

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

UMBERTO RIBEIRO REIS SAMOGIN VIEIRA

**A conquista da Amazônia e o padre Antônio Vieira:
Indígenas, escravidão e profecias no cumprimento do Quinto Império
(1652-1662)**

SÃO PAULO

2023

UMBERTO RIBEIRO REIS SAMOGIN VIEIRA

A conquista da Amazônia e o padre Antônio Vieira:
Indígenas, escravidão e profecias no cumprimento do Quinto Império
(1652-1662)

Versão Corrigida

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), para a obtenção do título de mestre em História Social.

Orientador: Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron

São Paulo

2023



**ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA
DISSERTAÇÃO/TESE**

Termo de Anuência do orientador

Nome do aluno: Umberto Ribeiro Reis Samogin Vieira

Data da defesa: 10/11/2023

Nome do Prof. orientador: Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 22/12/2023

Carlos A. de M. R. Zeron

Assinatura do orientador

Para Alfredo Bosi,
um intelectual engajado,
in memoriam.

Il bisogno pratico, che è nel fondo di ogni giudizio storico, conferisce a ogni storia il carattere di « storia contemporanea », perché, per remoti e remotissimi che sembrano cronologicamente i fatti che vi entrano, essa è, in realtà, storia sempre riferita al bisogno e alla situazione presente, nella quale quei fatti propagano le loro vibrazioni.

La storia come pensiero e come azione, Benedetto Croce.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a CAPES/CNPq e a excelência do Programa Pós-Graduação de História Social (PPGHS) da USP, por me concederem a bolsa PROEX. Agradeço o quadro funcional das bibliotecas públicas que frequentei durante e depois do período da pandemia de COVID-19, as quais continham os recursos e as instalações indispensáveis à escrita desse trabalho. Nomeadamente: a Biblioteca Villa-Lobos, a Biblioteca Mário de Andrade, a Biblioteca Florestan Fernandes e a Biblioteca Brasileira Mindlin.

Agradeço colegas e estudantes com quem tanto tenho aprendido e que justificam parte significativa das linhas que aqui escrevi, pelas trocas e questões surgidas. Sou incapaz de nomear tanta gente importante sem correr o risco de deixar alguém de fora. Estar em sala de aula é acima de tudo um ato de fé e de amor ao mundo e à vida que compartilhamos. Agradeço também o corpo docente que me auxiliou na elaboração dessa pesquisa nas disciplinas ministradas, nos conselhos oferecidos e nas informações partilhadas. Em especial, agradeço Adma Muhana, Beatriz Perrone-Moisés, Camila Dias, Eduardo Natalino, Federico Navarrete, Rafael Marquese e Ron Naiweld.

Sou grato ainda pelo convívio e pelo crescimento nesses anos junto de colegas e integrantes do PPGHS, do CEMA, do grupo de Teologia Política e do LABORÍNDIO da USP. Em especial, minha gratidão vai para os cafés, cervejas e conversas com Antônio David, Bento Mota, Beatriz Nowick, Camila Correa, Fernanda Bombardi, Gabriel Cardoso, Gustavo Velloso, Hélio Jaber, Lucas Forti, Luma Prado, Manuel Méndez, Pedro Silva, Renata Cabral, Rachel Williams, Tomás Tassinari, Veronica Fernandes e Victor Bertocchi. Essa experiência teria sido menos rica, leve e potente sem vocês. Além deles, agradeço a companhia e a constância do professor Carlos Zeron, com cujo trabalho pude conhecer a obra do padre Vieira e aprender dois conselhos: em pesquisa, “quem muito abraça, pouco aperta” e “ser fiel a si mesmo” pode traçar limites incertos entre a teimosia obstinada e a coragem necessária.

Às amizades e amores, com os quais me alegrei e resisti aos reveses vividos e sem os quais eu não compreenderia um sentido ainda mais íntimo e pessoal em nome do qual devemos conhecer o passado para podermos nos livrar daquilo que ele carrega de nocivo: Eneas, Renê, Tássia, Bruna, Dhandara, Rodrigo, Andrezza, Bárbara e Fernanda. Obrigado por algumas das memórias mais vivas que povoam o subterrâneo e a superfície dessa dissertação. Ao Homer, ao Guilherme, ao Geraldo e à Carmen, minha família, com vocês e para vocês, desde sempre, para sempre, dedico também essa dissertação.

VIEIRA, Umberto Ribeiro Reis Samogin. *A conquista da Amazônia e o padre Antônio Vieira: Índigenas, escravidão e profecias no cumprimento do Quinto Império (1652-1662)*. Dissertação (mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

RESUMO

Compreendemos aqui a conquista da Amazônia como o processo de expansão e conservação da colonização portuguesa na América, por meio do qual a região se conectou ao Império português e ao Sistema Mundial. Em nosso caso de estudo, facilitado pelas epidemias, esse elo entre conquista e colonização foi forjado pela guerra, pelo comércio e pela catequização em busca do trabalho, dos recursos e da salvação dos índios. A interação desses mecanismos foi percebida na dinâmica da Missão da Companhia de Jesus, na medida em que ela ilumina fronteiras e caminhos da formação, do funcionamento e da inserção dessa sociedade colonial específica e de seu Estado do Maranhão e Grão-Pará na Monarquia lusitana durante a crise da Restauração. Além disso, essa ênfase na missão inaciana ilumina dimensões da situação da Coroa e da região no Sistema Mundial em construção. Esses horizontes se abrem pelo prisma do testemunho engenhoso e sistêmico do Padre Antônio Vieira, superior dessa missão entre 1652 e 1662.

Da crítica desse testemunho extraímos duas lógicas históricas. *Primeira*, como sua política indigenista na lei 1655, pretendia implantar a tutela jesuíta sobre toda a sociedade colonial, buscando direcionar a inimizade racial que aliava a branquitude colonial no recrutamento e manutenção dos braços indígenas no Estado e pacificando suas fronteiras em Marajó e Ibiapaba. Um equilíbrio esgarçado pelos colonos no uso da Missão jesuíta como cabeça de ponte para a guerra colonial em nome de um permanente Estado de necessidade, forma assumida pela exceção na região. *Segunda*, a lógica de seu projeto imperial, político e profético, arquitetado na profecia do Quinto Império, vinculada à conversão efetiva dos judeus e dos gentios. Para que os primeiros repatriassem seus capitais e os segundos contribuíssem com sua força de trabalho. Para Vieira, então, o Quinto Império era o Império português de seu tempo, remediado por reformas, bafejado por prodígios e alavancado pela conversão da Amazônia. Ela seria a porta de salvação de Portugal e do resto do Mundo.

Palavras-chave: Conquista da Amazônia, Padre Antônio Vieira, Companhia de Jesus, Legislação Indigenista colonial, Escravidão, Conversão indígena, Estado de exceção, Estado do Maranhão e Grão-Pará, Missões jesuíticas, Quinto Império, Império português.

VIEIRA, Umberto Ribeiro Reis Samogin. *The Amazon conquest and Father Antonio Vieira: Indigenous, slavery and prophecies in the fulfillment of the Fifth Empire (1652-1662)*. Dissertação (mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

ABSTRACT

We assumed the Amazon conquest as the process of expansion and conservation of Portuguese colonization in America, with which the region was connected to the Portuguese Empire and the World System. In our case study, facilitated by epidemics, this link between conquest and colonization was forged by war, trade and catechization aiming for work, resources and salvation of the Indians. The interaction of these mechanisms was perceived in the Jesuit mission dynamics, as it enlightens the boundaries and paths of the formation, functioning and insertion of this specific colonial society and its State of Maranhão and Grão-Pará in the Lusitanian Monarchy during the Restoration crisis. Moreover, this emphasis on the Ignatian mission enlightens dimensions of the Crown's situation and the region in the World System under construction. These horizons are opened through the prism of the ingenious and systemic Father Antonio Vieira's testimony, superior of this mission between 1652 and 1662.

From the critique of this testimony we draw two historical logics. The former, as its indigenist policy in the 1655 law, he intended to implant Jesuit tutelage over the colonial society, seeking to direct the racial enmity which allied colonial whiteness in the recruitment and maintenance of indigenous arms in the State and pacifying its borders in Marajó and Ibiapaba. A balance frayed by the settlers in the use of the Jesuit mission as a bridgehead for colonial warfare in the name of a permanent State of necessity, the avatar of exception on the region. The latter, the logic of his imperial, political and prophetic project, architected in the prophecy of Fifth Empire, bound to the conversion of Jews and Gentiles, in order to repatriate the former's capitals and to exploit the latter's labour power. To Vieira, hence, the Fifth Empire was the Portuguese Empire of his time, remedied by reforms, blessed by prodigies and leveraged by the Amazon conversion. It would be the way out to save Portugal and the rest of the world.

Keywords: Amazon conquest, Father Antonio Vieira, Society of Jesus, Indigenist colonial legislation, Slavery, Indigenous conversion, State of exception, State of Maranhão and Grão-Pará, Jesuit missions, Fifth Empire, Portuguese Empire.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	6
RESUMO	7
ABSTRACT	8
INTRODUÇÃO	3
PARTE I - MISSÃO, GUERRA E ESCRAVIDÃO:	
LEI E EXCEÇÃO NA CONQUISTA DO MARANHÃO (1652-1656)	19
1. SITUAÇÃO DO ESTADO DO MARANHÃO E GRÃO-PARÁ	20
<i>Integração da Amazônia e de sua missão no Império português</i>	20
<i>Um Estado de necessidade fora da lei: antagonismo e negociação</i>	30
2. O PACTO DA ORDEM NA SOCIEDADE CONFLAGRADA	39
<i>A mutação na tutela missionária entre Vitoria e Nóbrega</i>	39
<i>A política indigenista de 1655: soberania, inimizade e exceção na colônia</i>	51
3. VERTIGENS DA CONQUISTA	75
<i>Epidemias e depopulação no Estado do Maranhão</i>	75
<i>“Remédio”: tapanhunos de Angola?</i>	85
PARTE II - MISSÃO, PROFECIAS E PACIFICAÇÃO:	
A AMAZÔNIA NO Vº IMPÉRIO (1656-1662)	96
4. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA AMAZÔNIA	97
5. O QUINTO IMPÉRIO NO MARANHÃO: JUDEUS, PORTUGUESES E TAPUIAS	116
<i>Judeus e gentios nas Esperanças de Portugal</i>	117
<i>O Maranhão no Quinto Império, o Quinto Império no Maranhão</i>	127
6. DA PACIFICAÇÃO À EPIFANIA	152
<i>As conversões de Marajó e Ibiapaba: conquistas portuguesas?</i>	152
<i>A expulsão da Companhia de Jesus: papéis do antijesuitismo</i>	177
CONCLUSÃO	188
ANEXOS	193
<i>Anexo I – Cronobiobibliografia temática do padre Vieira</i>	193
<i>Anexo II – Povos indígenas mencionados nas obras missionárias do padre Vieira</i>	197
BIBLIOGRAFIA	199
<i>Fontes primárias</i>	199
<i>Fontes secundárias</i>	201

INTRODUÇÃO

A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, perceberemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção.

Sobre o conceito de história, Walter Benjamin.

Os processos de conquista são fenômenos de fronteira. Em sua formação, eles articulam relações desiguais entre regiões, tempos, culturas, grupos sociais e étnico-raciais, entre diferentes grupos políticos e de gênero e mesmo entre sujeitos das distintas sociedades em contato. Se toda essa diversidade de planos constitui os fenômenos de conquista colonial, também a metodologia para estudá-los deve incluir essa mesma diversidade, incorporando os aportes das diferentes disciplinas cujas perspectivas auxiliem no entendimento desse objeto de estudo. Pensados na América, os processos de conquista exigem ainda de quem busca compreendê-los conhecer dimensões da interação entre o movimento geral da colonização europeia em escala global e as situações particulares na história da América colonial – incluídas as participações indígenas em cada caso. A Conquista, assim pensada como totalização plural, dinâmica e intercultural, guarda uma relação necessária com os processos de colonização concebidos sob esse prisma.

A Conquista, então, pode ser compreendida como *o princípio* do processo de Colonização. Na história da América colonial, ela costuma ser pensada enquanto *o início* da colonização no continente, do qual decorreu o genocídio, a espoliação e a exploração da maioria dos nativos por uma minoria de europeus. Segundo esse entendimento, os europeus teriam vencido, logo de início, os índios na conquista da América graças a uma suposta supremacia tecnológica,¹ quando não, pelo menos, devido a uma presumida superioridade de estratégia política e militar.² Ou ainda por conta da suposta confusão e paralisia cultural gerada pelos profetismos indígenas.³ Ou simplesmente pela guerra biológica promovida pela

1 TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. São Paulo: Martins Fontes, 2019, p. 87. Contra essa leitura, ver: RESTALL, Matthew. **Los siete mitos de la conquista española**. Barcelona: Paidós, 2004, pp. 197-200. E também a nota 12 dessa introdução.

2 TODOROV, Tzvetan. *Op. cit.*, pp. 167-168.

3 Sobre as crenças proféticas indígenas nos processos de conquista da América, ilustrada pelos encontros de Colombo com os taino e de Cortés com os astecas, sobretudo, na dita apropriação castelhana do mito de Quetzalcóatl, ver: TODOROV, Tzvetan. *Op. cit.*, p. 57; pp. 102-139; pp.169-179.

“unificação microbiana do mundo”, na definição sumária dada por Luiz Felipe de Alencastro.⁴ Portanto, dessa perspectiva, a conquista seria um fenômeno de dominação (o que sem dúvida ela também foi), de origem e sentido europeus, resultado e condição da moderna expansão das instituições econômicas, políticas, jurídicas, religiosas e sociais da Europa.

Porém, essa é apenas uma visão parcial e, até certo ponto, eurocêntrica desse todo da Conquista da América. De outra parte, na história indígena, os fenômenos de conquista marcariam *o fim*: a derrota, a perda e a destruição da autonomia histórica ameríndia e de seu modo de vida original, como na conquista do México pela “Visión de los vencidos” de Miguel León-Portilla.⁵ Ou a continuidade de outros fins pelos quais a humanidade já teria passado.⁶ Ou ainda, por um lado, o *início* do domínio de um grupo indígena sobre outros grupos indígenas rivais, com a dependência dos aliados europeus em relação aos nativos vencedores. Esse foi o caso dos tlaxcaltecas conquistadores dos mexicas em 1521, contando com o apoio do grupo liderado por Hernán Cortés e sua intérprete nahua-maia Malinche. Contudo, por outro lado, essa aliança entre tlaxcaltecas e castelhanos implicaria sim em tornar essa conquista um *fim*, isto é, um processo cravejado por rupturas graduais irreversíveis no contexto colonial. Rupturas de ordem ecológica, econômica, social, militar, política e cultural acarretadas pela presença europeia. Então, ainda quando contassem com alianças europeias, estas estavam subordinadas e condicionadas pela adesão às lógicas políticas indígenas. Portanto, por esse viés, os indígenas seriam os protagonistas nesses processos de conquista. Conheciam os seus territórios, como sobreviver neles e estavam em maior número nesses primeiros contatos, além de serem os intérpretes e tradutores das culturas e línguas locais. Nesse último entendimento que integra continuidades e rupturas na compreensão dos fenômenos de conquista, percebidos de uma perspectiva indígena, podemos destacar os trabalhos de Federico Navarrete Linares.⁷

4 ALENCASTRO, Luís Felipe de. **O Trato dos Viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul Séculos XVI e XVII**. São Paulo: Cia. das Letras, 2000, pp.127-133.

5 PORTILLA, Miguel León. **La visión de los vencidos**. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

6 SANTOS, Eduardo Natalino dos. **As tradições históricas indígenas diante da conquista e colonização da América: transformações e continuidades entre nahuas e incas**. Revista de História, n. 150, p. 157-207, 2004. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18982>>. Acesso em: 15 de setembro de 2023.

7 Ver: NAVARRETE LINARES, Federico. **La conquista europea y el régimen colonial**. In: MANZANILLA, Linda & LÓPEZ LUJÁN, Leonardo (coord.). Historia antigua de México. Vol. III. 2ª ed., México: INAH & IIA – UNAM & Porrúa, 2001. pp. 371-405. Do mesmo autor, sobre uma história indígena que supere a dicotomia entre história e mito, antropologia e história: Las fuentes indígenas: más allá de la dicotomía entre historia y

Como explicar, então, segundo esse outro viés, por exemplo, que as línguas dominantes na maior parte dos territórios da América sejam as europeias – bem como as formas econômicas, sociais, políticas etc.? Essa nova história indígena tem acentuado que embora os processos de conquista na América tenham contado com o protagonismo dos grupos indígenas, sem os quais aqueles não são devidamente compreendidos, os processos de colonização que deram lugar a esses domínios foram evidentemente europeus. Logo, dessa perspectiva historiográfica, em poucas palavras: as conquistas foram indígenas, mas as colonizações foram europeias. E o ponto de virada de um processo para o outro, assumida a ótica de Eduardo Natalino,⁸ teria sido justamente o fenômeno da depopulação indígena, cujas causas remontariam sim, sobretudo, a rupturas motivadas pela presença europeia. Ou seja: a diminuição secular das populações ameríndias devido às epidemias e ainda à violência da interação colonial que acarretou alterações ecológicas drásticas, fome, guerras e a exploração do trabalho indígena. Segundo essa interpretação, a correlação político-social de forças indígenas e europeias teria virado em favor destas, seguindo o ritmo próprio de cada configuração social indígena, a qual, quanto mais populosa, sedentária e centralizada fosse, mais célere seria o processo de sua conquista e colonização e vice-versa – por isso, as “sociedades contra o Estado”⁹ resistiram mais à dominação implicada nele.

Como explicar, por outro lado, ainda sob essa visão da história indígena, com seus motes de compreender as sociedades nativas nos seus próprios termos e a atuação indígena *após o contato com os europeus*, sem investigar mais a fundo a própria colonização europeia que subverteu essas conquistas indígenas de grupos rivais e restringiu essas sociedades nativas, sua autonomia e as objetificou, como fruto e condição da expansão do capitalismo e do Estado europeus, sob pretexto da extensão da religião europeia? Nosso entendimento de ambos os problemas acima envolve, portanto, a elaboração de uma síntese das contribuições da história colonial da América (logo, da história da Europa moderna) e da história ameríndia

mito. In: Estudios de Cultura Náhuatl. Editores Miguel León Portilla et alii. México: IIH – Unam, v. 12, p. 231-256.

8 SANTOS, Eduardo Natalino dos. **Epidemias, catástrofes demográficas y decadencia del poderío indígena en los Andes centrales del período colonial temprano**. Noticonquista. Proyecto de historia pública del Instituto de Investigaciones Históricas, Coordinación de Humanidades y la Coordinación de Difusión Cultural, UNAM, Cidade do México, 17 mar. 2020. Disponível em <<https://www.noticonquista.unam.mx/amoxltli/1958/1958>>. Consultado em 15 de setembro de 2023. Do mesmo autor, ver: SANTOS, Eduardo Natalino dos. **As conquistas de México-Tenochtitlan e da Nova Espanha. Guerras e alianças entre castelhanos, mexicas e tlaxcaltecas**. História Unisinos, v. 18, p. 218-232, 2014.

9 CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac Naify, 2015, pp. 201-231.

para a compreensão dos processos de conquista e de colonização.¹⁰ Para isso, mais do que conceber a conquista como *início* da colonização defendemos ser vital entender a Conquista como *arché*, como princípio constitutivo, quer dizer, como cimento e condição permanente de expansão e da conservação da Colonização. Trocando em miúdos, é preciso entender a Conquista como condição de existência da Colonização e de sua reprodução ampliada: a Conquista como sua causa e sua consequência.

Nesse sentido, o caso da conquista da região da Amazônia é emblemático à luz da história colonial americana, mas também da indígena. Não só porque é um processo ora em curso, com sua violência e resistência de origens coloniais. Mas porque o desvelamento de sua lógica, em um momento específico, pode contribuir para elucidar, ao menos em parte, o modo pelo qual a região se integrou ao Sistema Mundial e aos regimes coloniais que se configuraram sobre ela pelo tempo, pelo espaço e pelas sociedades indígenas em contato com os adventícios. E entendê-lo pode jogar luz tanto sobre dinâmicas indígenas locais, como sobre componentes dos processos de negociação presentes em toda integração imperial e ao processo de mundialização iniciado na Europa moderna. Logo, estudar a conquista da Amazônia que decorreu do avanço da colonização portuguesa a partir do Estado do Maranhão, invertendo o sentido usual no estudo desse processo, *a conquista após a colonização como seu mecanismo de expansão e de conservação*, pode mesmo, com especial acuidade, aclarar a formação da sociedade colonial portuguesa na América em contraste com o caso do Estado do Brasil, o qual, inclusive, deu-lhe origem. Isso implica refletir sobre a incorporação diversa no tempo e no espaço, em uma mesma *sociedade escravista*, de negros do mundo afro-atlântico e de indígenas enraizados no interior do continente americano. Em suma, essa pesquisa pretende auxiliar no entendimento da formação da sociedade colonial portuguesa na América em suas matrizes, sobretudo, indígena e europeia, embora também, africana, ainda que em menor medida por seu peso regional diverso na Amazônia. A

10 Confluímos nesse esforço de síntese, portanto, com a “Nova História da Conquista”, caracterizada pela “1- releitura de fontes clássicas, 2- busca por documentos inéditos, 3- ênfase em outros protagonistas, 4- problematização de conceitos genéricos (...) e a 5- quebra de fronteiras geográficas e disciplinares”. O balanço lusófono mais atual acerca dessa corrente historiográfica pode ser conferido em: KALIL, Luís Guilherme & FERNANDES, Luiz Estevam. “**Narrando a Conquista: como a historiografia leu e interpretou os acontecimentos ocorridos no México entre 1519 e 1521**”. História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography, Ouro Preto, v. 12, n. 30, 2019, p. 94. Disponível em: <https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/1464>. Acesso em: 15 set. 2023. Contudo, centrada em sociedades estatais e com escrita, entre a Mesoamérica (sobretudo a conquista de México) e os Andes, outra abordagem precisa ser concebida para o trato das fontes de sociedades ágrafas e sem Estado como as indígenas da Amazônia - e de toda a América dita portuguesa.

historiografia colonial indígena, em especial, da Amazônia colonial tem oferecido norte nessa investigação sobre o lugar da escravização indígena em nossa formação social, colocada em um cone de sombra pela projeção exagerada do modelo afro-atlântico consagrado na interpretação de Alencastro e na tradição da historiografia colonial luso-americana.¹¹

O momento e a trajetória do padre Antônio Vieira na região podem ser particularmente evocativos dessa história da conquista. Em especial, das relações da Companhia de Jesus, representante de interesses da Igreja católica e da Coroa portuguesa, com as populações indígenas, africanas e mesmo brancas. Entre 1652 e 1662, Vieira foi um destacado representante dos colonizadores no chamado Estado do Maranhão e Grão-Pará. Até então, muitas e imensas partes estratégicas da Amazônia mantinham-se em soberania de povos indígenas. Como eram os casos da ilha de Marajó, na foz do rio Amazonas, e da serra de Ibiapaba que ligava por terra o Piauí no Estado do Maranhão, ao Ceará no Estado do Brasil a partir de 1646. A Amazônia portuguesa confinava com Belém do Pará, com São Luís do Maranhão e com alguns aldeamentos no Gurupá e nos sertões dos rios Tocantins, Amazonas e Negro. Nesse momento, não só os portugueses se esforçavam por consolidar sua autonomia em relação à Espanha, mas também por garantir a manutenção de seu império colonial contra a Holanda, quem pelo menos desde 1630 ocupava enclaves importantes da indústria açucareira que iam da capitania de Pernambuco à capitania do Ceará. Portugal estava em crise e a Amazônia se descortinava como uma de suas possíveis portas de saída.

Desde 1615, os portugueses tinham firmado praça em São Luís para impedir que experiências como a da França Equinocial se repetissem. Como havia acontecido na consolidação do Estado do Brasil na segunda metade do século XVI, contudo, as hostilidades indígenas às vezes eram desafios ainda maiores do que as rivalidades europeias para a manutenção da colonização portuguesa na região. A pacificação do Marajó e de Ibiapaba à Igreja e ao Império havia mobilizado sem sucesso três gerações de moradores e de missionários, sobretudo, jesuítas – embora também de capuchinhos, carmelitas e mercedários. Nem a força das armas dos colonos, superestimada até o advento do fuzil de repetição em

11 Da historiografia colonial amazônica, ver: DIAS, Camila Loureiro. **Civilização, cultura e comércio: os princípios fundamentais da política indigenista na Amazônia (1614-1757)**. Dissertação de mestrado. São Paulo: FFLCH-USP, 2009. E, da mesma historiadora: Os índios, a Amazônia e os conceitos de escravidão e liberdade. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 33, n. 97, p. 235-252, Dezembro de 2019. Para uma referência conservadora do modelo afro-atlântico, ver: ALENCASTRO, Luís Felipe de. *Op. cit.*, pp. 138-144.

meados do XIX,¹² nem a militante evangelização missionária jesuíta tinham sido capazes de integrar essas regiões de domínio ameríndio à Coroa. No entanto, a ilha e a serra seriam pacificadas durante a presença de Vieira na organização da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão – a qual seria expulsada, junto com o jesuíta, após esse logro. Nessas condições desfavoráveis aos portugueses, como e por que essas estabilizações de fronteiras, alardeadas como conquistas, foram possíveis?

Uma leitura a contrapelo dos escritos do missionário jesuíta, como a desempenhada por Carlos Fausto,¹³ evidencia que as lideranças indígenas anuíram com a sua presença na ilha do Marajó e na serra de Ibiapaba. O que explica essa mudança indígena decisiva da hostilidade à negociação com os portugueses? De todo modo, eis aí o primeiro risco de assumirmos a visão de um agente colonial português sobre essas conquistas em específico – ou a visão colonizadora sobre os processos de conquista em geral: Vieira os apresenta como conquistas da Companhia de Jesus e, no limite, realizações suas e da Providência divina, a qual assim cumpria a razão salvífica por que o Império português fora criado.¹⁴ Teriam sido esses os casos de Marajó e de Ibiapaba?

Mesmo que essas fontes não nos possibilitem asseverar quais as motivações da mudança de postura dessas nações indígenas com relação à presença portuguesa na região, elas indiciam minha hipótese de que as lideranças indígenas que acionaram o “Paiacú”, o “pai grande”, como era chamado Vieira por alguns indígenas no Maranhão, talvez soubessem da

12 Embora elas atordoassem montarias e quem nunca as tinha visto, bem como alterassem sim correlações de forças e modos de organização militar, como um reconhecido africanista salientou para a conquista tardia da África, as armas eram carregadas pela boca até o século XIX, as chuvas apagavam as mechas que acionavam os disparos, a ausência de projéteis minorava e dispersava a letalidade dos tiros de chumbo e os contingentes europeus costumavam ser desproporcionalmente menores do que o dos locais. Mesmo quando os invasores fossem disciplinados em linhas de tiro e recarga, havia sempre a iminência das flechas nativas e do combate corpo a corpo impedirem o tempo necessário a essa recarga morosa. Teria sido somente com o advento dos rifles de ferrolho e de repetição (e da metralhadora) que a supremacia militar europeia ter-se-ia firmado de fato. COSTA E SILVA, Alberto da. **A África explicada aos meus filhos**. Rio de Janeiro: Agir, 2008, p. 42. Conceção análoga a respeito do papel das armas nas conquistas povos europeus sobre nativos, vemos em outro dois livros do mesmo autor: COSTA E SILVA, Alberto da. **Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2022, pp. 26-28. E: COSTA E SILVA, Alberto da. **A manilha e o libambo: A África e a escravidão (1500-1700)**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2022, v. II, p. 77. Essa mesma diminuição da relevância das armas de fogo nos processos de Conquista está presente em: SCHWARTZ, Stuart B. & LOCKHART, James. **A América Latina na época colonial**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 108.

13 FAUSTO, Carlos. “**Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico**”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 2009 [1992], p. 381.

14 PÉCORRA, Alcir. **Vieira, o índio e o corpo místico**. In: NOVAES, Adauto (Org.). *Tempo e história*. SP: Cia. das Letras, 2006 [1992], pp. 423-461. E do mesmo autor: *A escravidão nos sermões do Padre Antonio Vieira*. Estudos Avançados, São Paulo, v. 33, n. 97, p. 151-170, Dezembro de 2019.

representatividade deste religioso na corte portuguesa e desejassem contar com a sua influência junto à Coroa na defesa de seus interesses. E quais seriam eles? Esperamos saber apontar, com os indícios de que dispomos e a abordagem que assumimos, quais terão sido esses interesses nativos e como eles explicariam a alteração de postura desses grupos ameríndios no Marajó e na Ibiapaba.

A documentação dessa pesquisa foi produzida, sobretudo, pelo padre Vieira a respeito de seu período maranhense (1652-1662). Por isso, é preciso ter em mente outros cuidados ao analisá-la. Ao lado do quiproquó apontado acima, no qual tomamos a anuência indígena como conquista europeia definitiva, há ainda outros igualmente consideráveis. Ultrapassando esse plano interssocial, movendo nossas lentes para o interior de uma lógica social europeia na América, um dos mais evidentes erros talvez seja nos deixarmos enredar pela perspectiva envolvente, persuasiva e experiente de Vieira a respeito dos processos históricos dos quais ele participou diretamente. Sua retórica urde um enleio que pode nos impedir de ver a perversidade da realidade que ela procura justificar, a exemplo da violência da escravização, a qual, combinada com a devida catequese, seriam realizadas em prol da salvação desses gentios. Logo, para ir além da lábria de Vieira, é necessário levarmos a trajetória desse sujeito em conta, de modo a situá-la no Maranhão para expor como a visão pessoal dele pôde afetar, mas também enfeixar, processos mais amplos, sem se confundir com eles. Em especial, o que nos interessa aqui mais de perto, como se indicaram aí justificativas e práticas de conquista e de colonização na região amazônica. E, nessa medida, buscar sugerir a inserção dela no Império português da Restauração e no Sistema Mundial então em formação. Será possível estabelecer essas relações?

Antes de chegar ao Maranhão, Vieira havia missionado no Recôncavo baiano a indígenas e pregado em engenhos a escravizados negros. Havia ministrado aulas no Colégio da Companhia em Olinda e em Salvador. Havia ganhado fama de grande orador e arguto conhecedor do funcionamento do Império português no Atlântico Sul. Antes de chegar ao Maranhão, ele também já havia se inserido nos conflitos que marcavam então o Atlântico Norte e, em particular, Portugal nas guerras contra a Holanda e a Espanha e já havia sido alçado à condição de principal orador e importante diplomata da Corte portuguesa, com missões à França, à Espanha, aos Países Baixos e à Itália. Antes de chegar ao Maranhão, o jesuíta já havia até sugerido a venda de Pernambuco para salvar o que ele julgava ser possível da indústria do açúcar portuguesa na América e já havia participado de embates contra a

Inquisição para diminuir-lhe o poder em favor da Coroa e da repatriação dos capitais sefarditas dispersos pela Europa.¹⁵

Logo, antes de chegar ao Maranhão, o missionário já havia concebido um caminho para restaurar Portugal e seu império de modo a recolocá-lo, a seu ver, no protagonismo perdido nos anos de União Ibérica e de ascensão protestante em escala europeia e mundial. Antes de chegar ao Maranhão, como notara Alfredo Bosi de maneira sistêmica e totalizante,¹⁶ nos mesmos termos perseguidos nessa pesquisa, Vieira já havia projetado o papel do rei, da exploração salvadora dos africanos escravizados ao sul do Atlântico, da reincorporação dos capitais judaicos e cristãos-novos, da Inquisição e mesmo o papel da tributação da Nobreza e da Igreja portuguesas. Mas, no Maranhão, seu projeto imperial foi mais bem sistematizado, ganhando ainda mais lastro no seu sustentáculo colonial, sobretudo, indígena. A inserção do trabalho e da catequese dos índios no seu projeto teológico-político¹⁷ foi aperfeiçoada na sua missão maranhense, bem como o rol das ordens religiosas e, como fizera Manoel da Nóbrega em São Paulo, com maior relevo para a Companhia de Jesus em seu projeto de tutelar toda a sociedade colonial, por meio do controle das missões e da administração do trabalho indígena. Como se pode notar, portanto, o fundo de seu projeto se sustentava materialmente em um império nacional efetivo, político, deste mundo, com notório viés pragmático. Embora, enquanto padre, e até por isso, sua concepção e linguagem fossem teológicas, universais e proféticas. Ele chamaria essa entidade política transcontinental e profética de *Quinto Império*. Para ele, o Império português, o mesmo império anunciado pela profecia de Daniel na interpretação do sonho de Nabucodonosor.

Além dessa relação entre indivíduo e história, outro recife se avizinha quando navegamos nas águas da pesquisa sobre sociedades da Primeira Época Moderna (XV-XVII), mesmo na América colonial. É anacrônico separar o plano religioso dos planos político e econômico na pesquisa dessas sociedades. Inclusive, no sentido próprio usado no século

15 PÉCORA, Alcir. “Vieira, a inquisição e o capital”. Topoi, RJ, v.1, n.1, pp.178-196, Dez. 2000.

16 BOSI, Alfredo. “Vieira ou a Cruz da desigualdade”. In: Dialética da colonização. São Paulo: Cia. das Letras, 2014, pp. 119-148.

17 “Com efeito, a expressão ‘teologia política’ é sistematicamente ambígua, uma vez que ela pode significar as pretensões políticas da teologia, uma ‘política da teologia’, ou uma política analógica à teologia.” Tradução nossa. In: GERÉBY, György. “Political Theology versus Theological Politics: Erik Peterson and Carl Schmitt”. New German Critique, Duke University Press, 105, vol. 35, nº 3, fall, 2008, pp. 9-10. Ver também: SCATOLLA, Merio. **Teologia política**. Lisboa: Edições 70, 2009, pp. 9 -15.

XVII, *é conveniente*¹⁸ articularmos essas instâncias da vida social para elucidar o mecanismo de funcionamento desse modelo de sociedade em expansão permanente: uma sociedade colonial salvífica, mercantil e escravista. Até para podermos reconhecer continuidades com relação à nossa sociedade originada dessa. Nessa compreensão das relações existentes entre o ideológico e o material é promissora a trilha aberta pelo trabalho do antropólogo Maurice Godelier,¹⁹ segundo a qual, somente com o advento da maquinofatura a economia se emancipa das outras esferas do social. O que lhe permitiu subordinar, diferenciar e dividir todas as demais esferas, de modo que as relações materiais de produção passassem a ser operadas por instituições exclusivamente econômicas e as justificativas para elas pudessem ser vinculadas a instituições políticas, religiosas e culturais concebidas doravante como “ideológicas”. Há aí um importante reparo a uma persistente, anacrônica e inconsistente leitura das passagens da obra de Karl Marx responsáveis pelos conceitos de *infraestrutura* e *superestrutura*. Como alerta Godelier, nessas sociedades pré-industriais, fenômenos ditos “ideológicos” como a política, o direito e a religião também estavam contidos na estrutura social e eram sua condição de reprodução.

Na sociedade colonial luso-brasílica da Amazônia, como em parte significativa das demais sociedades coloniais na América, a religião se destacava, ao mesmo tempo, como uma relação ideológica e de produção. Nas raias e nos interstícios dessa sociedade, havia variadas formas de usar da religião para pacificar, recrutar e explorar indígenas. De modo a incorporar essas almas à Igreja de Roma e, ao Império português, esses corpos, seus territórios e recursos, a catequese e a máquina mercantil deveriam se apropriar de diversos expedientes previstos ou não pela legislação casuística e consuetudinária vigente. As formas legais de recrutamento de índios nos sertões eram o descimento, a guerra justa e o resgate. O descimento contava com a presença missionária para reduzir a um aldeamento fixo as diversas aldeias móveis dos grupos nativos. Administrado pelos missionários, metade de seus trabalhadores eram repartidos pela metade do ano aos colonos, em troca de salários. Homens nas fazendas e mulheres fiando tecidos e fazendo farinha de mandioca. Já a guerra justa,

18 No sentido de utilidade, mas na medida que integra o temporal e o espiritual – ou o material e o ideológico-religioso. Sobre essa acepção do conceito de “conveniência”, ver: PUENTE, Juan de la. **Tomo Primero de la conveniencia de las dos Monarquías Católicas, la de la Iglesia Romana y la del Imperio Español, y defensa de la Precedencia de los Reyes Católicos de España a todos los Reyes del Mundo**. Madrid: Imprenta Real, 1612.

19 GODELIER, Maurice. **Lo ideal y lo Material: Pensamiento, economías, sociedades**. Madrid: Taurus, 1989.

assim como o resgate, podia prescindir da presença missionária e era uma expedição militar que implicava o recrutamento forçado dos inimigos sobreviventes do conflito armado, ao passo que o resgate, trocava “índios de corda”, a serem mortos por seus inimigos, por objetos do interesse desses últimos. As formas ilegais eram chamadas de amarrações ou assaltos e envolviam o rapto militar de índios dos aldeamentos ou nas aldeias dos sertões.²⁰ Como não notar aí a condição estrutural da religião nessa economia colonial, se mesmo quando ausentes e ilícitos o comércio e o cativo indígena, os religiosos os deveriam legitimar e, mesmo sem eles, os seculares diziam fazê-lo para que pudessem se cristianizar seus índios?

Além desse cuidado metodológico de integrar o material e o ideológico na pesquisa sobre processos de conquista e de colonização, faz-se necessário ainda reposicionarmos a escala individual de observação do social. Para isso, é preciso pensar de outro modo a relação entre indivíduo, ambiente e sociedade – algo que a experiência coletiva da pandemia de COVID-19 contribuiu para desmistificar, escancarando às gerações expostas a ela que nossas individualidades são também nós da teia social que se tem nutrido, sob a forma econômica dominante, de maneira predatória do meio ambiente. Consoante a essa agenda de repensar a inserção de indivíduos na escrita da história, Dale Tomich sugere que a pesquisa histórica deva “examinar a *longue durée* e o tempo estrutural através das lentes do curto prazo, do local e do particular (...)”. Isso para que “em vez de serem o ‘pano de fundo’ externo contra o qual o curto prazo se desdobra, a *longue durée* e a *conjonture* estão ativamente presentes como agências estruturadoras, moldando limitações e possibilidades.”²¹ Ele identifica, assim, o indivíduo da Micro-História com o “indivíduo histórico-mundial” que permite operar um giro de escala na história global corrente. Ao invés de partir das estruturas e conjunturas sociais para compreender os acontecimentos que os indivíduos promovem, ela permite iluminar da perspectiva da experiência pessoal, conjunturas e estruturas, a partir da busca de temporalidades dessas outras durações na ação individual de tempo curto no que ele chama de “agências estruturadoras”.

Por essas razões, usar indícios produzidos por Vieira como buracos de fechadura para perceber as relações que constituíram os processos de conquista e de colonização implicará sempre, *primeiro*, inserir a atuação desse indivíduo na historicidade de sua grade própria de

20 DIAS, Camila Loureiro. “O comércio de prisioneiros indígenas e a construção da Amazônia brasileira”. In: BERTAZONI, C. et al. História e arqueologia da América indígena: tempos pré-colombianos e coloniais. Santa Catarina: UFSC, 2017, pp. 330-331.

21 TOMICH, Dale. “The Order of Historical Time: The Longue Durée and Micro-History”. Almanack. Guarulhos, n.02, p.52-65, 2º semestre de 2011, pp. 49-50

leitura acerca desses processos. No caso do jesuíta, isso significa considerar, a meu ver, em especial, como ele se apropriou no Maranhão da tradição jurídico-teológica tridentina e ibérica sobre esses processos históricos: a chamada Segunda Escolástica.²² Trocando em miúdos, o confronto entre a historicidade dessas ideias oriundas do Direito Natural,²³ os debates coetâneos e as práticas, dos dois lados do oceano, entre teólogos, juristas e missionários, a apropriação circunstancial da Segunda Escolástica operada pelo missionário deve servir para percebermos o quanto o desenho da política indigenista de Vieira na Amazônia prolongava ou rompia com esse repositório atlântico de modelos de conquista e colonização previamente experimentados nas Américas espanhola e portuguesa – do México ao Peru, Paraguai ou São Paulo. *Segundo*, para sermos capazes de medir a “agência estruturadora” do projeto indigenista de Vieira testado na Amazônia e relativizarmos a chave da genialidade pessoal desse padre que uma abordagem literária ainda tende a mistificar como o “imperador da língua portuguesa” (o que se justifica, embora reduza), urge que o situemos em face de suas relações com os outros grupos da sociedade colonial, como os índios, os colonos, a Coroa, demais ordens religiosas e até mesmo, sobretudo, a sua ordem, dentro da qual havia divergências significativas e mesmo filiações notórias.²⁴

Em parte, ainda assim, sua relevância certamente justifica nossa escolha por essa e não outra fonte de pesquisa em especial. O padre Vieira possuía de fato uma visão a um só tempo sistêmica, pragmática e profética do funcionamento do Império português da Restauração, o qual, inclusive, passava por um recentramento durante a luta global contra os holandeses: do Índico das especiarias para o Atlântico Sul escravista. E isso no momento em que a América portuguesa, e não mais a Ásia, tornava-se o eixo mais dinâmico do Império. Enquanto nossa sociedade colonial tenderia a firmar seu caráter afro-atlântico, estruturado em meados do século XVIII, Vieira vislumbrava na Amazônia seu projeto teológico-político do Quinto Império, centrado no braço indígena. Tudo com conhecimento concreto, realista e materialista das dinâmicas europeias modernas e das articulações escravistas e missionárias existentes nos

22 Sobre a cunhagem desse conceito, ver: GIACON, Carlo. *La seconda scolastica*. Milão: Fratelli Bocca, 1944-1950, 3 v. Sobre sua apropriação, ver: ZERON, C. *Op. cit.*, pp. 189-308.

23 Nos termos do próprio Vieira: “o direito natural ou a lei natural, segundo a concepção de muitos, não é outra coisa senão a própria natureza humana, ou segundo a opinião mais comum, um ditame da mesma natureza racional, que aponta e que distingue o bem e o mal e que ordena o que deve fazer-se ou evitar-se”. In: VIEIRA, Padre Antônio, S.J. *Obra completa do Pe. Antônio Vieira: tomo IV: Escritos sobre os índios*. Direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate. São Paulo: Edições Loyola, 2016, v. III, p.423.

24 ZERON, Carlos. **“Da farsa à tragédia: a guerra de facções que pôs fim às esperanças de Antônio Vieira por um Quinto Império e transformou o modo de atuação dos jesuítas no Brasil”**. In: Galdeano, Carla et alii (org.). *Bicentenário da Restauração da Companhia de Jesus (1814-2014)*. São Paulo: Loyola, 2014, pp. 167-198.

dois lados e hemisférios do Atlântico. Vieira é, sem dúvida, um olho mágico para essas dinâmicas em curso. Mas, além disso, esse projeto pode explicitar melhor um nexos ainda pouco investigado entre a história do Império português e o Sistema Mundial. Dez anos após encontrar Vieira em Amsterdã com intuito semelhante, entre 1655 e 1656, o grão-rabino Menassés ben Israel passaria a negociar em Londres com Oliver Cromwell e o Parlamento da República puritana o retorno dos judeus à Inglaterra.²⁵ Em 1659, Vieira retomava o diálogo com o rabino, agora o estendendo a toda a comunidade judaica portuguesa, com intenção de repatriar os capitais judaicos, que estavam em vias de ser perdidos para a Inglaterra. Feita durante sua missão, a carta *Esperanças de Portugal* reencenava na forma e no fundo dimensões da obra *Esperanças de Israel*, escrita por Menassés com o fito de atestar a veracidade do reencontro de uma das Dez Tribos de Israel perdida na Amazônia. Em síntese, o projeto imperial de Vieira é uma chave decisiva tanto para compreendermos a formação de nossa sociedade colonial na *longue durée*, como para conhecermos o modo pelo qual os capitais judaicos contribuíram para cimentar as posições do Império português e do Império inglês, para não dizermos do espanhol e do holandês, no Sistema Mundial em formação na época.²⁶

Contudo, embora essa pesquisa histórica tenha como objeto a conquista da Amazônia e a sua inserção no Império português, ela inclui em menor medida entre seus objetivos contribuir para a fortuna crítica da obra desse jesuíta relacionada a dimensões da formação da sociedade colonial luso-brasílica. A respeito do estado da arte da produção vieiriana, podemos destacar pelo menos duas tendências atuais. *Primeira*, em um balanço provisório da fortuna crítica vieiriana, nota-se uma intensificação do estudo da obra profética de Vieira em relação à tradição de interpretação quase exclusivamente centrada em seus sermões e, em menor medida, em suas cartas nessas últimas décadas. *Segunda*, em face da continuidade da proeminência da Crítica Literária na interpretação da obra vieiriana, vê-se uma crescente participação da relevância da História na fortuna crítica atrelada a esse autor.

25 SCHORSCH, Ismar. “From Messianism to Realpolitik: Menasseh Ben Israel and the Readmission of the Jews to England”. Proceedings of the American Academy for Jewish Research, vol. 48 (1978), pp. 187-208.

26 O profetismo não foi um elemento exclusivo do mundo católico ibérico na conquista e colonização da América, conforme argumenta CAÑIZARES-ESGUERRA, J. **Católicos y puritanos en la colonización de América (1550-1700)**. Madri: Fundación Jorge Juan/ Marcial Pons Historia, 2008, pp. 271-283. E mesmo Frei Juan de la Puente e Antonio Possevino. Acerca desses autores, ver: PUENTE, Juan de la. **Tomo Primero de la conveniencia de las dos Monarquías Católicas, la de la Iglesia Romana y la del Imperio Español, y defensa de la Precedencia de los Reyes Católicos de España a todos los Reyes del Mundo**. Madri: Imprenta Real, 1612. Ver: DONNELLY, John Patrick, S. J. **Antonio Possevino’s plan for world evangelization**. The Catholic Historical Review, v. LXXIV, nº 2, pp.179-198, April 1988.

Com essas entradas em mente, é oportuno ainda situar melhor esta pesquisa nas contribuições que ela procurará dar às tradições e tendências em torno da obra do jesuíta sobre a nossa formação social. Em síntese: queremos perceber como o projeto de Quinto Império do padre Antônio Vieira continha a conquista da Amazônia e como a experiência missionária nela animou o profetismo político do jesuíta.²⁷ Pois, a obra profética de Vieira nasceu no Maranhão com a dita Carta *Esperanças de Portugal* ao bispo do Japão André Fernandes em abril de 1659. Tradicionalmente, a obra profética de Vieira que contém o seu projeto (disperso e dinâmico) de Quinto Império esteve associada ou ao encontro com Menassés na Holanda de 1646, ou ao período no qual o jesuíta foi processado pela Inquisição, após o Maranhão, entre 1663 e 1667. Buscaremos investigar, como propusera o professor Alfredo Bosi, esse elo amazônico entre missão e profecia em uma perspectiva sistêmica e totalizante.²⁸ Afinal, como a Amazônia se inseria na construção do Quinto Império de Vieira e como ela o originou enquanto projeto teológico-político do jesuíta?

Pode-se argumentar que o mais importante escrito de Vieira sobre o Quinto Império, a *Clavis Prophetarum*, seguiu em redação até seu retorno derradeiro à Bahia. Ainda assim, como a documentação corrobora, a Amazônia foi não somente o lugar de origem dessa obra profética, como já dito, mas seria ainda o tema central da mais relevante delas, ocupando-se de justificar o papel da conversão e conquista indígena nesse império histórico e profético. Entretanto, um elemento dessa centralidade pode intrigar quem, como eu, procurar relacionar a Amazônia ao Quinto Império nos escritos do jesuíta: por qual razão quase não vemos o “Maranhão” na carta *Esperanças de Portugal* e ele passa a ganhar tamanho relevo na obra posterior a ele, a ponto de ser central na *Chave dos Profetas*? Para a devida compreensão dessa questão, um olhar sobre a concepção de história como profecia e mesmo sobre como podemos lê-las unindo o “temporal” ao “espiritual”, tal como Vieira o fazia, deverá nos ajudar a alargar a noção ainda em voga na crítica acerca do que seria o profético na obra do jesuíta e o quanto isso também se enraizava nas tradições teológico-políticas da Igreja de Roma e em sua experiência missionária, a qual atou missão e profetismo, dando origem ao seu projeto de

27 O que tem sido uma frente recente da pesquisa sobre Vieira. Outros críticos literários e historiadores abriram essa trilha que ora sigo, a exemplo do já mencionado Alfredo Bosi no texto: “**Antônio Vieira, profeta e missionário. Um estudo sobre a pseudomorfose e a contradição**”. Revista do IEA, v. 23, nº 65, 2009. De Carlos Zeron, ver: “**Vieira em movimento: subjacências da distinção entre tapuias, tupis e negros**”. Estudos Avançados, São Paulo, v. 33, n. 97, p. 171-192, Dezembro de 2019.

28 Esse preciso nexos entre o profeta e o missionário será a herança sem testamento que procuraremos assumir e continuar vinda do professor Bosi nessa pesquisa, para quem a dedicamos em forma e conteúdo. Ibidem.

Quinto Império. Para compreendermos como a visão profética do padre acerca do tempo histórico articulava a sua missão na Amazônia e a realização que ele esperava do Quinto Império, como o Império histórico português, servimo-nos das inteligências de Erich Auerbach, Jacob Taubes e Walter Benjamin. Esperamos que isso possa contribuir aos debates que atravessam os testemunhos de Vieira na compreensão da história do Brasil – e da inserção da Amazônia na formação dele. Além, é claro, de um olhar mais ajustado sobre o lugar da teologia cristã na formação da sociedade colonial luso-americana. A visão profética e messiânica ainda são energias vigentes em nossa cultura política, como desde Canudos até a recente eleição presidencial de 2022 demonstrou. Seu impulso ainda se enraíza também na lógica que orquestrou a expansão europeia. Ela desembarcou aqui esse afã missionário pela conversão universal, cujo ímpeto era essa tão familiar e estranha combinação entre violência e esperança tão próprias à época aqui estudada.

Por fim, buscamos pensar como o conceito de “Estado de exceção” joga luz aos mecanismo de funcionamento e de expansão do Estado do Maranhão e Grão-Pará. Cunhado por Carl Schmitt em debate com Walter Benjamin entre os anos 1922 e 1932, porém, seria mais precisamente a formulação desse conceito enquanto “Estado de necessidade”, nos termos filtrados pela história conceitual de Giorgio Agamben, a mais ajustada ao nosso objeto. Incluir nessa tradição de leitura da exceção, a interpretação schmittiana do político enquanto ameaça existencial iminente, ou *inimizade*, pareceu-nos também operacional para nosso caso de estudo. E heurística para percebermos ainda que, ao contrário da Europa, no mundo colonial, as soberanias eram plurais, pois eram plurais os agentes que decidiam pela exceção da guerra. Principalmente, quando filtrada essa concepção do político pelas críticas de Achille Mbembe: a ameaça existencial iminente operava segundo critérios raciais, no mundo colonial, diferentemente da Europa, critérios raciais chamados por Mbembe de necropolítica. Combinando teoria e empiria, aventamos uma incômoda, mas, a nosso ver, atual hipótese acerca dos lugares do racismo em nossa formação social colonial, inspirados pela interpretação aguda de Maria Aparecida Bento. Em suas articulações políticas e econômicas, um pacto da branquitude formou os moldes dessa sociedade, como reforçaram ainda as leituras aqui feitas dos trabalhos de Francisco Bethencourt e Immanuel Wallerstein. Pareceu-nos fundamental considerar os elos entre capitalismo, colonização, conquista e racismo na formação da Amazônia colonial, do Império português e do Sistema Mundial.

Dividimos a redação dessa dissertação em duas partes, com três capítulos cada. Ambas as partes se centraram na missão jesuítica amazônica liderada por Vieira entre 1652 e 1662, entre sua nomeação e seu retorno à metrópole lusitana. Na *parte I*, procurei compreender a lógica da sociedade colonial pelo papel da Companhia de Jesus, explorando, de um lado, as negociações entre os interesses dos jesuítas e dos colonos em torno de um pacto racial que pudesse garantir unidade à dominação colonial e primazia aos interesses dos primeiros sobre os segundos; e, de outro, os impactos dessa lógica de expansão colonial sobre indígenas e sobre africanos na formação da sociedade colonial da região da Amazônia.

No *primeiro capítulo*, apresentei a situação do Estado do Maranhão no Império português pela interação entre sua geografia e suas rotas comerciais; pela história da missão jesuítica na região; pelas implicações da lei de 1652 nas relações daquela sociedade. No *segundo*, inferi como a Companhia de Jesus e sua nova legislação indigenista de 1655 arquitetava a ordem colonial em termos raciais, negociando o interesse comum entre jesuítas e colonos: explorar o trabalho indígena, sem prejuízo da salvação de todos os envolvidos nesse processo violento de formação e manutenção da sociedade colonial amazônica. No *terceiro*, ponderei os impactos do funcionamento da colonização diante da depopulação indígena assim gerada e suas duas saídas: africanizar a região e ampliar o escopo territorial submetido à guerra de conquista.

Na *parte II*, busquei apresentar o lugar da Amazônia no Quinto Império arquitetado por Vieira como o Império português restaurado e reformado. No *quarto capítulo*, analisei no Sermão do Espírito Santo o lugar que estaria reservado na história a conversão da Amazônia. No *quinto*, expus como e por quais razões o Maranhão que deu origem à obra profética, durante a missão de Vieira lá, não era quase mencionado e, nos anos seguintes, passou a ser central no cumprimento da profecia do último império histórico. No *sexto e último capítulo*, articulei como a pacificação de Marajó e Ibiapaba, por meio da missão, redundaria na expulsão dos jesuítas da região, uma vez cumprido esse seu papel pacificador que serviria de instrumento no avanço do processo colonial.

Benedetto Croce notou que toda história é contemporânea. As páginas que se seguem expõem a atualidade espantosa da conquista da Amazônia, como a experiência missionária e o Vº Império do padre Antônio Vieira prefiguravam. Assim, talvez, como gostaria Benjamin, possamos abrir caminho para um verdadeiro Estado de exceção no qual necessidade se liberte da opressão e se conjugue com liberdade, dignidade e equidade.



Gravura de Carlo Grandi (1742) na qual ainda ressoava a articulação feita pela obra missionária do jesuíta na Amazônia entre o Império português, o Quinto Império da profecia (evocado pelas naus no horizonte da imagem e o gesto de Vieira), de um lado, e o papel da conversão indígena de outro. Biblioteca Nacional de Portugal, Lisboa (H.G. 1357 V.).

PARTE I
MISSÃO, GUERRA E ESCRAVIDÃO:
LEI E EXCEÇÃO NA CONQUISTA DO MARANHÃO
(1652-1656)

necessitas legem non habet
Decretum, Graciano.

É como se o direito contivesse uma fratura essencial
entre o estabelecimento da norma e sua aplicação e que,
em caso extremo,
só pudesse ser preenchida pelo estado de exceção,
ou seja,
criando-se uma área onde essa aplicação é suspensa,
mas onde a lei,
enquanto tal,
permanece em vigor.

Estado de exceção, Giorgio Agamben.

1. Situação do Estado do Maranhão e Grão-Pará

Integração da Amazônia e de sua missão no Império português

Situar a região da Amazônia no Império é, em parte, entender como as rotas, os ventos e correntes marítimas amarravam essa rede mercantil portuguesa em disputas e trocas permanentes com rivais europeus e povos nativos. A lógica das rotas era reveladora ainda do modo singular mediante o qual a Amazônia portuguesa, chamada então de Estado do Maranhão e Grão Pará, articulava-se ao Estado do Brasil, com o qual constituía o todo da América dita portuguesa. Em meados do século XVII, eram essas rotas marítimas, fluviais e terrestres, em oscilante expansão e retração, que definiam os limites moveáveis da soberania lusa percorridos pelos diversos agentes da colonização entre Lisboa e São Luís do Maranhão, ou entre os igarapés do Grão-Pará e os sertões da serra de Ibiapaba, entre os sertões e os litorais do Piauí e do Ceará.

Um desses agentes cruzava novamente o Atlântico após dez anos de serviços como orador na corte de João IV e diplomata da Restauração de Portugal na Europa. Conforme registraria em sua correspondência, em 22 de novembro de 1652, era ainda dia quando zarpou do Tejo a caravela que o levava na condição de missionário para o Maranhão. Na mesma jornada, pela noite, sua embarcação, com mais dois irmãos jesuítas, encontrou em alto mar cinco naus em comboio das quais quatro eram holandesas e apenas uma era portuguesa, todas rumando a Pernambuco, junto das quais navegaram por dez dias. Pela altura da ilha da Madeira, um sábado à tarde, avistaram três velas estranhas no horizonte. “Reconhecemos serem fragatas de pechilingues, muito pequenas e sem beque (...), mas muito bem velejadas, armadas e guarnecidas de gentes.”²⁹ Apesar da perseguição veloz e dos disparos, escaparam dos piratas holandeses graças à distância, à posição em relação aos ventos e à Providência, ao menos no entender do padre Antônio Vieira.

Na manhã seguinte, a tripulação da embarcação na qual estava Vieira decidiu se afastar do comboio pelo risco que envolvia um pequeno navio indefeso acompanhar outros, ainda que maiores, com pouca artilharia. No entanto, no cair dessa noite, segundo reportou ao

29 VIEIRA, Padre Antônio S. J. **CARTA 22/05/1653**. Obra completa do Padre Antônio Vieira: tomo I epistolografia, vol. I-V: / direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate; versão e anotação dos textos latinos José Carlos Lopes de Miranda. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 91.

provincial do Brasil, uma grande tempestade de três dias e três noites colocou os presentes quites com o sacramento da confissão e mais próximos das costas do Reino, inclusive pela má escolha na rota de separação dos navios mercantis encontrados na Madeira. Quando estavam na altura das Canárias, oito dias de calmarias mitigadas a remo dilataram a viagem. Passando assim pelas ilhas de Palma e de Lanzarote, ao lembrar-se de missionários martirizados ali por um corsário huguenote, em águas infestadas de outros mais, decidiram navegar para Cabo Verde. Na ilha de Santiago, cabeça das quase dez ilhas desse arquipélago, temeram as doenças que pareciam rondar o ermo no qual encontraram a vila da Praia, onde desembarcaram apenas dois dias após chegarem em 20 de dezembro. Permaneceram ali por quatro dias, oficiando missas e sacramentos na presença de sacerdotes advindos da população nativa, no espanto do padre, “negros como azeviche, mas tão compostos, tão autorizados, tão doutos, tão grandes músicos, tão discretos e morigerados que podem fazer inveja aos que lá vemos nas nossas catedrais”.³⁰ Partiram dali após uma tentativa de suborno de um marinheiro leal para simular um problema de vela e abandonar os missionários requisitados há muito pelas autoridades locais. Dali seguiu a nau até as calmarias do Equador na altura do cabo de São Roque no Rio Grande do Norte.³¹

Segundo as informações náuticas de que dispunha, o Maranhão distava mais de trezentas léguas desse ponto da costa do Brasil. Mas em apenas três dias, “com pouco pano” de vela içada,³² a caravela avistaria a cidade de São Luís do Maranhão, pois as correntes marítimas eram muito fortes e, assim como os ventos, eram favoráveis no sentido navegado. Porém, quem estava a bordo teve de esperar mais dois dias para chegar ao porto, uma vez que havia o risco iminente de naufrágio pelos muitos baixios alagados do litoral da ilha. Em 16 de janeiro, finalmente desembarcaram. Se compararmos esses quase dois meses de viagem, com a realizada pelos demais jesuítas da missão maranhense que haviam partido antes, em setembro, portanto dois meses antes da viagem descrita, apesar da ameaça de piratas turcos,³³ como notaria, “a viagem dos primeiros padres não foi de tantos dias, como a nossa, de

30 VIEIRA. A. **CARTA 25/12/1652**. *Op. cit.*, p.71

31 VIEIRA. A. **CARTA 22/05/1653**. *Op. cit.*, pp. 91-96.

32 Ibidem.

33 VIEIRA. A. **CARTA 14/11/1652**. *Op. cit.*, p. 66. Após uma quase rendição sofrida nas mãos de piratas turcos, duas fragatas francesas liberaram os jesuítas e depois escravizaram e venderam esses piratas turcos no Algarve.

maiores calmarias na Linha [do Equador], com menos perigos.”³⁴ A caravela viajava na pior monção do ano.

Outros ritmos e percalços ainda expressavam as rotas marítimas, fluviais e terrestres no sentido oposto ao dessa partida do Reino para o Maranhão, revelando a integração que havia então entre as duas jurisdições estatais que administravam a América portuguesa. Quando, em meados de 1659, o inaciano atendera à convocação das chefaturas indígenas locais para retomar a missão jesuíta na serra de Ibiapaba, no trecho de São Luís até a feitoria de Camucim no Ceará a viagem era praticamente inviável. Embora nela se tentasse a navegação noturna, com auxílio do empuxo das massas de ar que sopravam do continente para as planícies de água do Caribe, navegar com essas curtas e imprevisíveis inimigas costumava dar lugar ao recuo das distâncias percorridas, sem aviso, fosse pelos ventos, fosse pela imensa correnteza vinda da região da cidade do Cabo na África ou fosse ainda pelos muitos baixios no litoral. Segundo o testemunho do padre, a navegação até o Rio das Preguiças que levava cinquenta dias para arribar, recuou ao ponto de partida em apenas doze horas.

Não bastando as adversidades que a travessia atlântica impunha à integração colonial, a região amazônica apresentava ainda outros obstáculos naturais e humanos. Após o mar revolto até a foz do rio das Preguiças, nos conta Vieira, havia vinte e cinco léguas de puro areal, os Lençóis maranhenses, cuja travessia era um suplício para brancos, mestiços e negros da terra ou de África que a fizessem. Não somente pelo calor, pelas muitas e súbitas tempestades de areia, pelas nuvens de pernilongos quando chovia, mas também pela dificuldade de levar as pesadas canoas para a travessia dos catorze rios caudalosos e perigosos que o cortavam e, sobretudo, os mantimentos necessários e mesmo de consegui-los. Depois de quase a distância sofrida do Reino ao Maranhão, as provisões tendiam a ralear ou a findar a depender das bocas a alimentar. E, à “farinha de guerra”, biscoitos secos levados em sacos de vime e enrolados em folhas, quando havia, somava-se pouco peixe e algum caranguejo encontrado pelos indígenas, como os tremembés que participaram da expedição mencionada até a serra de Ibiapaba. A fome rondava sempre. Era companheira dessas entradas pelos sertões.

Ibiapaba significava, em tupi, “terra talhada”, cortada por quarenta léguas de extensão e alguns sentidos possíveis. Na verdade, ela era um conjunto de serras que despegava dos

34 VIEIRA. A. CARTA 22/05/1653. *Op. cit.*, p.97.

sertões do Camucim léguas adentro, em sentido norte e sul, e lembravam ondas negras, dada a coloração de suas rochas, com partes cobertas de vegetação e terra lavrável e partes descalvadas. A experiência colonial tendia a esgarçar a concepção geográfica europeia dominante de “zona tórrida”, a qual não comportava o frio boreal na região do Equador, séculos antes de Humboldt viajar aos Andes. Ali, relatava o missionário, “as noites (...) são frigidíssimas, que igualam os grandes frios do Norte, e só se podem passar com a fogueira sempre ao lado.”³⁵ Para além do clima, outras diferenças marcavam a Ibiapaba em relação à Amazônia. A serra dividia (e podia unir) por terra o Estado do Maranhão e Grão-Pará ao Estado do Brasil. Contudo, ela estava debaixo da soberania multiétnica de populações indígenas tapuias hostis aos portugueses até pelo menos a expulsão dos holandeses da região de Pernambuco em 1654. A serra era um obstáculo mais do que geográfico, indígena à colonização. Mas poderia se tornar um liame na colcha de retalhos que eram os territórios dispersos dos dois Estados da América portuguesa, sobretudo, se os portugueses passassem a contar com o consentimento da presença indígena que coalhava toda a região e, assim, impedia e subordinava a vontade colonial de transitá-la e dominá-la.

No quadrante ocidental do Estado, no Grão-Pará, a lógica de integração do Império era similar à dos confins do Maranhão com o Ceará. Era impossível navegar por mar de Belém até São Luís do Maranhão pelas mesmas razões geográficas repisadas – com o agravante do desague do Amazonas e demais rios que revolviam essas águas e provocavam as pororocas que tumultuavam a navegação de cabotagem. E o trânsito luso-americano pela região da desembocadura do Amazonas que facilitava o acesso a toda a bacia hidrográfica do rio era interceptado e controlado pelas também diversas nações tapuias conhecidas pela alcunha genérica de “Nheengaíbas”, gentes de fala ruim, na língua geral.³⁶ Essas sete nações radicadas na ilha de Marajó, como as que habitavam a Ibiapaba, não somente eram aliadas dos holandeses, como resistiram ao domínio ainda residual, costeiro e de enclave dos portugueses. Resistiram aos seus canhões, baionetas e cruces, por meio de uma guerra volante e invisível integrada a uma geografia insular marcada por um labirinto incontrolável de bosques, igarapés e uma ocupação dispersa da ilha que diluía os impactos dos assaltos portugueses a seus

35 VIEIRA, PADRE ANTÔNIO. RELAÇÃO DA MISSÃO DA SERRA DE IBIAPABA. **Obra completa do Padre Antônio Vieira: tomo IV, v. III**: Escritos sobre os índios/ direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate. São Paulo: Edições Loyola, 2016, p. 132.

36 VIEIRA, Padre Antônio S.J. **Cartas do Padre Antônio Vieira**. Coordenadas e anotadas por João Lúcio d’Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, v. 1, 1925, p. 534.

núcleos familiares.³⁷ A ilha de Marajó e a serra de Ibiapaba eram tampões tapuias à expansão portuguesa na Amazônia por meio dos seus mecanismos materiais da Missão. Ou pelo menos o foram até renegociarem pessoalmente, com o padre Vieira, na conjuntura de retração americana da presença holandesa.

A América portuguesa passou a ser administrativamente dividida entre o Estado do Brasil e o Estado do Maranhão e Grão-Pará em 1621. O primeiro abrangia as capitanias do nordeste (incluído o Ceará desde 1646), com sede em Salvador. Ao passo que o segundo, com o qual identificamos a Amazônia portuguesa, se estendia então do atual Piauí até o rio Amazonas e tinha sede em São Luís. A divisão dual dessa América se dera durante o reinado de Filipe III, sob a união das coroas de Portugal e Castela, para melhor guarnecer a inserção ibérica nessa região vascularizada pela presença dominante indígena, mas também pela disputa por desembocaduras costeiras entre ibéricos, franceses, holandeses e ingleses. Era preciso evitar novas experiências como a da França Equinocial iniciada em 1616. E o fundamento do sucesso ou do fracasso dessa permanência europeia frágil era negociar com as políticas nativas.

Como havia sucedido no Estado do Brasil e em toda a colonização da América, a partir dos primeiros missionários enviados pela ordem até meados do século XVII, o pluralismo missionário era a tônica da colonização. Assim, a Sociedade de Jesus sempre concorreu com outras ordens religiosas na missiões da região norte.³⁸ Franciscanos e carmelitas aportaram juntos dos inacianos na armada portuguesa que partiu de Pernambuco e conquistou a França Equinocial em 1615.³⁹ Mercedários chegariam em 1640.⁴⁰ A missão jesuíta buscava implantar-se no quinhão setentrional da América portuguesa desde 1607, enviada pelo provincial do Brasil Fernão Cardim.⁴¹ Seu fracasso até aquele momento devia-se à resistência tapuia na serra de Ibiapaba. Partindo por terra de Pernambuco para a serra, escoltado por sessenta indígenas, sem guarnição portuguesa, o padre Francisco Pinto foi morto pelos tocarijus diante dos olhos de Luiz Figueira, ainda noviço, salvo na ocasião por

37 VIEIRA, A. **CARTA 11/02/1660**. *Op. cit.*, p. 272.

38 Ver: CARDOSO, Alírio C. **Insubordinados, mas sempre devotos: poder local, acordos e conflitos no antigo Estado do Maranhão (1607-1653)**. Dissertação de mestrado, UNICAMP, 2002. Ver também: KIEMEN, M. **The Indian Policy of Portugal in the Amazon region**, 1614-1693. Washington, 1954.

39 LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Rio de Janeiro/Lisboa: Instituto Brasileiro do Livro/Portugália, 1945, t. III, p. 99. DIAS, Camila L. “Projetos de incorporação e política indigenista (1614-1693)”. In: *Op. cit.*, p. 49.

40 ARENZ, Karl-Heinz. **De l’Alzette à l’Amazonie: Jean-Philippe Bettendorff et les jésuites en Amazonie portugaise (1661-1693)**. Tese. Paris: Sorbonne IV, 2007, p. 66.

41 AZEVEDO, J. L. de. **História de Antônio Vieira**. SP: Alameda Casa Editorial, 2008, v. I, pp. 246-250.

conseguir se esconder e fugir a tempo. Mais tarde, ele retornaria para a nova tentativa de iniciar a missionação jesuíta na Amazônia em 1636, contando com o apoio da Coroa espanhola. Anos depois, ele seria morto pelos aruãs da ilha do Marajó, após um naufrágio induzido pela força das águas e dos ventos contra sua embarcação nos baixios do Pará.⁴² Desde então a Ibiapaba e o Marajó eram obstáculos à missão jesuíta e à colonização portuguesa na Amazônia.

Entre 1624 e 1638, apesar desses esforços iniciais jesuítas, ficou a cargo dos franciscanos da província de Santo Antônio a primazia da missionação no Estado do Maranhão. A tarefa desses frades era, antes de converter, aliar-se às nações indígenas de modo a incorporar à Igreja e ao Império suas riquezas, seus territórios e o trabalho de seus corpos para a conversão e a salvação de suas almas.⁴³ O padre Luiz Figueira estava em Madri, apelando pessoalmente a Filipe IV pela transferência da administração dos índios à Companhia de Jesus, quando Portugal retomava a sua autonomia com a subida da dinastia Bragança ao trono e as invasões holandesas, encasteladas na indústria açucareira de quase todo o Nordeste, estendiam-se ao Maranhão e ao Grão-Pará. Antes mesmo do início da primazia da Companhia na missão da Amazônia (desde 1622 no Maranhão e de 1636 no Grão-Pará), como apontou Camila Dias,⁴⁴ o padre Figueira já operava as tópicas que depois seriam retomadas por Vieira. O projeto missionário e indigenista deste último só pode ser devidamente compreendido à luz da tradição missionária que lhe antecedeu e que ele continuamente evocava em seus escritos. Havia sim uma dimensão martirológica que alimentava o fervor missionário católico mesmo em meio a regiões sabidamente hostis à presença europeia como eram as da serra de Ibiapaba e da ilha de Marajó. Os missionários concebiam o martírio, inspirado na crucificação de Jesus, como possibilidade permanente de imitarem Cristo, logo, serem salvos e, dessa maneira, oferecerem seu sangue como semente

42 Sobre essas primeiras tentativas missionárias jesuíticas malfadadas na Amazônia, ver desse mesmo autor: **Os Jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização**. Bosquejo histórico com vários documentos inéditos. Lisboa: Livraria Editora Tavares Cardoso & Irmão, 1901, pp. 39-44.

43 Os capuchinhos atuavam como ordem missionária em São Luís desde a invasão francesa em 1614, como atestam as conhecidas crônicas dos irmãos franceses Claude d'Abbeville e Yves d'Évreux. Ver: D'ABBEVILLE, Claude. **História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas**. Brasília: Senado Federal, 2008 [1614]. D'ÉVREUX, Yves. História das coisas mais memoráveis, ocorridas no Maranhão nos anos de 1613 e 1614. Rio de Janeiro: Batel/Fundação Darcy Ribeiro, 2009 [1615]. Embora isso fuja do escopo dessa pesquisa, seria elucidativo investigar como essa mesma ordem permaneceu no domínio colonial que passou pelas mãos de três Coroas em meio século e o que ela legou àquela que lhe seguiu no comando das Missões na região, embora na Restauração os franciscanos tenham perdido a sua primazia para os jesuítas.

44 Seguimos de perto, na identificação dessas tópicas, a dissertação de DIAS, C. L. *Op. cit.*, pp. 52-59.

de novas missões evangelizadoras a reproduzir esse mecanismo mental inscrito no próprio Cristianismo. Porém, a essa dimensão ideológica, associavam-se as orientações pragmáticas de como conduzir a Missão em meio à correlação de forças contraditórias que enfeixavam a colonização. Eram, portanto, as tópicas que possuíam esse papel eficaz de fornecer um norte, muito mais do que retórico, na ação missionária.

A análise feita por Dias dos escritos de três décadas de amadurecimento do projeto missionário de Luiz Figueira (1607-1637) cingiu ao menos sete *topos* que voltariam a dirigir parte substancial do projeto indigenista de Vieira dez anos depois, chaves também para a compreensão da conquista como fenômeno intercultural que aqui perseguimos.⁴⁵ O *primeiro* topos concernia à relação a ser estabelecida entre missionários e soldados na busca das alianças indígenas. Para Figueira, as tropas serviriam não à imposição militar sobre os nativos, mas sim para expulsar os inimigos europeus e defender-se de indígenas hostis à presença ibérica. Daí que, em *segundo* lugar, o trabalho missionário das ordens religiosas fosse mais importante do que a força das armas na conservação e aumento do Estado do Maranhão. Ele promovia as alianças com os nativos e, justamente por isso – depreende-se da metáfora das três torres que Figueira identificava com as três ordens então presentes na região – esse trabalho devia ser coordenado entre si pelo seu dirigente superior jesuíta. Isso para bem exercer sua função de fortaleza do Império na região, uma vez que essas alianças assim conseguidas possibilitavam, em *terceiro* lugar, que esses aliados indígenas servissem de contingente militar aos interesses portugueses, tal qual ocorreria contra os holandeses expulsos nos cercos do Maranhão em 1644. Disso que, em *quarto* lugar, os missionários não só civilizariam as nações avassaladas pela conversão nos aldeamentos, como impediriam o comércio de todas elas com estrangeiros em prejuízo dos súditos lusitanos. No entanto, as missões deveriam cumprir seu papel, em *quinto* lugar, tendo em vista a conversão indígena e não a expansão do Império que lhe seria consequência temporal. Inclusive, em *sexto* lugar, mais do que contingente militar, os nativos eram mão de obra indispensável à sobrevivência do Estado, a qual rapidamente era consumida, em *sétimo* lugar, pelos ditos cativeiros injustos perpetrados pelos colonos, a serem regulados pelo controle jesuíta e fiscalizados pelas autoridades coloniais seculares a serviço dele, bem como pelas demais instituições eclesiásticas coloniais imbuídas das diretrizes vindas da Companhia de Jesus. Em resumo, com essas sete tópicas, o padre Luiz Figueira apresentava uma síntese do papel jesuíta na

45 DIAS, C. L. Ibidem.

conquista e colonização da Amazônia. Essas tópicas se enraizavam, evidentemente, nas experiências de Manoel da Nóbrega no Estado do Brasil, como logo veremos. Além disso, ainda conforme Dias, elas buscavam refutar um projeto de colonização diverso no tratamento da relação com os índios no Estado do Maranhão. Representante desse outro projeto era o juiz que fundou a Câmara de São Luís, Simão Estácio da Silveira.⁴⁶ Ele expressava os interesses dos moradores que, ao invés de defenderem a manutenção de aldeamentos nos limites do Império, preferiam tratar com os índios pela via castelhana da *encomienda*, a qual garantia o apanágio leigo na administração da mão de obra indígena vista na fronteira como repositório permanente para a expansão de terras e a reposição e aumento de braços. O padre Vieira herdaria esse cenário polarizado entre os distintos projetos coloniais gestados na administração da mão de obra indígena.

Não havia paridade entre ambos os Estados da América portuguesa, ao menos não no que dizia respeito às hierarquias da Companhia que centralizava em Salvador seu principal representante nos domínios portugueses, ou seja, o provincial da ordem. A lógica de financiamento da Missão também reforçava materialmente essa subordinação decisória do Estado do Maranhão em relação à Província jesuíta no Estado do Brasil. Em carta ao Provincial do Brasil,⁴⁷ Vieira expunha a seu superior as fontes de financiamento para a fundação e manutenção da missão amazônica. Da Coroa, a provisão inicial foi doar 350 mil réis extraídos da metade dos dízimos e do contrato de tabaco de Salvador. Mas como essa última fonte era demorada e incerta, Vieira solicitava ao provincial que a outra metade do financiamento régio viesse do dízimo do Rio de Janeiro. Construía-se dessa maneira a subordinação territorial do Estado do Maranhão ao Estado do Brasil. Fundadas as missões em cada uma das três capitanias em que se dividia o Estado do Maranhão (Gurupá, na boca do rio Xingu, Pará e Maranhão), elas deveriam ser sustentadas pelos índios de um aldeamento exclusivo de cada capitania e doze missionários. Ademais, deveriam contar com o ordenado integral de Vieira, de cinquenta mil réis, assim como cotas de açúcar enviadas dos colégios jesuítas de Salvador e do Rio, em troca de víveres produzidos no Maranhão, onde havia ainda escravos e vacas no colégio de São Luís. Se isso não bastasse, não só o rei daria outra contribuição, como as esmolas locais e a renda da impressão dos seus sermões também

46 SILVEIRA, S. E. da. **Relação Sumária das Cousas do Maranhão: Dirigida aos pobres deste Reino de Portugal**. Fortaleza: Instituto do Ceará, 1905 [1624], pp. 122-154.

47 VIEIRA, A. **CARTA 14/11/1652**. *Op. cit.*, pp. 56-66.

aportariam mais recursos no sustento das missões. A colonização de um estado servia de cordão umbilical na gestação desigual do outro na expansão da América portuguesa.

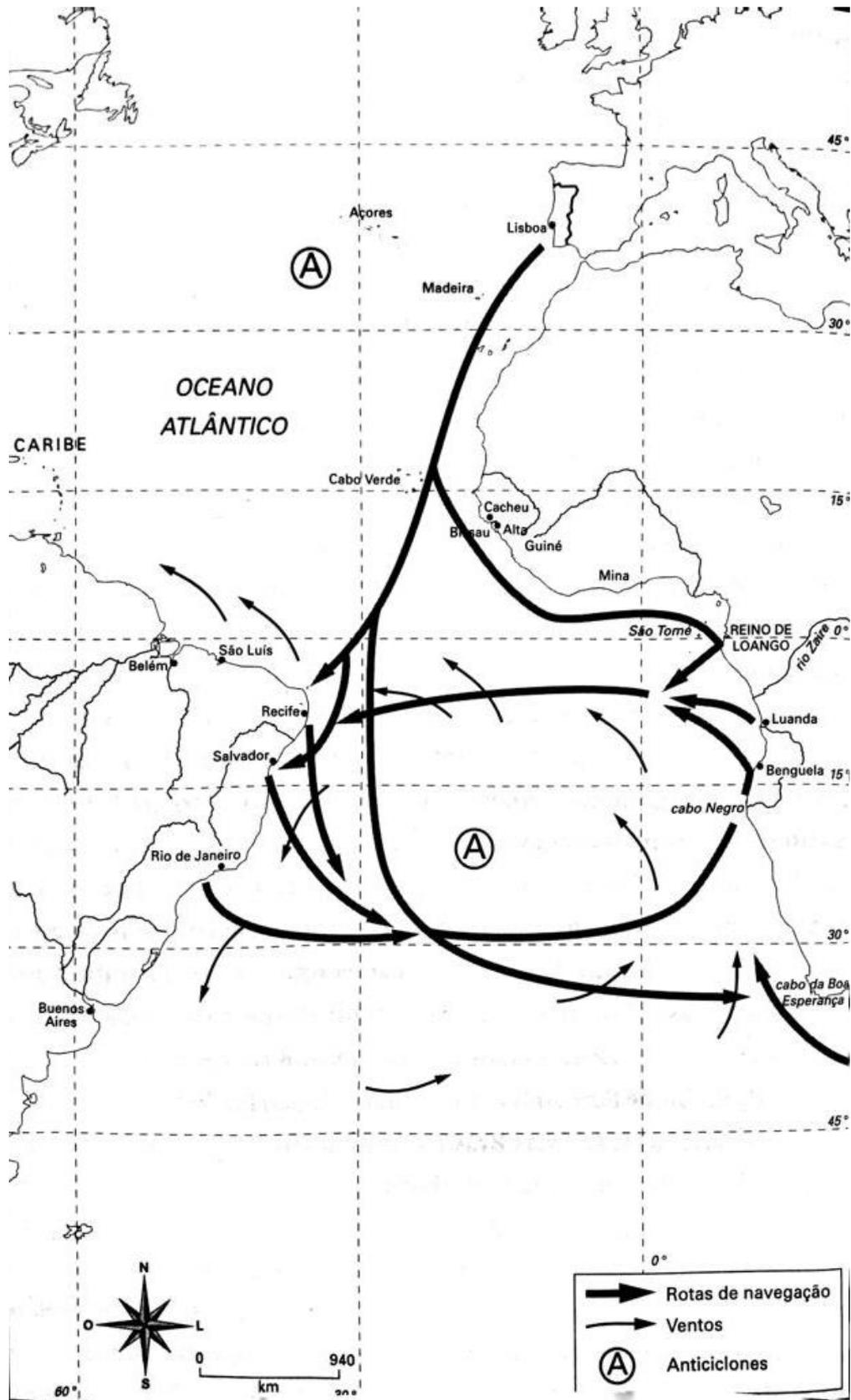
Tal qual Figueira em 1639, o padre Vieira seria nomeado superior e visitador da Missão do Maranhão em 1652 em Lisboa por meio de uma missiva do rei.⁴⁸ Mas, além de superior, ser visitador lhe dava também a prerrogativa de se tornar o principal fiscal da política indigenista aplicada no Império. Contudo, como indicia o epistolário de Vieira, essa grande autonomia sempre implicou, em algum grau, na necessidade de apoio e negociação com outras autoridades coloniais, como visto no caso da referida carta ao provincial do Brasil na solicitação de medidas e de recursos para a Missão. Essa necessidade de triangulação era moeda corrente na sobreposição de jurisdições característica da administração dos territórios portugueses em escala global. Embora tencionasse “tratar da Missão em forma e seguindo os desígnios do Padre Luiz Figueira”,⁴⁹ de início, porém, Vieira recusou a função existente de Pai dos Cristãos que seu antecessor havia instituído. Ela implicaria representar os índios nos conflitos contra os moradores e ele desejava se livrar “deste cuidado, como também de ser repartidor dos índios”. A intenção do jesuíta era conciliadora. No seu entender, era preciso “arrancar esta pedra de escândalo dos ânimos portugueses, e a não falar dos índios mais que no confessional”, de modo que os moradores “acabarão de entender a verdade do zelo que nos leva, e desenganar-se quão errado é o conceito que têm de nós, em cuidarem que queremos mais os índios que suas almas.”⁵⁰ Seria Vieira defensor da liberdade dos índios contra os interesses dos moradores do Maranhão? Esta não nos parece a formulação mais proveitosa para compreendermos o papel da Companhia de Jesus e de Vieira na formação da sociedade colonial. Mais importante do que a memória histórica a respeito desse padre ou dessa ordem será situar a relação entre missão e política indigenista no projeto colonial defendido por Vieira para o Maranhão, notando o nexo entre guerra, expansão colonial e recrutamento de mão de obra indígena nesse processo. Em resumo, devemos examinar qual o papel da legislação indigenista na reprodução da sociedade colonial portuguesa na Amazônia.

48 JOÃO IV. **CARTA 21/10/1652**. Obra completa do Padre António Vieira: tomo IV, v. III: Escritos sobre os índios/ direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate. São Paulo: Edições Loyola, 2016, p. 289. O que equivalia, segundo Karl-Heinz Arenz, ser um representante plenipotenciário do preposto geral da ordem em Roma. Ver: ARENZ, Karl-Heinz. *Op. cit.*, p. 74.

49 VIEIRA, A. **CARTA 14/11/1652**. *Op. cit.*, p. 57.

50 Idem, p. 64. Bem diversa dessa postura conciliadora, vista nessa correspondência, é a interpretação sustentada por Ronaldo Vainfas, para quem o jesuíta “ficou conhecido como Paiacú – Pai Grande”, porque “fez jus ao título ao enfrentar os colonos sem nenhuma tolerância” no que dizia respeito à defesa da liberdade indígena. Ver: VAINFAS, Ronaldo. **Antônio Vieira: Jesuíta do rei**. São Paulo: Cia. das Letras, 2011, p. 199.

ROTAS DE NAVEGAÇÃO NO ATLÂNTICO SUL



In: ALENCASTRO, Luiz Felipe de. O trato dos viventes. São Paulo, Cia. das Letras, p. 62.

Um Estado de necessidade fora da lei: antagonismo e negociação

Como sintetizou Beatriz Perrone-Moisés, a legislação indigenista colonial da Coroa portuguesa tem sido unanimemente qualificada como “contraditória, hipócrita e oscilante”.⁵¹ Questionando os limites dessa interpretação cujo fundamento é reduzir o corpus legal indigenista a mero reflexo das disputas nos campos político-econômico entre colonos e jesuítas, essa antropóloga defende “resgatar o aspecto jurídico da colonização”, de modo que se perceba o fundamento legal continuamente repostado em toda a história dessa legislação. Como ela mesma salienta:

O sistema jurídico é um dos fundamentos das ações dos homens. As ideias nele contidas são muito mais do que mera retórica destinada a permitir a realização da vontade de um grupo ou outro grupo político. Nos momentos críticos, em que as leis são discutidas, colonos e jesuítas recorrem a princípios comuns, pertencentes a uma mesma tradição jurídica.⁵²

Para a historiografia que desde o século XIX tem rotulado essa legislação de “contraditória, hipócrita e oscilante”, continua Perrone-Moisés, isso se sustentaria porque esta última ora declarava a liberdade indígena com restrições em alguns casos, ora declarava a abolição irrestrita e em seguida restaurava o cativeiro dos índios em casos específicos. Para a pesquisadora, o problema dessa interpretação radicaria em introjetar na categoria de “índios” uma falsa unidade identificável com todos os nativos dos territórios coloniais luso-americanos e em suas fronteiras movediças. Quando a aplicação dessa legislação sempre operou uma distinção crucial no momento de concebê-la: aquela entre os nativos aliados e os nativos inimigos. Assim ela adjetivará essa categoria vaga para explicitar a divisão que subjazia a essa

51 PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Índios livres e índios escravos: Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XV a XVIII), In: *CARNEIRO DA CUNHA*. (org.), **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 2009 [1992], pp. 115-132. Da mesma autora, conferir o texto introdutório mais recente de sua relevante compilação: **Documentos de legislação indigenista colonial: Parte 1 (1500-1700)** [livro eletrônico]. São Paulo: Centro de Estudos Ameríndios, 2021, pp. 1-31. Esse último texto, a meu ver, em especial, apresenta dois desdobramentos mais recentes. O primeiro, o *modus operandi* da colonização com relação às terras indígenas, com a flagrante contradição entre uma reafirmação jurídica da legitimidade dessa posse e o modo como a fabricação de terras devolutas, geradas pelo deslocamento dos indígenas provocados pela catequese, eram apropriadas pelo processo de colonização. O segundo, uma recusa a que se pense a lógica da legislação indigenista colonial como racista, uma vez que operava a escravização com base na distinção de indígenas amigos e inimigos: um ponto que pretendemos criticar nas páginas a seguir na articulação dessa legislação com as práticas da sociedade colonial luso-americana. No âmbito desse debate, agradeço a abertura e generosidade da professora Perrone-Moisés em nos apresentar suas ideias no grupo de pesquisa LABORÍNDIO, coordenado pelo professor Carlos Zeron, bem como os comentários e críticas da professora Camila Dias sobre a interpretação da primeira autora aqui referida acerca da legislação indigenista colonial.

52 Idem, p. 116.

legislação: “nesse sentido, pode-se seguir uma linha de política indigenista que se aplica aos índios aldeados e aliados e outra, relativa aos inimigos, cujos princípios se mantêm ao longo da colonização.”⁵³

Entretanto, Perrone-Moisés hesita quando estava por cravar o fundamento jurídico último da escravização ou da liberdade dos índios. Ora afirmando que “se o aldeamento é a realização do projeto colonial, a guerra é, ao contrário, sua negação”,⁵⁴ ora afirmando que “tudo leva a crer que muitos desses inimigos foram construídos pelos colonizadores cobiçosos de obter braços escravos para suas fazendas e indústrias.”⁵⁵ Afinal, a guerra seria negação ou condição do projeto colonial? Sem nomear essa linha vermelha, visando discernir o contorno mais amplo dos polos e não o seu liame de contato, ela tangenciará: “é também preciso considerar que a existência de duas linhas de política indigenista está provavelmente relacionada às duas reações básicas à dominação colonial portuguesa: a aceitação do sistema ou a resistência.”⁵⁶ Devemos ir além dessa divisão importante sustentada por Perrone-Moisés ao qualificar a continuidade da lógica jurídica presente no corpus legal indigenista de decisivo enraizamento missionário jesuíta no caso português. É preciso explicitá-la melhor. Em uma sentença, diremos: a linha vermelha entre a liberdade e o cativo dos índios, na legislação portuguesa, seria a guerra colonial – guerra de conquista e colonização de uma sociedade conflagrada pelo cimento da violência da escravização dos negros da terra e de África.⁵⁷ A

53 Idem, p. 117.

54 Idem, pp. 124-125.

55 Ibidem.

56 Idem, p. 159. Há que se salientar o caráter problemático dessa interpretação de Perrone-Moisés de que ameríndios aliados da colonização portuguesa gozariam da liberdade, ao passo que os ameríndios resistentes a ela sofreriam escravização. Parece-nos evidente que mesmo os ameríndios aliados, aldeados ou resgatados costumavam sofrer o mesmo destino dos inimigos da colonização portuguesa. As figuras jurídicas da escravidão de condição que Vieira inclui na lei de 1655 ou a administração particular praticada pelos moradores paulistas são somente alguns dos incontáveis exemplos constantes na documentação colonial da impossibilidade dessa identificação perfeita entre amizade e liberdade, embora a legislação indigenista pudesse e fosse utilizada como recurso para estabelecer alianças com povos indígenas no limiar do Império português, como veremos no estudo do caso da lei de 1655. Há que se considerar sempre que a realidade colonial ultrapassava a legislação que procurava acomodá-la *a posteriori*. Em outras palavras, a legislação indigenista buscava promover a pacificação dos povos indígenas que a guerra colonial por corpos, territórios e recursos negaria em seguida. Portanto, pacificação e guerra são momentos inscritos no bojo de um mesmo processo de colonização. Eis sua unidade.

57 Como apontará nesse sentido Achille Mbembe sobre as guerras coloniais como expressão da Necropolítica: “A paz não constitui necessariamente a consequência natural de uma guerra colonial. De fato, a distinção entre guerra e paz não é pertinente. As guerras coloniais são concebidas como a expressão de uma hostilidade absoluta que coloca o conquistador em face de um inimigo absoluto. Todas as manifestações de guerra e hostilidade marginalizadas pelo imaginário legal europeu [pós-Westfália] encontraram a ocasião para reemergir nas colônias. Aqui, a ficção de uma distinção entre os ‘fins da guerra’ e os ‘meios da guerra’ entra em colapso; assim como a ficção de que a guerra funciona como um enfrentamento submetido a regras, em oposição ao puro massacre sem risco ou justificativa instrumental.” In: **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção e política da morte**. São Paulo: N-1 edições, 2018, pp. 36-7. Grifos nossos. No trecho anterior, o filósofo

política da inimizade pela guerra de conquista contra o gentio, em suas diversas modalidades, era um dos principais meios de expansão dos interesses coloniais, os quais não se esgotavam no grupo dos “moradores”, pois também os missionários participaram ativamente dessa rapina colonial, uma vez que integravam não somente expedições de recrutamento forçado indígena, mas também defendiam ou se nutriam da exploração do braço dos índios, inclusive, por meio de sua escravização.⁵⁸ É indispensável buscarmos contornar as armadilhas que preparava a retórica inaciana quando o assunto fosse a liberdade indígena.

O padre Vieira desembarcou na praia do centro de São Luís em 16 de janeiro de 1653. A ilha contava então com seiscentas famílias e muitas casas rústicas cobertas de palha que se enfileiravam nas margens das ribeiras Coty e Bacanga na mesma península ocidental onde os franceses haviam se instalado anos antes.⁵⁹ Ao encontrar-se com os irmãos de ordem que já haviam chegado poucos meses antes, o jesuíta se inseria em uma atmosfera social polarizada por facções rivais de um projeto colonial em comum cujos polos eram encabeçados por colonos representados na Câmara municipal e pela Sociedade de Jesus. A pedido dos padres

camaronês assume que o direito de guerra europeu, a partir de 1648, seria constituído pela dualidade entre a normatividade da guerra na Europa e a anomia dela no mundo colonial. Contra esse dualismo, em nosso caso de estudo, defenderemos que a política indigenista da missão jesuíta liderada por Vieira no Maranhão tendeu a regular o espaço legítimo do exercício contínuo da guerra colonial de conquista e, no limite, a própria colonização na região amazônica, na medida em que a missão jesuíta logrou o que as armas dos moradores não haviam conseguido, mesmo após sucessivas tentativas na ilha de Marajó e na serra de Ibiapaba. Portanto, buscamos ver no mundo colonial não o “puro massacre sem risco ou justificativa” de falava Mbembe, mas as zonas nas quais a soberania da Coroa exercida pela Companhia se justificava, embora variasse em função do espaço onde era desempenhado (se na vila, no aldeamento ou nos sertões) e do grupo sobre o qual era exercido (se sobre colonos, aldeados ou indígenas autônomos). Afinal, como veremos adiante, seria o espaço colonial o espaço de uma soberania plural. Assim, ainda que os moradores violassem sistematicamente essa normatização da guerra, apresando mesmo aliados em nome de sua dita extrema necessidade, aproveitavam-se dela uma vez que a decisão da legítima guerra e da legítima paz pela Coroa e seus representantes jesuítas fiava um equilíbrio colonial tenso com as populações indígenas sobre as quais ela mesma não tinha soberania. Em outras palavras, sem essa regulação, dificilmente a colonização portuguesa conseguiria o tão desejado e repetido “aumento e a conservação do Estado do Maranhão” de que a documentação de moradores e missionários era povoada, como veremos ao longo desse capítulo.

58 Perrone-Moisés reforçaria o mito colonial jesuíta (e, no limite, constante em toda a Igreja colonial católica) de que essa ordem religiosa defenderia a liberdade indígena, ou seja, como se ela não fosse parte da rapina colonial dos colonos e como se houvesse dualidade de interesses fundamentais entre jesuítas e moradores. Notamos isso na seguinte passagem: “Os missionários, principalmente jesuítas, defendiam a liberdade dos índios, mas eram acusados pelos colonos de quererem apenas garantir seu controle absoluto sobre a mão de obra indígena e impedi-los de utilizá-la para permitir o florescimento da colônia.” Idem, p. 116. A respeito dos usos que fazemos dos conceitos de “colonizadores”, “colonos” e “colonizados”, algumas passagens de Ilmar Rohloff de Mattos são bastante elucidativas: “O colono está obrigado ao cumprimento do monopólio que distingue o colonizador; o colonizador, por seu turno, está obrigado a resguardar o monopólio do proprietário (...). Talvez não seja difícil perceber que se colonizadores e colonos aparecem com detentores do monopólio, é porque existem aqueles que, no processo de colonização, sofrem a exclusão que a existência do monopólio supõe. A estes excluídos denominaremos colonizados”. Para uma distinção mais precisa acerca dessas diferenças, ver a explicitação de sua metáfora da “moeda colonial” em: MATTOS, Ilmar Rohloff de. **O tempo saquarema**. São Paulo: Hucitec, 1987, pp. 18-33.

59 AZEVEDO, J. L. de. *Op. cit.*, p. 250.

da Companhia, com quem haviam feito a travessia atlântica, os dois capitães-mores do Maranhão e do Grão-Pará esperaram pela vinda do superior das missões para publicarem a provisão régia que declarava a libertação incondicional de todos os índios cativos. A identificação feita entre a publicação da lei e o retorno da Companhia ao Estado do Maranhão serviu de estopim para insurgir os colonos contra a presença da ordem religiosa.

Em sua primeira carta maranhense a dom Teodósio, seu pupilo e príncipe herdeiro do trono, Vieira reportava a cisão existente entre os jesuítas e as demais ordens e instituições seculares da Igreja no Estado:

Ainda que haja outras Religiões, só a esta parece que Deus deu a graça de aproveitar aos próximos. O desamparo e necessidade espiritual que aqui se padece é verdadeiramente extrema; porque os gentios e os cristãos todos vivem quase em igual cegueira por falta de cultura e por falta de doutrina, não havendo quem catequize nem administre sacramentos; havendo porém quem cative e tirenize, e o que é pior, quem o aprove: com o que portugueses e índios se vão ao Inferno.⁶⁰

Longe de ser contrário ao cativo indígena, o enviado do rei condenava os casos de escravização que se opunham à consciência cristã, casos previstos na tradição jurídica seguida pela Coroa portuguesa, a qual governava um Reino católico, o qual, ao menos no entender do padre, deveria saber unir a exploração do trabalho indígena à salvação de cada súdito do Império.

Pelo que indicia a correspondência posterior de Vieira, a Câmara de São Luís, representante dos interesses dos moradores da cabeça do Estado, articulada a seu corpo no Grão-Pará, pressionou os jesuítas com ameaças para assinarem a suspensão da lei de libertação indígena irrestrita de 1652. Mas, “em nome de todos os religiosos deste Estado, no qual número entramos também nós os da Companhia”, ele respondeu ao capitão-mor e governador do Maranhão Baltasar de Sousa Pereira, em uma nova missiva na qual tomava partido, manifestando sua primeira posição pública a respeito de como proceder com a lei que recolocou o antagonismo de jesuítas, moradores e demais ordens.⁶¹

De um lado, Vieira defendia que não se deveria cometer ou perseverar em pecado mortal qualquer que fosse o interesse temporal em questão, mesmo que isso implicasse na perda do Estado, do reino e de todo o mundo. De outro, avaliava que a aplicação total da lei afetaria a cidade e o Estado, uma vez que a conservação e o aumento deles dependeriam do

60 VIEIRA. A. **CARTA 25/01/1653**. *Op. cit.*, p. 75.

61 VIEIRA. A. **CARTA 31/01/1653**. *Op. cit.*, p. 77-9.

trabalho dos índios. Assim, para conciliar as consciências dos moradores do Estado com os interesses e inconvenientes temporais dele, Vieira propunha, nos seus dizeres, uma “restituição do passado” e um “remédio do futuro”.⁶² A reparação do passado seria feita pela preservação em cativeiro dos justamente cativos, pela libertação dos sabidamente livres, solicitando restituição do preço pago a quem os vendeu indevidamente e pagando salários atrasados que eram devidos aos índios escravizados, para, por fim, pelo exame dos casos duvidosos, procederem do modo dos dois anteriores, mas cuja persistência de dúvida deveria implicar na libertação desses índios. Com a primeira providência orientada, era *per se* difícil de sustentar a propalada defesa da liberdade dos índios pelos jesuítas, contra a sua escravização perpetrada pelos moradores, embora o recorte enviesado das duas subsequentes medidas possam pretender ser representativas dessa suposta defesa jesuíta. Contudo, a solução vindoura não deixa qualquer margem à dúvida para a unicidade escravista do colonialismo português representado por Vieira e, como ele dizia, sua “Religião”. A solução futura deveria ser dividida em quatro medidas: 1) promover resgates, 2) traficar escravizados negros, 3) aldear e repartir os índios libertos, pagando-lhes salários e 4) entradas e descimentos pelos sertões. A primeira, deveria ser concedida em licença por Sua Majestade “para se fazerem legítimos resgates no sertão, os quais não há dúvida que são lícitos, sendo feitos os escravos conforme as mais seguras regras do direito, e muito convenientes ao bem espiritual das mesmas almas dos índios”⁶³. A segunda delas, também o rei deveria conceder mercê a algum mercador que trouxesse “para este Estado alguns navios de escravos de Angola”. A terceira, repartindo os índios de modo que não retornassem aos seus antigos escravizadores. A última, “feita toda a paz possível com os sertões”, para convencer os índios a se aldearem como já feito. O jesuíta arrematava sua carta, observadas suas orientações ao passado e ao futuro, que o governador podia “em consciência suspender a execução da dita ordem em tudo o mais”.⁶⁴

Foi segundo esse espírito conciliador que Vieira deixou o Colégio de Nossa Senhora da Luz para subir ao púlpito e pregar pela primeira vez no Maranhão, em 2 de março de 1653, no Sermão da Primeira Dominga da Quaresma.⁶⁵ Essa peça teológico-retórico-política foi

62 Ibidem.

63 Ibidem.

64 Ibidem.

65 Para analisar os sermões de Vieira, segundo Pécora, é preciso situá-los no ano litúrgico, no evangelho do dia e nas circunstâncias da pregação, em busca da “unidade teológico-retórico-política” que os organizou. PÉCORA, Alcir. Para ler Vieira: as 3 pontas das analogias nos sermões. Floema (UESB), Vitória da Conquista - BA, v. 1, n.1, p. 29-36, 2005. PÉCORA, Alcir. **Teatro do Sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos**

arquitetada em torno das três tentações de Jesus nos seus quarenta dias e noites jejuando no deserto – o que lhe deu o nome de “Sermão das Tentações”.⁶⁶ A *primeira* de suas seis partes enuncia o mote da prédica. Dizendo-se preocupado com a duração de apenas uma hora do sermão, Vieira centra-se, pelo menos nesse primeiro momento, na terceira das três tentações (a do mundo pela alma de Jesus) e tece a *segunda* parte a partir da analogia de que no Maranhão se comprava almas por índios:

No Maranhão basta acenar o Diabo com um tupajar de pindoba, e dois tapuias; e logo está adorado com ambos os joelhos (...). Oh que feira tão barata! Negro por alma; e mais negra ela que ele! Esse negro será teu escravo esses poucos dias que viver: e tua alma será minha escrava por toda a eternidade.⁶⁷

Em prol da “salvação da alma e do remédio da vida”, na *terceira* parte do sermão Vieira apresenta o jejum que ele dizia Deus querer dos moradores daquele Estado naquela Quaresma: que soltassem as ataduras da injustiça e que deixassem ir livres os índios que tivessem cativos e oprimidos, pois padeciam e padeceriam as pragas do faraó quando não soltou os hebreus injustamente escravizados. Os invasores holandeses em 1641, as bexigas, a fome e a infertilidade daquelas terras seriam apenas os primeiros sinais das condenações maiores vindouras. Era pecado mortal cativar homens livres e todos no Maranhão o faziam.

Na *quarta* parte do sermão, Vieira passa a mimetizar a fala revoltada dos moradores reagindo à sua condenação de consciência até ali, usando da mesma passagem citada da Bíblia. Afinal, viver-se-ia sem reinos, mas não sem pão, sendo a primeira tentação mais severa do que a terceira e disso padeceria todo o Estado do Maranhão. “Este povo, esta república, este estado, não se pode sustentar sem índios.” Vieira passa então a tratar no sermão do cerne da argumentação dos colonos na justificativa da Conquista material na Amazônia – e em outras regiões na América portuguesa cuja base de subsistência era a exploração do trabalho dos índios. Isto é, de que o *Estado de necessidade* não possibilitava

sermões de Antônio Vieira. São Paulo: Edusp; Campinas: Ed. Unicamp, 1994. Como documentos historiográficos, Silvério Lima aponta que os sermões devem ser lidos a partir da historicidade de suas edições. Por um lado, distinguindo como o momento de sua publicação (entre as décadas de 1670 e 1690) impactou na edição e na recepção da obra e, por outro, considerando o contexto de enunciação original. LIMA, Luís Filipe Silvério. “**Ainda ressuscitados são cadáveres**”: os Sermões de Vieira enquanto fonte para o historiador. *Revista Portuguesa de Ciência das Religiões*, v. VII pp. 141-158, 2008.

⁶⁶ Isto é, o Diabo desafiar-lhe a transformar pedras em pães, o Diabo incitar-lhe a se jogar do pináculo da torre mais alta do Templo de Jerusalém e o Diabo exigir-lhe adoração em troca de todos os reinos do mundo **Bíblia de Jerusalém**. Mateus, capítulo 4, versículos 1-11. São Paulo: Paulus, 2016, pp. 1708-1709.

⁶⁷ VIEIRA, Padre Antônio S. J. **Sermão da Primeira Domingo da Quaresma.** *Op. cit.*, pp. 473-4.

que nenhuma lei regulasse a exploração da mão de obra indígena que lhe remediava. Após opor na homilia *necessidade e consciência*, ainda que em defesa da primazia desta sobre aquela, o padre apresentará a mediação possível entre uma e outra para conciliar ambas.⁶⁸ Vieira buscava assim conciliar a escravização indígena à salvação de senhores e escravizados. Ele prometia aliar a conveniência temporal do Estado à consciência espiritual pregada pela Igreja da contrarreforma:

Direis que os vossos chamados escravos são vossos pés e mãos; e também podereis dizer que os amais muito, porque os criastes como filhos e porque vos criam os vossos (...). Estudei o ponto com toda a diligência, e com todo o afeto; e seguindo as opiniões mais largas e mais favoráveis, venho a reduzir as cousas a estado que entendo que com muito pouca perda temporal se podem segurar as consciências de todos os moradores deste estado, e com muito grandes interesses podem melhorar suas conveniências para o futuro. Dai-me atenção (...). De sorte que nesta forma todos os índios neste estado servirão aos portugueses.⁶⁹

68 VIEIRA, Padre Antônio S. J.. Idem, p. 479.

69 VIEIRA, Padre Antônio S. J. **Sermão da Primeira Domingo da Quaresma**. Essencial Padre Antônio Vieira. Organização e introdução de Alfredo Bosi. São Paulo: *Penguin Classics* Companhia das Letras, 2011, pp. 479-482. Diante dessas mesmas linhas, mais uma vez Vainfas defenderá: “Pura retórica. Na verdade, Vieira estava decidido a extinguir a escravidão dos índios no Maranhão em favor da obra missionária, desde que fora indicado para dirigir as missões na região.” Ver: VAINFAS, Ronaldo. *Op. cit.*, p. 201-202. Esse entendimento de Vainfas acerca do suposto papel de Vieira e da Companhia de Jesus em prol da defesa irrestrita da liberdade indígena, corrente na historiografia sobre o conflito entre moradores e jesuítas na administração da mão de obra ameríndia, não se sustenta empiricamente. Ela apenas confunde a distinção que então se fazia nessa ordem religiosa entre boa e má escravização, segundo a eficácia ou não da catequese à qual ela deveria estar associada, com uma defesa da liberdade indígena *tout court* como rejeitamos em nossa exposição acima. Essa mesma crença de que o jesuíta era um ardoroso defensor dos índios estaria presente na leitura feita por Luiz Felipe de Alencastro, com o acréscimo de que a liberdade indígena (a qual nunca significava ausência de exploração do trabalho na situação colonial) seria sustentada pela escravização africana, como analisaremos mais adiante: “O conflito entre o produtivismo mercantil dos colonos e a evangelização”, o qual, ao contrário do autor acreditamos que se conjugava e não excluía, “- ou melhor, a ‘exploração caritativa’, segundo a expressão de Meillassoux – dos indígenas exercida pelo clero será apaziguado pelo tráfico negreiro. Dois dos mais resolutos defensores dos índios, o dominicano espanhol Las Casas, no século XVI, e o jesuíta luso-brasílico Antônio Vieira, no século XVII, propõem às suas respectivas Coroas o recurso ao trato negreiro a fim de que o escravo africano libertasse os índios da servidão imposta pelos moradores.” Ainda que em outra parte esse historiador visse na documentação missionária de Vieira que o padre anuía com o cativo indígena para evitar acirrar o conflito com os moradores: “Malgrado seu engajamento de corpo inteiro na defesa da liberdade dos índios, Vieira previne o provincial do Brasil sobre os cuidados acerca da confissão dos moradores. Reunidos em São Luís do Maranhão, os inicianos haviam explicitado a pergunta mais premente da Amazônia portuguesa, império da escravidão indígena: ‘que obrigação tínhamos os confessores acerca do pecado, como habitual, em que viviam todos estes [moradores] com os cativos dos índios que pela maior parte se presumem injustos?’. Sob a ameaça do colonato os jesuítas decidiram que carecia tergiversar. Pondo em prática a doutrina probabilista iniciano – alvo naquela altura da crítica arrasadora de Pascal, como se verá em seguida -, Vieira responde: ‘resolveu-se que, a quem não confessasse deste pecado [de escravização de índios], não tínhamos obrigação de lhes falar nele’.” In: ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *Op. cit.*, pp. 37; 166.

Nessa prédica paternalista, ele apresentará seu projeto indigenista com dois acréscimos em relação ao programa exposto na sua carta ao governador Baltasar de Sousa Pereira.⁷⁰ Primeiro, ao detalhar quem seriam juízes na definição dos cativeiros justos e injustos (as autoridades civis e eclesiásticas: o governador, o ouvidor-geral, o vigário do Maranhão ou do Pará e os prelados carmelita, mercedário, franciscano e jesuíta). Segundo, o tempo de serviço de “ametade do tempo de sua vida” e o valor da remuneração dos índios injustamente cativos, posteriormente repartidos, em duas varas de pano de algodão mensais, o que equivalia a dois tostões ou sete réis de cobre diários. Arrematava Vieira nesse sermão das Tentações, entremeando argumentos de consciência cristã ao frio interesse mercantil:

Não é melhor ter dous escravos, que vos vivam vinte anos, que ter quatro, que vos morram ao segundo? (...) Não há mais cruel tirano do que a pobreza e a necessidade; e padecer às mãos desse tirano, por não ofender a Deus, também é ser mártir, diz Santo Agostinho. Nada disto há de ser necessário, como já vos tenho dito (...).⁷¹

A justificativa da necessidade na colônia era uma legitimação para a exceção,⁷² uma autodispensa do cumprimento da legislação indigenista vigente para submeter índios ao

70 VIEIRA, Padre Antônio S. J. Sermão da Primeira Dominga da Quaresma. *Op. cit.*, p. 482.

71 *Ibidem*, pp. 486-7.

72 Giorgio Agamben definiu a exceção como “limite” na “intersecção”, na “terra de ninguém” entre a política, ou o fato político e o jurídico, ou direito público, uma “fratura essencial entre as normas e sua aplicação. AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004. pp. 11-13. Acerca desse conceito de “Estado de exceção”, central na escrita desse capítulo, ver: SCHMITT, Carl. **Politische Theologie**. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. Berlin: Dunker & Humblot, 2015 [1922]. Parece-me importante pontuar duas considerações: uma sobre o autor e outra sobre o conceito cunhado por ele. *Primeira*, esse último texto foi publicado mais de dez anos antes da ascensão nazista e que ele seja mais bem pensado como uma resposta à crise do liberalismo na República de Weimar diante da Revolução e da Contrarrevolução alemãs. Logo, ele não deve ser lido como um manifesto em prol do nazismo, em que tenha pesado a adesão posterior perpetrada pelo seu autor, mesmo que breve. Essa adesão de Schmitt ao nazismo, no entanto, pode turvar um olhar desapassionado necessário na distinção entre vida e obra de Schmitt e mesmo obstruir a devida validade epistemológica daquela última (sua obra) – hoje resgatada pelas mais diversas correntes de pensamento, a exemplo de Giorgio Agamben e Achille Mbembe, mobilizados aqui para pensarmos a extensão de validade do conceito de Carl Schmitt. *Segunda*, acerca da validade da relação desse conceito com seu contexto originário, transposto aqui para pensar a conquista da Amazônia. Muito embora Hannah Arendt tenha sustentado que o “totalitarismo” (com o qual ela identificava, sobretudo, o nazismo) promoveu continuidades em relação ao “imperialismo” e ao “racismo” (o qual ela trabalha sob a chave do “antisemitismo”, embora o tenha pensado também a partir da história da negritude sul-africana), o primeiro se tornou uma configuração histórica diversa, com especificidades que devem ser apontadas contra a leitura estritamente continuísta entre (neo)colonialismo e nazismo. Acerca de uma síntese possível dessas descon continuidades, ler o papel da polícia secreta sob o totalitarismo em: ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Cia. das Letras, 2012, pp. 558-581. Acerca das continuidades entre imperialismo e nazismo, ver os comentários de MBEMBE, Achille. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte**. São Paulo: N-1 edições, 2018, p. 32. Curioso notar que as formulações de continuidade entre imperialismo, colonialismo e nazismo se assemelhem àquela feita entre colonialismo e nazismo pelo pai do conceito de “negritude” e importante político martinicano: “O que o burguês não perdoa em Hitler não é o crime em si, o crime contra o homem, não é a humilhação do homem em si, é o crime contra o homem branco, é de haver apli-

cativeiro. Contra esse *Estado de necessidade* alegado pelos colonos, o padre Vieira não oferecia um martírio piedoso a esses moradores, ou mesmo um fervoroso ataque contra eles em prol da ortodoxia religiosa. Ele oferecia uma conciliação entre necessidade e consciência de fundas raízes nas experiências acumuladas pelas conquistas ibéricas até ali e sua elaboração teórica nas universidades espanhola e portuguesa. Em especial, Vieira operava um ajuste singular em relação àquele feito no Estado do Brasil por Manoel da Nóbrega. A experiência missionária desse último permitiu moldar à realidade luso-americana a lição aprendida pelo mestre de Salamanca acerca da importância da tutela missionária – originalmente concebida por aquele com o propósito de legitimar a colonização castelhana na América durante a conquista do Peru.

cado à Europa os procedimentos colonialistas que atingiam até então apenas os árabes da Argélia, os *coolies* da Índia e os negros da África.” E assim entendemos que atingiram também os índios da América. In: CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. São Paulo: Veneta, 2020, p. 18. Sem descuidarmos das discontinuidades apontadas por Arendt, quando essa violência racial própria do mundo colonial se volta sobre a branquitude europeia, com ela se transforma, e consideramos ser profícuo pensarmos com Césaire as continuidades desse processo, o que, no limite, nos autorizaria filtrar as reflexões românticas, autoritárias e contrarrevolucionárias de Schmitt que mais tarde seriam ajustadas ao nazismo.

2. O pacto da ordem na sociedade conflagrada

A mutação na tutela missionária entre Vitoria e Nóbrega

Como legitimar o domínio (*dominium*) ibérico sobre territórios, bens e corpos dos índios? Como Reinos de consciência cristã poderiam justificar a hecatombe promovida por cristãos na América? Outros haviam enfrentado essa crise na consciência europeia muito antes da Companhia de Jesus chegar à América portuguesa, logo, servindo-lhe de base para a sua reelaboração posterior. Esse debate encarniçado pela disputa real em marcha na rapina colonial de sujeitos nativos polarizou as facções que promoveram, do outro lado do Atlântico, a Colonização ibérica na América. O produto desse sinuoso combate ideológico foi informar bulas e breves da Igreja católica e leis dos Impérios ibéricos que deveriam partilhar e catequizar o mundo desde o Tratado de Tordesilhas (1494). Ele buscou regular práticas vigentes na América colonial e em suas raias. Sua língua comum foi a do direito natural ou do jusnaturalismo em voga na Europa.⁷³

Em linhas gerais, é possível apresentar o tabuleiro dessa contenda complexa como dividida entre forças leigas e eclesiásticas movidas e cindidas segundo lógicas nacionais, mercantis e teológicas com historicidades próprias.⁷⁴ São identificáveis nesse debate de implicações jurídicas apropriações distintas da lei natural como concebida na obra fulcral de Aristóteles e, em maior ou menor medida, na de seus comentadores, como, em especial, Tomás de Aquino e seus modernos seguidores, representantes da chamada Segunda

73 A tradição do Direito Natural remonta aos comentários extensos e minuciosos que medievais e modernos fizeram na descontínua e diversa retomada de breves formulações presentes nas obras de ARISTÓTELES. A título de exemplo, mencionemos “**A Política**” (Livro I, § 1) e “**Ética a Nicômaco**” (Livro V, § 6). Na primeira, o filósofo grego postula que “toda comunidade [política] se forma com vistas a algum bem, pois todas as ações de todos os homens são praticadas com vistas ao que lhes parece um bem”. Daí depreendeu-se que todos os homens (e todas as comunidades políticas) procuram se organizar segundo o que lhes parece o bem comum de modo a evitar o que lhes parece o mal. Essa medida tida pelo filósofo como princípio racional e inato a toda humanidade é o que Aristóteles chama de justiça na segunda obra apontada. Nela, “a justiça é a discriminação do justo e do injusto, ‘o bem de um outro’”. É preciso salientar, contudo, que essa tradição jurídica projetava as concepções europeias de humanidade, associadas a formas específicas de política, religião, justiça e economia sobre todos os povos da Terra e os hierarquizava segundo esses critérios.

74 Não se deve perder de vista, porém, a unicidade dessas forças em meio a possíveis cisões anacrônicas como percebeu com o devido rigor o controverso jurista Carl Schmitt: “não se tratava de um conflito entre duas forças políticas distintas, mas somente de tensões entre duas ordens escalonadas no seio de uma indubitável unidade, duas diversas ordens.” SCHMITT, Carl. **O nomos da Terra no direito das gentes do *jus publicum europaeum***. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-RIO, 2014 [1950], pp.116-117.

Escolástica⁷⁵ na Primeira Época Moderna (XV-XVII). De um lado, havia uma leitura secularizante calcada na justificativa do domínio europeu com base na *servidão natural*, isto é, no entendimento de que existiriam pessoas e povos inteiros incapazes do autogoverno em prol do bem comum. Esse entendimento era sustentado por uma apropriação de Aristóteles na “Política” (1253 b-12556 a), geradora de um direito de gentes (quer dizer, entre distintas nações) civil positivo e produzido por juristas que diziam legislar contra o canibalismo, a sodomia, a poligamia, os sacrifícios humanos e a idolatria indígenas, assim identificados e desumanizados como feras a serem domadas pela força bruta.⁷⁶ Do outro lado, embora também avessa a essas mesmas práticas pagãs, a Igreja mobilizaria o entendimento (mesmo que de pouco efeito na prática colonial) de que os ameríndios eram verdadeiros homens, capazes de gozar de sua liberdade, bens e deveriam ser salvos, com base nas bulas *Sublimus Deus* e *Veritas Ipsa* (1537), mas estariam afastados dessa natureza pelos maus costumes oriundos de suas culturas que se lhes apresentavam como uma segunda natureza. Evidentemente, a Igreja buscava assim centrar o debate no âmbito do direito natural, o que o ratificava como uma questão teológica por excelência. E o fazia servir de alicerce para sustentar o argumento da necessidade da *tutela* colonial da Igreja de modo a restituir pela missão a natureza desviada e perdida pelos maus costumes indígenas. É importante notar, contudo, que adeptos leigos do direito de conquista pela *servidão natural* e adeptos religiosos pela tutela da Igreja sobre esse processo convergiam, com exceções que apenas reforçam essa regra,⁷⁷ na defesa da instituição da *guerra justa*, como modo de legitimação do

75 Sobre a cunhagem desse conceito, ver: GIACON, Carlo. **La seconda scolastica**. Milão: Fratelli Bocca, 1944-1950, 3 v. Sobre sua apropriação, ver: ZERON, C. *Op. cit.*, pp. 189-308.

76 Essa linha argumentativa pode ser vista na obra *Democrates alter* de Juan Ginés de Sepúlveda, a qual se tornou ainda em meados do XVI um paradigma para o uso miliciano colonial, como os “moradores” do Maranhão ou de São Paulo, nas entradas e resgates, ou mesmo para o uso régio na declaração da justa guerra, ou seja, no uso do discurso do direito natural para legitimar a guerra pela América. Ver: SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. **Democrates segundo, o de las justas causas de la guerra contra los indios**. Madrid: CSIC, Instituto Francisco de Vitoria, 1984 [c.1545]. Acerca das origens dessa linha argumentativa, ver a argumentação de Juan López Palacios Rubios na polêmica da Junta de Burgos de 1512 e a argumentação de John Mair, professor de Francisco de Vitoria na Sorbonne, analisada por ZERON, Carlos. *Op. cit.*, pp. 189-199. Em especial, a partir da interpretação do discurso de Sepúlveda, refutado na polêmica de Valladolid pela argumentação do frei Bartolomé de las Casas em 1550-1, Schmitt indicará o enraizamento de uma dialética do conceito de humanidade que estaria na base do racismo nascido na Europa durante a Conquista da América. Ver: SCHMITT, Carl. *Op. cit.*, pp.105-107.

77 Exemplo dessa excepcionalidade é o mesmo Las Casas, quem, ao final de sua vida radicalizou suas posições reguladoras da colonização espanhola com ao menos quinze razões para a ilegitimidade de a Europa exercer domínio sobre a América indígena, ainda que com base na guerra justa – mas, invertendo-a em prol dos indígenas. Contudo, o envelhecido dominicano seguiria defendendo, mesmo em face da impossível saída espanhola da América, a manutenção de missionários para a conversão dos índios do continente. Vide: LAS CASAS, Frei Bartolomé de, O.P.. *De Regia Potestate*. Madrid: CSIC, 1969 [1566], pp. 8-52 e 228-283.

domínio europeu sobre indígenas, uma instituição oriunda do direito de gentes sobre a qual nos deteremos mais adiante. Acerca dessa aparente dualidade, como bem notou Anthony Pagden,⁷⁸ o modo mediante o qual a Europa se relacionava juridicamente com a América teria sido apurado da justificativa da servidão natural para o da tutela missionária. Para esse historiador, isso teria ocorrido devido à nova proximidade civilizacional imaginada entre os ameríndios das conquistas nahuas na Mesoamérica e de partes significativas dos Andes Centrais, em oposição à distância cultural percebida das conquistas do Circuncaribe.⁷⁹ De todo modo, Pagden sustenta que foi na Universidade de Salamanca que Francisco de Vitoria, seus colegas e estudantes consolidaram essa influente justificativa alternativa para legitimar o domínio europeu da América indígena.

O esforço intelectual visto nas obras de Vitoria a respeito da presença ibérica nas Índias ocidentais pode ser associado à necessidade eclesiástica mais geral de justificar sua presença no processo colonial com ainda maior sofisticação do que o feito até ali. Uma vez que esse processo tendia a escapar até mesmo da coerção da Coroa, era indispensável estabelecer essa legitimação ideológica de maneira eficaz, de sorte a enquadrar todas as forças coloniais eclesiásticas ou leigas nos termos da consciência cristã ortodoxa. Esse controle social deveria ser abrangente a ponto incluir a própria realeza. E fazê-lo de maneira a conciliar essa consciência cristã à necessidade material dos agentes coloniais, quem, na conjuntura da conquista do Peru colonial, passaram a promover razias na guerra peruana. Conciliando esse mesmo problema anunciado pelo padre Vieira em sua missão no Maranhão, em carta a um confrade datada de 08 de novembro de 1534, Vitoria aparentemente se espantaria com a conduta dos *peruleros* no momento da conquista nos Andes Centrais:

Unos allegan al Papa y dicen que sois cismático, porque condenais la conquista de las Indias; y hallan quien los oiga y favorezca. (...) Ante todo, yo no entiendo la justicia de aquella guerra; ni contesto si el Emperador

78 PAGDEN, Anthony. **De esclavos de la naturaleza a hijos de la naturaleza**. In: La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa. Madrid: Alianza Editorial, 1988, pp. 89-153.

79 Ibidem, p.92. Contudo, ele deriva que, a partir dessas conquistas, do fato de haver mais povos sob o jugo espanhol, haveria mais conflitos, logo, maiores responsabilidades e maior consciência dos colonizadores. Nessa última inferência lógica, esse historiador parece entender que seria moralizadora a dominação colonial praticada sob a nova forma de legitimação elaborada pelo que ele defende ter sido a “Escola de Salamanca”. Quando o que parecia estar em jogo nessa mutação jurídica era a própria viabilidade demográfica e mercantil da colonização (e sua finalidade salvífica) em face da imensa e imprevisível mortalidade acarretada, entre outras razões, pelo modo quase irrestrito pelo qual a colonização se movera até o momento da conquista do Peru colonial de 1532 em diante. Ainda assim, as concepções jurídicas não devem ser confundidas com as vicissitudes das práticas efetivas, embora com elas se relacionassem: a guerra pela América seguiria seu curso onde as soberanias indígenas não a limitassem.

puede conquistar las Indias, lo cual doy por supuesto que lo puede hacer strictísimamente. Pero nunca Tabalipa [Atahualpa] ni los suyos habían hecho ningun agravio a los cristianos, ni cosa por donde los debiesen hacer la guerra. Mas, responden los defensores de los peruleros, que los soldados ni eran obligados a examinar esto, sino seguir y hacer lo que mandaban los capitanes. Acepto la respuesta para los que no sabían que no había ninguna causa más de guerra, más de para robalos, que eran todos o los más. Y creo que más ruines han sido las otras conquistas después acá.⁸⁰

Com argumento semelhante ao usado por Eichmann em Jerusalém, esses castelhanos escusavam a matança e o saque indiscriminados, promovidos por estarem apenas cumprindo ordens em uma guerra sabidamente injusta, dado que Atahualpa nada fizera aos castelhanos, como constatou o frei.

Na mesma carta do dominicano de Salamanca ao padre Miguel de Arcos prosseguia explicitando a relação entre consciência e materialidade no Peru colonial:

Pero no quiero parar aqui. Yo doy todas las batallas y conquistas por buenas y santas. Pero hase de considerar que esta guerra, por confesión de los peruleros, es, no contra extraños, sino contra verdadeiros vasallos del Emperador, como si fuesen naturales de Sevilla (...). Y aunque el Emperador tenga justos títulos de conquistarlos, los indios no lo saben ni lo pueden saber; y así son verdaderamente inocentes en lo de la justicia de la guerra (...). Resta del remedio de la composición. No lo entiendo. No me osaría atener en ese caso a la composición (...). Que si todos los que robaron quisiesen restituir, bien se sabe a quien. Como si robasen Salamanca; aunque no se sepa qué perdió Pedro, ni Juan, ni Martín, nos lo teníamos por restitución incierta.⁸¹

Mais do que pela ignorância das causas injustas das razias, ou pela obediência às hierarquias, a rapina no Peru era justificada pelo dominicano com base na propagação e defesa do catolicismo que as guerras e conquistas promoveriam como “boas e santas” todas. Ainda assim, é curioso como o ambiente privado da carta trocada com um confrade levaria o dominicano a dar maior relevo à ortodoxia, dizendo recusar o remédio que restaria para tão grave situação, ou seja, a composição pela absolvição dos pecados cometidos pelos peruleros. Mais tarde o mesmo dilema seria operado em campo por Vieira, quem tinha os moradores do Maranhão diante de si cotidianamente e não apenas seus representantes esporádicos no reino, como fora no caso de Vitoria. Muito diferente desse desfecho familiar e rigorista feito para o

80 VITORIA, Francisco de. O. P.. “**Carta de Francisco de Vitoria al Padre Miguel de Arcos sobre negocios de Indias**”. In: *Relectio de Indis*. Madri: CSIC, 1967, pp. 137-139.

81 *Ibidem*.

colega de ordem religiosa, será o escrito nascido de conferências públicas dadas pelo mesmo teólogo em Salamanca poucos anos depois.

As conhecidas *Relectiones de Indis* de Francisco de Vitoria foram ministradas na Universidade de Salamanca para o fechamento dos anos letivos de 1538 e 1539 e à guisa de síntese do trabalho durante os cursos dados. Durante o contexto de publicação das mencionadas bulas papais, Vitoria pormenorizava com seu saber catedrático acerca do direito natural as implicações da inequívoca humanidade dos ameríndios diante da justificativa aristotélica da servidão natural. Em suas duas primeiras *Lições* o conferencista aduziu diante de sua audiência dois argumentos que aparentavam limitar o domínio europeu sobre a América indígena.⁸² Contudo, a partir da terceira conferência, “Dos títulos legítimos pelos quais os bárbaros puderam cair em poder dos espanhóis”, esse teólogo aderiria ao remédio que dissera recusar na carta ao amigo. Vitoria combina a salvação cristã a interesses materiais das forças coloniais leigas no modo pelo qual mobilizou o direito das gentes. Enraizando-se, principalmente, em Aristóteles e nas Institutas do Código Justiniano, segundo essas tradições, era possível legitimar a escravização indígena em quatro casos: 1º) Condição do ventre materno; 2º) Comutação da pena de morte; 3º) Extrema necessidade e 4º) Guerra Justa. A este último caso, Vitoria dedicaria dezoito tópicos, redutíveis a oito títulos.⁸³

Assim iniciaria Vitoria esse seu oitavo título em prol do domínio espanhol no dito Novo Mundo: “Ainda que esses bárbaros não sejam de todo dementes, entretanto, pouco distam deles e assim parece que não são idôneos para constituir ou administrar uma República legítima mesmo em termos humanos e civis.”⁸⁴ O argumento da incapacidade de autogoverno era o que sustentava o discurso da servidão natural e é aprofundado pelo dominicano na construção de uma conhecida tópica colonial: a das “ausências”. Esse era lugar comum que, se não negava o pertencimento dos indígenas ao conjunto da humanidade, certamente facultava a graduação dessas ausências, localizando os vários tipos de sociedades indígenas

82 A saber, os títulos ilegítimos da conquista seriam: 1º) Domínio mundial imperial; 2º) Domínio mundial papal; 3º) Direito de descoberta; 4º) Recusa do cristianismo; 5º) Pecados mortais dos bárbaros; 6º) Submissão voluntária; 7º) Concessões divinas. *Ibidem*, pp. 118-143.

83 A saber, os títulos legítimos da conquista seriam: 1º) Direito de ir e vir; 2º) Direito de pregação; 3º) Direito de proteção de convertidos; 4º) Direito de mandato papal; 5º) Direito de intervenção contra tiranos; 6º) Submissão voluntária ao Imperador; 7º) Vingança de aliados; 8º) Incapacidade de autogoverno. Se ainda é latente a torção feita pelo professor salmantino entre os títulos para repudiar e aqueles para justificar a dominação espanhola na América, tornemos evidente a tergiversação feita a partir da análise do oitavo título cuja tarefa foi mediar, por meio das conferências que teriam fundado a “Escola de Salamanca”, a passagem da servidão natural, para a tutela – com a devida manutenção vista da guerra justa entre um e outro espírito jurídico e grupo na gestão ampliada da guerra colonial. *Ibidem*, pp. 143-157.

84 *Ibidem*, p. 157.

em uma posição de inferioridade em relação às “presenças” das sociedades europeias usadas de medida, tal como mais tarde elaboraria o jesuíta missionário José de Acosta.⁸⁵ Ao contrário do que negava fazer na carta ao confrade, *mutatis mutandis*, afirmava nas *Relectiones*, pois o “remédio” proposto seria viabilizar a “justa colonização”, já que:

Para o bem deles próprios [dos índios], os príncipes espanhóis poderiam encarregar-se de sua administração e nomear-lhes, em suas cidades, prefeitos e governadores. Mais: até lhes dar novos senhores, contanto que ficasse assegurado que isso lhes seria útil. Isso, digo eu, porque se todos eram dementes, não há dúvida de que isso seria não apenas lícito, como também apropriadíssimo. Mais: teriam esse dever os príncipes como se se tratasse, simplesmente de crianças. Ora, parece, a esse respeito, haver a mesma razão no que concerne àqueles e aos dementes, pois em nada são capazes de governar a si próprios, ou pouco mais que os dementes ou, até mesmo, as feras e bestas, e não se servem de alimento mais brandos nem, quase, melhores do que as feras. Portanto, do mesmo modo poderiam ser entregues ao governo dos mais sábios.⁸⁶

Assumida por Vitoria como verdadeira a incapacidade de autogoverno dos índios, com o veto da escravização com base no direito natural pela Igreja, sem romper de todo com a noção de servidão natural de Aristóteles, o professor de Salamanca assim legitimava a instituição jurídica da tutela. No trecho acima, fica ainda tácito quem seriam “os mais sábios” (se leigos ou eclesiásticos) a quem o governo dos índios (vistos como análogos a feras, crianças ou dementes) deveria ser entregue pelo rei, quem, desse modo, exerceria justo governo e domínio indireto na América.

Mas essa tutela colonial deveria ser transitória. Exercida “entre os anos de puerícia e puberdade, poderiam os príncipes se encarregar deles e governá-los enquanto estivessem em tal estado.”⁸⁷ A menoridade jurídica indígena calcada no direito natural teria outros avatares que ultrapassariam o próprio processo colonial, porém, ela seria seu resíduo de longa duração.

85 Ver: ACOSTA, José de. S. J. *De procuranda indorum salute*. Madrid: CSIC, 1984-1987. Foram essas ausências projetadas nas alteridades indígenas que legitimariam medidas de ocupação e “administração” de tais vazios. Como aponta Vitoria: ausência de leis, magistraturas, administração familiar, letras, artes mecânicas ou liberais, agricultura sistemática... Essa generalização em face do conhecido contato com povos mesoamericanos e andinos centrais chama atenção. A sinédoque do “índio” operada pelo teólogo castelhano seria a dos caribenhos do contato de Colombo ou a dos brasílicos do contato de Vespúcio pela totalidade ameríndia, sabidamente mais diversa. São os tupis ou tapuias os únicos lateralmente mencionados por Vitoria: “Os lusitanos têm grande comércio com semelhantes povos, que não submeteram, e com grande proveito.” VITORIA, Francisco de. O. P. *Relectiones: sobre os índios e sobre o poder civil*. Brasília: UnB/Clássicos IPRI, 2016, p. 158. De se notar que a passagem dissociaria contato intercultural de conquista e sua necessária e imediata colonização. Somente na década de 1570 os tupis seriam conquistados pelos portugueses.

86 Ibidem, pp. 157-158.

87 Ibidem.

Parece ter sido inferido dessas raízes na Segunda Escolástica de Salamanca o elo entre missão evangelizadora e colonização no mundo ibérico, ainda que a partir da escravização por guerra justa ou os outros três títulos tradicionais – extrema necessidade, comutação da pena de morte e filiação. “E, por certo, isso se pode fundamentar no preceito da caridade”, asseverava Vitoria já quase no fim de sua exposição. Esse raciocínio visto então como caridoso supunha que a conquista e a colonização europeias, trariam na educação o sumo da tarefa missionária evangelizadora, implicando em um duplo alívio aos índios. De uma parte, para este mundo, trariam a civilização que no futuro indefinido permitiria o autogoverno indígena de posse das noções europeias de organização social. De outra, até mesmo para o outro mundo, essa educação colonial evangelizadora da missão seria capaz de não somente tirar a figura indígena de sua “ignorância invencível” do Deus judaico-cristão,⁸⁸ isto é, tirá-la do desconhecimento do Evangelho que a levaria à condenação eterna por induzi-los ao pecado por meio de seus maus costumes enraizados, mas ainda tirá-la-ia de seu “embotamento” e, por meio de uma segunda natureza civilizada, devolver aos índios catequizados sua natureza primeira e, assim, finalmente salvá-los. No caminho, a exploração do trabalho indígena deveria ser seu meio e condição *sine qua non*.

No desfecho de sua exposição, no entanto, Vitoria mostra não ter real distância do frio interesse mercantil que movia os *peruleros* ou mesmo os moradores da audiência do sermão de Vieira:

Se cessassem todos esses títulos pelo fato de os bárbaros não oferecerem nenhum motivo para uma guerra justa, nem desejarem ter governantes espanhóis, cessaria toda aquela peregrinação e comércio [colonização], com grande prejuízo para os espanhóis, e até mesmo os proventos dos governantes sofreriam grande perda, o que não é aceitável.⁸⁹

A máquina mercantil tendia a automatizar a ação europeia na América. Até mesmo nas engrenagens de intrincadas preleções teológico-jurídicas calcadas no jusnaturalismo, as condutas europeias tendiam à uniformização. Vitoria parecia assim subscrever a guerra colonial em curso, a mesma que originava em seu bojo a ilegítima razia perulera, aquela que perseguia o lucro nascido do saque e do massacre dos índios. Evitar prejuízos materiais era indispensável e, afinal arrematava em sua terceira *Relectio*: “depois de se ter feito ali [na América] a conversão de muitos bárbaros, já não seria conveniente nem lícito ao governante

88 Idem, pp. 131-143.

89 Idem, p. 158.

abandonar completamente a administração daquelas províncias.”⁹⁰ A Segunda Escolástica de Salamanca assim ia concebendo um circuito colonial funcional, ainda que com fios soltos e desencapados como veremos. A cruz, a espada e o lucro mercantil seriam o tripé da empresa colonial cujo substrato era a espoliação indígena, nascida da aliança com os indígenas vencedores de suas conquistas.

É quase certo que um dos estudantes presentes nos bancos de Salamanca enquanto Vitoria fazia suas preleções *De Indis* era Manoel da Nóbrega. Alguns anos mais tarde, a mando da Coroa portuguesa, ele e outros jesuítas acompanhariam Tomé de Sousa na fundação do Governo Geral e das primeiras missões jesuítas, com a criação da cidade de Salvador em 1549. Essas instituições completariam a guinada da transformação das capitâneas hereditárias de empresa estritamente privada para uma empresa real e missionária.⁹¹ Enquanto superior da primeira missão jesuíta do recém-fundado Estado do Brasil, precursora em toda a América, da Baía de Todos os Santos, Nóbrega promoverá a implantação da doutrina da tutela missionária pregada por Vitoria na formação da sociedade colonial portuguesa. O que seu mestre especulara na outra margem do Atlântico sobre a Conquista como *fait accompli* justificado pela teologia, ganharia outra vida com o batismo da experiência no cotidiano da colônia. Era preciso definir na prática o que ficara em aberto no discurso. E ajustar o discurso naquilo em que ele era ultrapassado pela experiência, sem prejuízo da ortodoxia. Essa mediação entre a doutrina abstrata e a realidade concreta era o que a tradição tomista dava o nome de *sindérese*: competência treinada em todo missionário pelo estudo da casuística, dos casos de consciência nos quais princípios gerais se aplicavam a casos particulares.

No fundo, a tutela pregada por Vitoria reafirmava a instituição do Padroado, isto é, endossava o título de missão dado à Coroa: o poder da monarquia católica exercido indiretamente pelas instituições em ultramar sob o comando régio, entre as quais estavam as ordens missionárias e o clero secular. Essa mesma lógica vigia no Império português desde a bula *Romanus Pontifex* de 1455. E o poder indireto de fato no exercício da conversão estava nas mãos da Sociedade de Jesus. Consciente desse papel instrumental, por outro lado, os diversos membros da ordem inaciana defenderia a conformação de distintos projetos próprios no modo de exercer essa função na sociedade colonial. Em meio à bibliografia especializada

90 Ibidem, p. 159.

91 Nessa inflexão colonial foi relevante o papel de Diogo de Gouveia, um importante professor de Paris que terminará seus dias em Coimbra, conforme elucida: ZERON, C. *Op. cit.*, pp. 45-57.

no nexa entre a missiãã jesusita e a formaãã da sociedade colonial portuguesa na Amãria, pensamos ser a formulaãã de Carlos Zeron a mais ajustada e sumãria:

Por trã da instituiãã do regime de tutela dos amerãdios, mediante a instituiãã de uma rede de aldeamentos controlados pelos jesusitas, e por trã da fiscalizaãã ou mesmo da aplicaãã da polãtica indigenista, delineava-se um projeto de tutela de toda a sociedade colonial.⁹²

Segundo esse historiador, entãã, a tutela indãgena regulada pela legislaãã indigenista era o instrumento para implantar a tutela jesusita sobre toda a sociedade colonial. Com essa orientaãã ùltima em mente, podemos reler o que Nãbrega asseverara a seu correligionãrio em sentido seminal, apãs pregar sua primeira missa na colãnia: “esta terra ã nossa empresa.”⁹³ Ainda que o contexto de emergãcia da indùstria açucareira entre as dãcadas de 1560 e 1570 e suas economias subsidiãrias cuidadas pelos senhores de engenho, lavradores ou moradores apontasse em sentido diverso.

Mediando historicamente um entendimento comum a Alcir Pãcora, quem interpreta a missiãã jesusita concebida por Nãbrega da “via amorosa” para a “via da experiãcia”,⁹⁴ Carlos Zeron a dividiu em trã fases: 1^a) missães volantes (Bahia atã dãcada de 1553); 2^a) reduãã nos aldeamentos (Sãã Paulo, 1554-56) e 3^a) sujeiãã moderada (Estado do Brasil, 1556-1558).⁹⁵ Se nos primeiros anos de missãã a visãã de Nãbrega sobre os ãndios se articulava em torno da tãpica da “folha em branco”, gente de fãcil trato, catequese e conversãã, com o amadurecimento da sua experiãcia ela gradualmente foi subordinada pela tãpica da “inconstãcia” tupi, cuja plasticidade cultural implicava em uma conversãã epidãrmica e, invariavelmente, no retorno a seus “maus costumes” condenados – como a poligãmia, a cauinagem, a antropofãgia, a preguiãã... Entretanto, uma cisãã atravessou toda essa experiãcia missionãria registrada em cartas, pareceres e diãlogos, jã vista em Figueira: a tãpica dos moradores como maus cristãos, piores do que os ãndios, pois impediam que os jesusitas convertessem devidamente esses gentios, fosse com a tirãnia que promoviam no

92 Ibidem, p.40.

93 NãBREGA, Manuel da. S. J. **Carta a Simãã Rodrigues de 15/08/1549**. In: **Monumenta Brasiliae**. Roma: *Monumenta Historica Societatis Iesu*, 1957, t. I, p. 123.. Carlos Zeron, *Op. cit.*, p. 62, nota 35 nota que “empresa” significava entãã “divisa” (em menããão ao emblema da Cãia.) e uma aããã excepcional, tanto bãlica, como religiosa.

94 Analisando a histãria da forma epistologrãfica jesusita a partir das cartas de Nãbrega entre 1549 e 1560, esse crãtico literãrio concebe essa inflexãã, abordada por nãã de outro modo, em: PãCORA, Alcir. “**Cartas à Segunda Escolãstica**”. Sãã Paulo: Artepensamento/IMS, 1999, pp. 27-39. Disponãvel em < <https://artepensamento.ims.com.br/item/CARTAs-a-segunda-escolastica/> >. Acesso em 14/07/2022, às 16h41.

95 ZERON, C. *Op. cit.*, pp. 57-158.

cativeiro indígena fora dos títulos permitidos, fosse com sua sensualidade, avareza, cupidez e indiferença sobre a evangelização indígena.

Em uma sociedade conflagrada, embora também em resposta às guerras de resistência indígena contra a presença europeia e, em menor medida, em resposta à concorrência de franceses, holandeses e ingleses, a implantação da redução jesuíta procurou fazer frente, sobretudo, a essas implicações negativas do contato permanente entre índios e moradores, o qual, em última instância tendia a inviabilizar a própria colonização portuguesa. A guerra colonial indiscriminada para conquista de terras e recrutamento de braços devia ser regulada e circunscrita de modo a impedir que a erosão das alianças com as nações indígenas amigas, vitais à permanência portuguesa, implicasse no fortalecimento de um bloco indígena contra a presença portuguesa. Era vital firmar as linhas de amizade e inimizade no espaço colonial português. Mais tarde, aí deve ser inserida a política indigenista expressa na legislação ratificada pela Coroa e elaborada e fiscalizada pela Companhia de Jesus. Aliás, definida pelos termos e limites forjados por como Nóbrega aperfeiçoou os aldeamentos: a sujeição moderada.⁹⁶

O aldeamento não foi uma invenção paulista ou estritamente jesuíta. Foi uma complexa construção simultânea de trocas missionárias americanas.⁹⁷ É comum vermos menções ao que ocorria nos aldeamentos do Paraguai ou do Peru.⁹⁸ Mas com a fundação de São Paulo de Piratininga por Nóbrega em 1554, na América portuguesa, além de apartar índios e moradores, doravante a redução jesuíta passou não somente a sedentarizar a grande mobilidade territorial tupi-guarani, como passou a utilizar da disciplina do trabalho e do ensino de ofícios para regular os ritmos da vida nativa pelos sinos e celebrações da Igreja como elementos de aculturação de seus “maus costumes”, para aí catequizar e, em todo esse processo, implantar a tutela sobre adultos e, em especial, sobre menores. Mesmo permitindo a defesa da colônia contra seus inimigos, ou ainda a provisão alimentar ou de força de trabalho

96 A julgar correta a interpretação de Carl Schmitt de que a argumentação de Vitoria em *De Indis* tendia a diluir a diferença entre solo cristão e solo pagão ou infiel na jurisdição do direito de gentes europeu próprio à *Respublica Christiana* medieval, até em reforço da tutela jesuíta sobre toda a sociedade colonial com base na legislação indigenista, podemos afirmar que Nóbrega restaurou essa linha de inimizade na América portuguesa, embora com isso tivesse modificado os próprios termos da guerra justa regulada pelo mesmo direito de gentes europeu. Ver: SCHMITT, C. *Op. cit.*, p. 110.

97 O aldeamento já estava previsto no Regimento de Tomé de Sousa em 1549, como aponta ZERON, C. *Op. cit.*, p. 86.

98 Por exemplo, ao mencionar o sucesso dos modelos missionários multiétnicos apartados de leigos que “vi e soube da experiência que se tem em outras partes, *scilicet* no Peru e Paraguai onde está uma cidade [Assunção] de cristãos no meio da geração Carijó (...).” Ver: NÓBREGA, Manuel da. S. J. Carta a Miguel de Torres de 08/05/1558. In: *Monumenta Brasiliae*. Roma: *Monumenta Historica Societatis Iesu*, 1957, t. II, pp. 452-453; 454.

aos moradores, a teia de aldeamentos criados nas diversas capitanias em que se dividia o Brasil colonial seguia esvaziando sua população – pela intensificação do contágio epidemiológico, pela fuga indígena ou pelo permanente assalto dos moradores para cativar índios.

Durante o sobredito *boom* da cana-de-açúcar que redundou em um crescimento da demanda subsidiária de alimentos, os aldeamentos foram pressionados a ceder sua mão de obra confiada aos jesuítas e uma janela de oportunidade política se abriu para a Companhia em meio a uma sucessão de polêmicas internas e externas na definição do papel da ordem na Colônia.⁹⁹ O fato de o bispo Sardinha ter sido devorado pelos caetés em 1556, após um naufrágio no litoral baiano, implicou em um debate que traria uma nova concepção de guerra justa e outro método de missão assimilados por Nóbrega até o ano de 1558, embora Mem de Sá, sucessor de Duarte da Costa no Governo Geral, adotasse-o somente em 1562 nos embates contra caetés e outras nações Tupi da Costa. Em carta da Bahia ao padre Miguel de Torres ainda em 1558, assim propunha Nóbrega uma guerra justa ofensiva contra todos os caetés, uma exceção à norma jurídica vigente:

Os que mataram a gente da nau do Bispo se podem logo castigar e sujeitar, e todos os que estão apregoados por inimigos dos cristãos, e os que querem quebrantar as pazes, e os que têm escravos dos cristãos e não os querem dar, e todos os mais que não quiserem sofrer o jugo justo que lhes derem e por isso se alevantarem contra os cristãos. Sujeitando-se o gentio, cessarão muitas maneiras de haver escravos mal havidos e muitos escrupulos, porque terão os homens escravos legítimos, tomados em guerra justa, e terão serviço e vassalagem dos Índios e a terra se povoará e Nosso Senhor ganhará muitas almas e S. A. terá muita renda nesta terra, porque haverá muitas criações e muitos engenhos já que não haja muito ouro e prata.¹⁰⁰

De fortes ecos na prédica de Vieira, essa nova concepção de guerra justa aventada por Nóbrega em seu parecer extrapolava a injúria de caetés específicos sobre Sardinha e se estendia, não só a toda a nação, mas a todas as nações indígenas inimigas dos cristãos, mesmo as que não haviam quebrado a paz com os portugueses. Nóbrega propunha na missiva a

99 A primeira delas, interna à ordem, remonta à definição de uma política de financiamento de suas missões, entre Nóbrega e Luís da Grã a partir de 1562: se com base ou não na exploração da mão de obra indígena escravizada. O pragmatismo de Nóbrega em arrendar terras e explorar a mão de obra indígena, mesmo escravizada, foi vencedor: porém, redundaria na polêmica entre Gabriel Soares de Sousa, senhor de engenho, e o Colégio jesuíta da Bahia: o senhor de engenho acusava a finalidade mercantil da ordem se sobrepondo a seu papel salvífico em 1592. Outra polêmica ainda se instalou entre Nóbrega e o jesuíta Quirício Caxa na definição do conceito de “necessidade” entre os quatro legítimos títulos de redução à escravização entre 1566 e 1567. Sobre essas polêmicas, ver: ZERON, C. *Op. cit.*, pp. 86-158.

100 NÓBREGA, Manuel da. S. J. *Ibidem*, p. 449.

militarização dos descimentos em prol de uma aliança entre jesuítas e moradores cujo papel seria escoltar os padres na sujeição pela força à Igreja, cumprindo o Evangelho: *compelle eos intrare* [obriga as pessoas a entrarem].¹⁰¹ Em contrapartida, os moradores teriam assim justos cativeiros, feitos em guerra justa. Junto dessa sujeição absoluta no recrutamento indígena, Nóbrega propunha que se combinasse no espaço dos aldeamentos vigilância e castigos físicos sistemáticos nos índios, para instilar-lhes medo e assim sujeitá-los à ortodoxia da qual tendiam a fugir, disse o inaciano ser “prova disto é que estes [índios] da Baía sendo bem tratados e doutrinados com isso se fizeram piores, vendo que se não castigavam os maus e culpados das mortes passadas; e com severidade e castigo se humilham e sujeitam.”¹⁰² Como discerniu Zeron, essa última modalidade de coerção dos índios pelo medo era a chamada por Nóbrega de “sujeição moderada”, a forma de exercício da tutela jesuíta projetada por ele em meio aos aldeamentos, ao passo que a anterior seria a sujeição plena que garantiria o domínio absoluto, a legítima escravização indígena.¹⁰³ Era preciso submeter, para depois converter segundo essa moeda de duas faces valorizada no projeto de Nóbrega a ser vendida para toda a sociedade colonial.

No entanto, a voracidade dos colonos não aceitava rédeas jesuítas, ainda que elas pretendessem dirigi-los a um mesmo horizonte de reprodução da sociedade colonial pelo apresamento de mão de obra indígena nas entradas. Em 1566, nesse mesmo contexto, os moradores acionavam a Mesa de Consciência e Ordens de Lisboa para arbitrar a respeito da noção de “necessidade” presente nos quatro legítimos títulos de escravização em relação ao caso de venda de um filho por seu pai indígenas em face das epidemias e da onda de fome que despovoou os aldeamentos baianos. O parecer laxista de Quirício Caxa de 1567, anuindo com a argumentação dos colonos, gerou a última invectiva de Nóbrega na construção de seu projeto para a Companhia e em uma recusa veemente da justiça do caso em questão no ano de 1567, na chamada *Respostas ao P. Quirício Caxa*, em defesa da distinção entre necessidade e extrema necessidade – essa primeira na qual se encontrava o progenitor e seu filho, causada pelas guerras dos mesmos colonos.¹⁰⁴ Esse dito Estado de necessidade, com o qual Vieira tinha lidado em seu primeiro sermão maranhense, era mobilizado pelos moradores não somente em favor do remédio de sua alegada pobreza, mas ainda daquela que vulnerava os

101 **Bíblia de Jerusalém**. Lucas (14, 23). São Paulo: Paulus, 2016, pp. 1816.

102 *Ibidem*, p.447.

103 ZERON, *Op. cit.*, pp. 156-158.

104 *Ibidem*, pp. 151-157.

índios, de modo a tentar justificar a escravização ilegítima e a exceção que ela impunha sobre toda sociedade colonial. E foi em nome dessa mesma necessidade, ostentada pelos moradores de ter acesso irrestrito e autônomo contra o projeto defendido por Nóbrega, que a Companhia de Jesus seria expulsa pela primeira vez de uma localidade da América portuguesa.

O ocorrido sucedeu a partir da vila de São Paulo a 2 de junho de 1640, na mesma conjuntura na qual a administração holandesa no Nordeste açucareiro restringiria o mercado de víveres e aumentaria a necessidade de braços indígenas do Planalto paulista. Nóbrega não participou diretamente da elaboração de nenhuma legislação indigenista, até aquele momento elaborada por juntas que ele assistiu, mas nas quais não decidiu. Porém, como apontado por John Manuel Monteiro, foi com a Cédula Real de 1596, a qual formalizara a administração dos aldeamentos nos contornos e termos definidos por Nóbrega, que a ordem passaria a ser culpada com ainda mais intensidade da penúria dos moradores e seria expulsa, anos depois, em 1640, por um movimento que envolveu até mesmo ordens missionárias concorrentes. Nas colônias, com a imensa oferta de terras nascida da interminável ocupação colonial, a mão de obra era o petróleo que fazia tudo mover naqueles domínios e sua escassez era associada à interferência direta da Companhia de Jesus, a qual era vista, com razão, mais do que como um poder político emergente e incômodo, um poder econômico concorrente a ser destruído com seu discurso de finalidade salvífica, tido por oco. Uma vez expulsos, os padres de batina negra somente puderam retornar à capitania em 1654, com exigências de um teor social análogo àquele que fermentava rapidamente às vistas de Vieira no Estado do Maranhão.¹⁰⁵

A política indigenista de 1655: soberania, inimizade e exceção na colônia

A lei de 1652, “publicada com caixas e fixada nas portas da cidade”, pouco antes da chegada de Vieira, tinha sido recebida como tramoia jesuíta conspirando junto ao rei, para tirar os índios das casas e fazendas dos moradores e colocá-los nos aldeamentos da Companhia.¹⁰⁶ Essa lei promovia a libertação irrestrita dos índios e fechava os sertões a novas

105 MONTEIRO, John Manuel. A administração particular. In: **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009 [1994], pp. 129-153.

106 “O efeito foi reclamarem todos a mesma lei com motim público na Câmara, na praça, e por toda a 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 lhes houvessem tirar de casa os que tinham comprado por seu dinheiro.” In: VIEIRA, Padre Antônio S. J. **CARTA 22/05/1653**. Obra completa do Padre Antônio Vieira: tomo I epistolografia, vol. I-V: / direção José Eduardo Franco, Pedro

entradas até segunda ordem do monarca.¹⁰⁷ A promessa de acomodação feita pelo padre para refazer essa provisão, anunciada em seu sermão das Tentações, rendeu efeitos, para além dos espirituais, os quais ele comentaria com entusiasmo.¹⁰⁸ Para decidir dos cativeiros havidos como injustos, seguindo as orientações do cura, reuniu-se uma junta de moradores composta pelo “Capitão-Mor Governador, Vigário-Geral, Sindicante, Ouvidor, Provedor da Fazenda, Câmara e capitães, prelados das Religiões e todas as pessoas mais principais”.¹⁰⁹ O padre sequer estimou o número dos libertos, mas é notória sua satisfação no relatório feito ao geral do Brasil. A missão jesuíta parecia querer se azeitar na Amazônia,¹¹⁰ quando o confronto de interesses voltou a se explicitar em duas ocasiões opondo Vieira aos capitães-mores do Maranhão e do Pará. Tudo denunciou ao rei, ao Conselho Ultramarino e ao provincial do Brasil em uma visível demonstração de impotência diante da realidade colonial arredia a uma norma que, arbitrada na outra margem do oceano, estava despojada da força que deve estar a serviço de seu cumprimento – e quando a houvesse nas mãos das autoridades coloniais, essas costumavam estar subordinadas aos interesses locais que dissociavam conveniência e consciência sem maiores empecilhos.

A primeira ocasião mais sutil, na cabeça do Estado, deu-se após a malfadada missão dos ubirajaras (ou “barbados”) do rio Itapicurú, no limiar da ilha do Maranhão, causada pela demora do Capitão-Mor Baltasar de Sousa Pereira, pois esse governador, no entender de

Calafate; versão e anotação dos textos latinos José Carlos Lopes de Miranda. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p.100. Ver também: AZEVEDO, J. L. de. *História de Antônio Vieira*. SP: Alameda Casa Editorial, 2008, v. I, pp. 263-5.

107 VIEIRA, Padre Antônio S. J. **CARTA 20/05/1653**, *Ibidem*, p. 84.

108 Um otimismo quase ingênuo ressoava nessas linhas de Vieira: “Deus obrava nos corações de muitos, os quais logo dali saíram persuadidos a se querer salvar e a aplicar os meios, que para isso fossem necessários, a qualquer custo.” VIEIRA, Padre Antônio S. J. **CARTA 22/05/1653**, *Ibidem*, p. 105.

109 *Ibidem*, p. 106.

110 Fundou o primeiro hospital do Estado e a sua escola contava cerca de setenta alunos em São Luís, entre os quais muitos dominavam as línguas indígenas. O inaciano pretendia dar exemplos de austeridade pública da Companhia vestindo um pano grosseiro da terra mais pardo do que preto, comendo farinha de mandioca e dormindo em redes. Ver: VIEIRA, Padre Antônio S. J. **CARTA 26/05/1653**, *Ibidem*, pp. 115-6. Eventualmente, até mesmo evitando que os padres da ordem fossem vistos andando em redes de arruar carregadas por índios, como era hábito na terra, embora os houvesse em serviço em todas as atividades da missão – escravizados ou “livres”. Ver: VIEIRA, Padre Antônio S. J. **CARTA 22/03/1654**, *Ibidem*, p. 139. E ainda **CARTA 04/1654** ao Padre Simão de Vasconcelos. *Ibidem*, pp. 190-1. Quando não estavam em aldeamentos ou entradas, os jesuítas doutrinavam até mesmo os enfermos em seus leitos. É possível que nesse contexto preciso Vieira tenha pregado o Sermão dos mistérios do Rosário em 1654, acerca dos nexos místicos entre a Trindade, a Eucaristia e o Rosário, para burilar a doutrina dos moradores, mas, sobretudo, das outras ordens missionárias no Maranhão. Ressoa nele uma curiosa presença de uma relação incômoda com uma ordem ausente na Amazônia, no entanto, com a qual Vieira tinha desavenças na Corte e na Inquisição: a ordem dos dominicanos. Ver: *Idem*. *Sermões: Padre Antônio Vieira. Organização e introdução de Alcir Pécora*. São Paulo: Hedra, 2000, vol. II, pp. 29-52. AZEVEDO, J. L. de. **História de Antônio Vieira**. SP: Alameda Casa Editorial, 2008, v. I, pp. 267-8.

Vieira, com isso se queria aproveitar daqueles índios, já escassos nas imediações da ilha. Em face dessa experiência na capitania do Maranhão, Vieira amadureceu na carta ao rei de 20 de maio de 1653 um rascunho jurídico no qual devemos notar como ele procurou cooptar, pela conciliação, as práticas dos moradores para a política indigenista que julgava estar a serviço dos interesses que defendia na colônia. Dizendo-se contra a cobiça, principalmente dos maiores, os quais mandam fazer entradas pelos sertões e dar guerras injustas sem autoridade nem justificação alguma e dizendo-se contra os injustos casos de cativo de índios tomados por força ou engano (mas não contra os legítimos casos de cativo, como logo se verá); esse projeto foi esboçado em carta privada ao rei na qual reportava, em seus termos, “os grandes desamparos espirituais que em todas estas partes se padecem”, apontando seus danos, causas, remédios e meios nos seguintes termos:

O meio que parece mais conveniente e praticável (como já se tem começado a executar) é examinarem-se os cativos e ficarem livres os [índios] que se acharem ser livres e cativos os que se acharem ser cativos.¹¹¹

Além de defender o *statu quo* dos cativos justos ou injustos existentes, o jesuíta sugeria que o exame deveria ser aprovado por um “Sindicante”, o qual ele indica, em um aparente recurso retórico, que fosse o Desembargador João Cabral de Barros, por suas letras e honestidade – e não ele próprio... Já as entradas futuras ao sertão deveriam ser feitas “só a fim de ir converter os gentios e reduzi-los à sujeição da Igreja e da Coroa”, possibilitando o resgate dos índios de corda prestes a serem devorados por outros e ainda o resgate dos já escravizados pelos próprios índios em justa guerra. Essa expedição, ecoando o modo de sujeição proposto por Nóbrega, deveria conter um língua, ou seja, um perito nas línguas nativas, e um teólogo a decidir a justiça da guerra. O capitão da entrada deveria ser eleito pela Câmara, prelados das ordens missionárias e pelo Vigário, além do capitão-mor ou o governador, pois esses últimos tenderiam a “buscar mais seus interesses que os de Deus e o bem comum.” Ainda reportando a João IV o estado do Maranhão na detalhada missiva, os índios aldeados, muita vez separados de suas mulheres mandadas a servir em casas de particulares, mudando de senhor a cada triênio na lavoura, a seu ver, deveriam deixar de lavar tabaco para o Governador ou Capitão-Mor, os quais, similar à atual terceirização do trabalho, “se servem dos índios como de seus e os trata como alheios”. Como rezava a lei de 1652 e a de 1655, preservando a anterior nesse particular, deveria ser vedado aos mandantes

111 VIEIRA, Padre Antônio S. J. CARTA 20/05/1653, Ibidem, p. 84.

da colônia lavrar tabaco, repartir índios e tirar os principais do governo espiritual e os missionários, que os evangelizavam de costume, de seu governo espiritual, “que é a forma a que depois de muitas experiências se reduziu o governo das aldeias do Brasil”, a bem de sua “conservação e aumento”.¹¹²

Já os índios do sertão, pensando a direção do aumento e da conservação do Estado do Maranhão pelas futuras missões, deveriam rumar rio Amazonas acima, mais do que por caridade e justiça, “pelo contrato que os sereníssimos reis antecessores de Vossa Majestade fizeram com os sumos pontífices e obrigação de mandarem pregar a fé a todas as terras de suas conquistas.” Ou pelo que Vitoria formulou como associado ao título de missão dado às Coroas ibéricas, transferindo esse poder, exercido de maneira indireta, para ordens missionárias, como eram franciscanos, mercedários, carmelitas e jesuítas na Amazônia. Uma missão bloqueada pelas injustas guerras e escravizações promovidas pelos moradores em suas tiranias causavam a fuga para os sertões dos índios nas cercanias e associavam todos os portugueses à cobiça e não à paz e à salvação, como deveriam desejar os missionários. Com os remédios e meios apontados, para Vieira, se poderia então “emprender e continuar esta grande conquista”. Como rastreou João Lúcio de Azevedo, nesse mesmo mês de maio de 1653, os moradores das Câmaras de Belém e São Luís enviaram procuradores ao rei para que ele suspendesse a lei de libertação irrestrita de 1652. Em 17 de outubro de 1653, o rei aprovou a nova lei que seria uma composição régia entre as demandas da carta de 20 de maio de 1653, acima analisada, e as petições dos colonos com seus procuradores junto à Coroa, embora a espinha dorsal pareça um decalque da carta de Vieira, como notou o historiador luso-paraense.¹¹³ Ela concedia casos de legítimo cativo indígena enraizados nas práticas dos colonos e baseados na guerra justa defensiva e ofensiva, levada a cabo nas entradas e resgates feitos nos sertões.¹¹⁴

112 Ibidem, p. 86.

113 AZEVEDO, J. L. de. *Op. cit.*, p. 292.

114 Essa é uma das poucas leis indigenistas portuguesas que definiu com tamanho detalhe os critérios de guerra justa em seu corpo, repartindo-os em 8 títulos (de curiosa comparação com os estabelecidos por Vitoria, acima expostos), indicando o inimigo público: 1º) “gentio ou vassalo” que impeça a pregação; 2º) Violação de fazendas e vidas de vassalos; 3º) Guerra de vingança de aliados; 4º) Latrocínios em água ou terra barrando o comércio; 5º) Descumprimento de obrigações, entendidas como tributos, repartimentos e apoio militar; 6º) Antropofagia sobre súditos; 7º) Para resgate de índios de corda, a serem devorados por outros índios; 8º) Escravos de índios tomados em guerra justa. LEI indigenista de 21/10/1653. PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Documentos de legislação indigenista colonial: Parte 1 (1500-1700)** [livro eletrônico]. São Paulo: Centro de Estudos Ameríndios, 2021, pp. 123-124.

Vieira decidiu partir então para uma missão nas margens do rio Tocantins e nela se deu a segunda ocasião de confronto.¹¹⁵ Essa outra missão no Pará o permitiria aperfeiçoar a existente, retomada pelo Padre Sotomayor, quem rumara para Belém desde a sua chegada a São Luís, pouco tempo antes de seu superior. Após uma longa viagem de quase mês, feita a remos indígenas e léguas de caminhadas, Vieira chegou ao Pará, na desembocadura do rio Amazonas e ao largo da ilha de Marajó, em 5 de outubro de 1653. O Capitão-Mor Inácio do Rego Barreto convidou o superior jesuíta para uma entrada de convencimento de tribos balançadas por suposto desejo de conversão e avassalamento, ou simplesmente de descimento (militarizado desde Nóbrega). Esse Capitão elegera como cabo de escolta um experiente sertanista, conhecedor daqueles sertões e ferreiro de nome Gaspar Cardoso, quem contava com um mulato falante de línguas indígenas como seu tradutor. Esse cabo de entrada mandava embaixada aos índios e o fazia em nome do rei e do Capitão-Mor, para revolta do padre. Sentindo-se aliado do papel que o rei lhe reservara, Vieira leu por três vezes a carta plenipotenciária escrita pelo monarca¹¹⁶ para sua missão

e respondeu publicamente que a de V. M. não podia guardar e que a do capitão-mor não queria. Bem entenderam todos que este modo de falar era de quem se fiava em ordem secreta que tinha encontrada e assim declarou o mesmo Gaspar Cardoso por muitas vezes e a diferentes pessoas.¹¹⁷

Já nos sertões da colônia, essa zona indefinida entre as soberanias indígenas e europeias, sequer a dissimulação da cidade colonial era necessária entre autoridades régias: a força fazia a lei.¹¹⁸ E ela estava com a milícia¹¹⁹ liderada a mando do Capitão-Mor. Antes da

115 VIEIRA, Padre Antônio S. J. **CARTA 04/04/1654**, Ibidem, p. 161-3.

116 **JOÃO IV. CARTA 04/04/1654**. Obra completa do Padre Antônio Vieira: tomo IV, v. III: Escritos sobre os índios/ direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate. São Paulo: Edições Loyola, 2016, p.289.

117 VIEIRA, Padre Antônio S. J. **CARTA 22/05/1653**. Obra completa do Padre Antônio Vieira: tomo I epistolografia, vol. I-V: / direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate; versão e anotação dos textos latinos José Carlos Lopes de Miranda. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 165. Essa mesma denúncia, Vieira fizera em **CARTA de janeiro de 1654 ao Padre Provincial**. Ver: Ibidem, pp. 133-134.

118 A respeito do conceito de justiça vigente na sociedade colonial luso-americana, ver: ZERON, Carlos. “**The Concept of Justice Shared in Portuguese America and the Disputes over its Application to Slavery**”. In: *Current Trends in Slavery Studies in Brazil*. Ed. Stephan Conermann, Roberto Hofmeister Pich, Mariana Paes, Paolo Terra. Berlin/Boston: De Gruyter, 2023, p. 289-332.

119 Em Covarrubias, o conceito significava exclusivamente o relativo à guerra e às coisas militares: “MILICIA. Lat. militia, quae bellum, & rem militarem significat”. Ver: COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de. **Tesoro de la lengua castellana, o española**. Madri: Melchor Sanchez, 1873 [1674], p. 111. Já em Bluteau, o conceito passa a ter outra camada além da ordem militar, isto é, seu avesso e negação como notamos no termo ‘miliciano’ em seguida: “s. f. a arte militar. Ordem militar. M. Lus. os Cavalleros desta milícia. Gente de guerra. Lobo “andei na milícia Hespanhola, i. e. servi com os Hespanhões na guerra.” “Miliciano adj. Gente [inelegível], bisonha, de ordenança indisciplinada, como os paisanos de recluta Franc. Man.” BLUTEAU, Rafael. **Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por**

partida o mesmo Capitão já havia repartido os índios que seriam apresados na expedição entre moradores de Belém, “que era um modo corado de os cativar e vender”. Interpelado por Vieira sob a égide da lei em vigor, respondeu que, como os índios morriam demais, quiçá pela fome, pela guerra ou pelas doenças, era melhor “morrerem cá que no sertão, porque morriam batizados.” Também os moradores ostentavam razões caridosas em sua tarefa catequética. Depois do fim dessa expedição, ao reduzir os índios, a pedido de Vieira, alguns foram repartidos entre quatro das antigas aldeias da Companhia e o governador os direcionou naquelas que eram mais convenientes às suas plantações de tabaco, para redobrado espanto de Vieira. Em janeiro de 1654, a situação logo escalou. A Câmara de Belém exigiu que o Padre João de Sotomayor fizesse um termo renunciando a qualquer pretensão jesuíta de administrar índios na capitania. Chamado pela mesma Câmara a ratificar o dito termo assinado por Sotomayor, alegando motivo de doença, Vieira se esquivou, regressando quase fugido assim que conseguiu para o Maranhão. Por essas razões, na denúncia feita ao rei, o padre diria a respeito daquele Estado: “O Maranhão e o Pará é uma Rochela de Portugal, uma conquista por conquistar e uma terra donde Vossa Majestade é nomeado, mas não obedecido.”¹²⁰

Naqueles domínios, o soberano de fato não era o rei, ainda que o fosse de direito, ao menos aos olhos do direito europeu – o mesmo que o patrimonialismo da empresa colonial se encarregaria de negar. Como sugerido na perspectiva das lentes do filme “Zama” de Lucrecia Martel, assim na documentação maranhense de Vieira: no mundo colonial, havia uma soberania plural, fraturada e graduada, definida pelos seus diferentes espaços. Esta mudava sua lógica em função da circunscrição territorial e do pertencimento social de cada indivíduo inserido nesse mundo, o que incluía os indígenas. Um índio aldeado lavrando tabaco não estava sob a mesma soberania que um nheengaiá da ilha de Marajó, nem um jesuíta do rei quando transitava da cidade colonial para os sertões controlados pelos moradores, quando não pelos mesmos indígenas ou ainda pelos negros aquilombados, como mostraria pouco adiante, ao mesmo jesuíta, os horizontes abertos pela Confederação de Palmares.¹²¹ Mas em face dessa

Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro. Lisboa: Oficina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789 [1712-1721], volume 2 (L-Z), p. 82.

120 VIEIRA, Padre Antônio. *Ibidem*.

121 Dando seu parecer como *Delenda Palmares*, a um desembargador do Paço: “Esta mesma liberdade assim considerada seria a total destruição do Brasil, porque conhecendo os demais negros que por este meio tinham conseguido o ficar livres, cada cidade, cada vila, cada lugar, cada engenho, seriam logo outros tantos Palmares, fugindo e passando-se aos matos com todo o seu cabedal, que não é outro mais que o próprio corpo.” In:

realidade colonial diversa, as ideias políticas de Vieira, no que tinham de conservadoras dos títulos dissertados em Salamanca, buscariam outro caminho para se efetivarem na Amazônia. E essa efetivação conectava tempos, espaços e grupos sociais para se consumir: eram partes, no limite, de um projeto imperial arquitetado em meio a fortes pressões regionais (na Amazônia), nacionais (em todo o Império português) e mundiais (com o advento de um Sistema Mundial cuja liderança oscilava entre Amsterdã e Londres), das quais se lembrava (e seria lembrado) o padre, como veremos adiante.

De volta ao Maranhão,¹²² ele lançaria novos apelos ao rei contra a resistência dos moradores a seu poder indireto, o qual, quando a prática colonial violava na lei, buscava exercê-lo pela carta escrita de punho do rei, como uma *mana*¹²³ de exceção, reforçando-lhe seus poderes onde a lei recém-aprovada não tivesse alçada, mais tarde seria renovada por uma nova versão do mesmo dispositivo.¹²⁴ O aumento das tensões no Pará testemunhadas pelo jesuíta do rei tornavam a lei de 1652 igualmente anódina. Era crucial emancipar a administração indígena de qualquer jurisdição de governadores ou capitães-mores, como fizera Nóbrega no Estado do Brasil, embora estes pudessem mobilizá-los para a defesa do Estado. A pedido do rei sobre se seria mais conveniente dois capitães-mores ou um governador, ele deu seu parecer escolhendo com ceticismo pelo segundo, fulminando a corrupção de ambos os capitães em exercício nas duas principais capitanias do antigo

VIEIRA, Padre. António S.J. **CARTA a Roque Paim 02/07/1691**. Cartas do Padre António Vieira. Coordenadas e anotadas por João Lúcio d’Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, v. 3, 1928, p. 621.

122 Criado em 1621 com o nome de “Estado do Maranhão”, ele seria extinto em 25 de fevereiro de 1652 e dividido entre suas muitas capitanias. Somente em 1654 ele seria restaurado e renomeado de “Estado do Maranhão e Grão-Pará”, até que, em 1751, sua sede seria transferida de São Luís para Belém e ele seria rebatizado por Pombal de “Estado do Grão-Pará e Maranhão”. Em 22 de março de 1654, na Igreja Maior de São Luís, Vieira pregava o Sermão das Verdades: “No Maranhão não há verdade (...). Como pode ser que haja falsos testemunhos, sem haver quem os levante? (...) Temos aqui os pecados, mas não temos os pecadores (...)” Após associar o Maranhão como o reduto da mentira, por meio da derivação de uma fábula alemã sobre a queda do diabo e de suas partes, reservando a Portugal a língua e ao Maranhão (todo seu Estado) à mentira, sugerida por sua letra e pecado capital, Vieira materializa as implicações desse vício nas Escrituras, em histórias de santos e até na geografia, mesmo em relação à do império. “Novelas e novelos são as duas moedas correntes desta terra: mas têm uma diferença, que as novelas armam-se sobre nada, e os novelos armam-se sobre muito, para tudo ser moeda falsa.” No fim da prédica, mais uma vez apelaria “não só por consciência, mas por conveniência, se deve aborrecer a mentira e amar a verdade.” Chamando essa distinção de “razão de estado”. A mesma que, em parte, examinamos nesse trabalho, segundo a lógica da conquista. Ver: VIEIRA, Padre António. S. J.. **Sermões: Padre António Vieira**. Organização e introdução de Alcir Pécora. São Paulo: Hedra, 2000, 2 volumes, pp. 515-534.

123 Segundo o dicionário eletrônico Houaiss: “s. m. rubrica: ocultismo. entre os melanésios, força ou poder impessoal e sobrenatural que pode estar concentrado em objetos ou pessoas e que pode ser herdado, adquirido ou conferido.” No sentido usado, portanto, um objeto que continha o poder do soberano – em Portugal.

124 JOÃO IV. **CARTA 21/10/1653**. PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Op. cit.*, pp. 124-125.

Estado.¹²⁵ Já em carta de 6 de abril de 1654 ao mesmo destinatário, ele sugeria vinte remédios para mudar e melhorar o governo dos índios no Maranhão. Cabe destacarmos os que ajustaram o modelo reducional brasílico, pois “os casos que cá ocorrem são grandes, e muitos deles novos e não tratados nos livros”.¹²⁶ No 3º remédio, Vieira passa a definir que o “Sindicante” dos índios, mencionado na carta de 20 de maio de 1653 devia necessariamente ser um missionário, uma vez “que os ditos índios estejam totalmente sujeitos e sejam governados por pessoas religiosas”. E isso deveria ser feito “na forma que se costuma em todo o Estado do Brasil.”¹²⁷ No 2º e 4º remédios, o jesuíta determinava que a “repartição dos índios, que é o principal”, fosse distinta “do estilo que se usa no Brasil; porque lá todo o governo dos índios depende absolutamente dos religiosos, sem se fazer lista de índios, nem repartição, nem haver procurador-adjunto”. Isso queria dizer que a repartição no modelo amazônico composto pelo padre Vieira e seu antecessor no posto, o padre Luiz Figueira, concebia-a por meio de uma lista que contivesse todos os índios aldeados e particulares, dividida *pro rata* (4º e 13º remédios), a começar pelos moradores mais pobres, examinada pelo religioso responsável do respectivo aldeamento e por um procurador-geral eleito anualmente pelos moradores. Além disso, a carta ao rei sugeria que não só o controle das entradas fosse exclusividade missionária (9º remédio), mas a bem da uniformização da doutrina, que a administração indígena fosse entregue exclusivamente a apenas uma ordem religiosa (10º),

ainda que neste Estado há diferentes Religiões, o cargo de índios se encomende a uma só: aquela que V. M. julgar que o fará com maior inteireza, desinteresse e zelo, assim do serviço de Deus e salvação das almas como do bem público.¹²⁸

Embora Vieira mal dissimulasse sua intenção, tratava-se nas entrelinhas de sugerir que o rei e seus Conselhos de Estado e Ultramarino referendassem em sua decisão a implantação da tutela jesuíta na Amazônia portuguesa. E com outros ajustes no modelo brasílico, além da divisão entre padres da Companhia e procuradores seculares na repartição dos índios, “para que o religioso seja olheiro do secular, e o secular do religioso, e em um esteja seguro o zelo,

125 VIEIRA, Padre Antônio S. J. **CARTA 04/06/1654**. Obra completa do Padre Antônio Vieira: tomo I epistolografia, vol. I-V: / direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate; versão e anotação dos textos latinos José Carlos Lopes de Miranda. São Paulo: Edições Loyola, 2014, pp. 157-160.

126 VIEIRA, Padre Antônio S. J. **CARTA 06/06/1654**. *Ibidem*, p. 177.

127 *Ibidem*, p. 173.

128 *Ibidem*, p. 174.

e em outro a conveniência”,¹²⁹ quiçá para diluir o exclusivismo jesuíta e evitar o desenlace ocorrido décadas antes na capitania meridional com relação à ordem. Ainda nesse sentido, na contramão de Nóbrega, seguindo Luiz Figueira, Vieira interditava a posse de bens temporais aos missionários encarregados da administração indígena (19º remédio, o que não implicava que sua ordem os tivesse).¹³⁰ Por último, mas não menos importante, sua lição aprendida no sertão paraense com o sertanista Gaspar Cardoso, de que a força fazia a lei nos domínios coloniais, deve ter sido a responsável por ele ter solicitado ao rei a criação de uma “companhia de soldados brancos”,¹³¹ chamada pelo padre de “Propagação da Fé”, para servir de escolta aos missionários nas entradas, “à disposição do Prelado maior da Religião que tiver a seu cargo as Missões do sertão, que também será missionário geral de todo o Estado”.¹³² Leia-se, portanto, à disposição de Vieira, para que se cumprisse a lei – emanção da vontade do soberano que lhe concedera a sua própria no tocante à Missão na Amazônia. Uma milícia branca que poderia servir ainda contra rebeliões de moradores e mesmo, imagina-se pelo evidente recorte racial, contra rebeliões indígenas nos aldeamentos ou de livres pobres, além do combate diuturno nas “perigosas jornadas ao sertão”, em razão dos índios considerados “bárbaros”.

Na ausência de retorno do monarca às suas repetidas solicitações epistolares, o padre decidiu ir pessoalmente suplicar na corte portuguesa as demandas que deveriam satisfazer sua política indigenista. Afinal, controlá-la era controlar a linha de fé¹³³ do Estado do Maranhão, era estabelecer a direção da agulha da bússola material e espiritual daquela conquista. Ocultando dos moradores suas intenções e motivos de viajar a Lisboa, em São Luís e no dia

129 Ibidem, p. 177.

130 CARTA 04/1654 ao Padre Simão de Vasconcelos, novo provincial do Brasil. Ibidem, pp.188-190.

131 “14º. Que, porquanto as jornadas que ao sertão se fazem são ordinariamente perigosas, por razão dos bárbaros, para segurar os religiosos e os índios que forem nas ditas jornadas, haja uma *companhia de soldados brancos*, a qual, ou inteira ou dividida, lhes dê escolta, conforme a necessidade o pedir; e que a dita companhia se chame *Propagação da Fé*, e para ela seja escolhido capitão e soldados de maior cristandade e capacidade para o sertão, aos quais Vossa Majestade honre com algum privilégio particular; e que o dito capitão, e soldados, não seja companhia criada de novo, senão uma das mesmas que há, a formada de ramo delas, e que só esteja sujeita aos governadores e capitães-mores em ocasião de guerra atual ou delito que cometessem, e no mais *estará à disposição do prelado maior da Religião que tiver a seu cargo as Missões do sertão, que também será missionário geral de todo o Estado*; e, conforme o dito missionário geral dispuser, o dito capitão ouvirá ou mandará os soldados que forem necessários para cada uma das Missões com seus cabos, e os ditos cabos somente terão jurisdição na disposição da guerra, em caso que se haja de fazer, a qual sempre será defensiva, e de nenhuma maneira se intrometerão a praticar aos índios, nem por si, nem por outrem, sob pena de caso maior, como Vossa Majestade tem ordenando.” Grifos meus. CARTA 06/1654 a João IV. Ibidem, p.175.

132 Ibidem.

133 ZERON, Carlos. **Linha de Fé: A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial (Brasil, Séculos XVI e XVII)**. SP: Edusp, 2011.

de santo Antônio, o orador direcionava o dito por Jesus como sendo aos pregadores o versículo que aparentava ser *leitmotiv* da homilia: “Vós sois o sal da terra.” (Mt, 5:13): o efeito do sal, como pregava Vieira, seria impedir a corrupção, mas quando a terra se vê tão corrupta como estava o Maranhão, havendo tantos nela que tinham ofício de sal, qual seria, ou “qual poderia ser a causa desta corrupção?”¹³⁴ Partindo do pressuposto de que o problema não era o sal da doutrina, pois os missionários (jesuítas) cumpriam sua função de conservar e atar a consciência e a conveniência do Estado, o pregador constataria que a questão radicava na terra que não se deixava salgar, dado o grau elevado de sua corrupção. Mas o que fazer, perguntava-se na prédica, se não o sal, mas a terra era problema? Como o Evangelho não desse a resposta do que fazer diante dessa situação, então, tomou como solução ao impasse de seu discurso o que fizera Santo Antônio na cidade de Rimini na Itália: sem desistir da doutrina, o santo mudou púlpito e auditório e passou a pregar da terra, como esta se lhe recusava a escuta, aos peixes. E assim fará Vieira em seu Sermão de Santo Antônio aos Peixes,¹³⁵ contra o que considerava ser a corrupção de todo o Estado do Maranhão – este sim o verdadeiro tema da homilia. Iniciando por elogiar, na segunda parte do sermão, o que considerava as boas qualidades dos peixes (o ouvirem e não falarem), ele passaria a elogiar as virtudes dos peixes, vistas mesmo nas Escrituras que ele exemplifica ainda com o comportamento de peixes de fauna exótica à Amazônia na terceira parte. Para então, na quarta, iniciar a investida contra os vícios dos peixes do Maranhão, para que servissem de confusão, já que não de emenda:

A primeira cousa que me desedifica, peixes, de vós, é que vós comeis uns aos outros. Grande escândalo é este, mas a circunstância o faz ainda maior. Não só vos comeis uns aos outros, senão que os grandes comem os pequenos. Se fora pelo contrário era menos mau. Se os pequenos comeram os grandes, bastara um grande para muitos pequenos; mas como os grandes comem os pequenos, não bastam cem pequenos, nem mil, para um só grande (...). Os homens, com suas más e perversas cobiças, vêm a ser como os peixes que se comem uns aos outros. Tão alheia cousa é não só da razão,

134 VIEIRA, Padre Antônio. S. J. **Essencial Padre Antônio Vieira**. Organização e introdução de Alfredo Bosi. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011, p. 429.

135 Entendo que esse sermão só será devidamente lido em sua riqueza concreta de sugestões sociais, entre a fauna marinha e os tipos sociais do Maranhão (sobretudo os descritos na parte V do sermão), se confrontados com as oito desavenças mencionadas (inclusive em suas causas), em **CARTA 12/04/1654** a um superior de Vieira. São elas: 1) procuradores; 2) governadores e capitães-mores; 3) moradores; 4) donatários; 5) “os que têm parte nos interesses dos índios” (Jorge Gomes Alamo e Conde de Catanhede); 6) carmelitas; 7) frades de Santo Antônio e seus fautores; 8) conselheiros ultramarinos. Ver: VIEIRA, Padre Antônio S. J. *Obra completa do Padre Antônio Vieira: tomo I epistolografia, vol. I-V*; / direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate; versão e anotação dos textos latinos José Carlos Lopes de Miranda. São Paulo: Edições Loyola, 2014, pp179-183.

mas da mesma natureza, que sendo todos criados no mesmo elemento, todos cidadãos da mesma pátria, e todos finalmente irmãos, vivais de vos comer.¹³⁶

E qualificando ainda mais a sorte de autofagia social na qual se encontrava e da qual se sustentava o Maranhão, ao arrepio da lei de 1652 e da doutrina pregada pela Igreja representada pela Companhia, Vieira insistia:

Olhai, peixes, lá do mar para a terra. Não, não: não é isso que vos digo. Vós virais os olhos para os matos e para o sertão? Para cá, para cá; para a cidade é, que haveis de olhar. Cuidais que só os tapuias se comem uns aos outros, muito maior açougue é o de cá, muito mais se comem os *brancos*.¹³⁷

Ao racializar sua prédica voltando-a aos “brancos”, Vieira passaria a denunciar as implicações da corrupção maranhense manifesta na desobediência e na autofagia social promovida por essa branquitude¹³⁸ local, predatória e parasitária da exploração de braços não

136 VIEIRA, Padre Antônio. S. J. **Essencial Padre Antônio Vieira**. Organização e introdução de Alfredo Bosi. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011, p. 445.

137 Grifos meus. Ibidem, p. 448

138 Segundo Achille Mbembe, a branquitude seria “uma categoria racial que foi pacientemente construída no ponto de encontro entre o direito e os regimes de extorsão da força de trabalho.” Ver: MBEMBE, A. **Crítica da Razão Negra**. São Paulo: N-1, 2018, p. 88. Silvio Almeida aprofunda essa definição sumária de branquitude ao sustentar que “só se é ‘branco’ na medida em que se nega a própria identidade enquanto branco, que se nega ser portador de uma raça. Ser branco é atribuir identidade racial aos outros e não ter uma. É uma raça que não tem raça. Por isso, é irônico, mas compreensível, que alguns brancos considerem legítimo chamar de ‘identitários’ outros grupos sociais não brancos sem se dar conta de que esse modo de lidar com a questão é um traço fundamental da sua própria identidade. (...) No caso dos brancos que não estão nos países centrais do capitalismo, a contradição se torna insuplantável, pois além de ter de negar possuir uma identidade para ser branco, o branco periférico precisa a todo instante reafirmar sua branquitude, pois ela está sempre sendo posta em dúvida. Afinal, o branco periférico não está no topo da cadeia alimentar, pois não é europeu nem estadunidense e, ainda que descenda de algum, sempre haverá um negro ou um índio em sua linhagem para lhe impingir algum ‘defeito’. Situação difícil, tratada com repúdio às vezes o ódio ao negro e ao indígena, verdadeiras ‘sombras’, que com seus corpos e suas manifestações culturais lembram-no que um dia ele, o branco, pode ser chamado de negro. Ou ainda pior: ser tratado como um negro. (...) O pavor de um dia ser igualado a um negro é o verdadeiro fardo que carrega o homem branco da periferia do capitalismo.” Ver: ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019, pp. 78-79. Já Schucman complementa que: “A branquitude começa a ser construída como um constructo ideológico de poder, em que os brancos tomam sua identidade racial como norma e padrão [universal], e dessa forma outros grupos aparecem ora como margem, ora como desviantes, ora como inferiores. Nesse sentido, é importante pensar que as culturas nacionais e as identidades brancas e não brancas têm sido criadas através das trocas circulares de símbolos, ideias e populações entre a África, a Europa e as Américas. (...) Ser branco e ocupar o lugar simbólico da branquitude não é algo estabelecido apenas por questões genéticas, mas por posições e lugares sociais que os sujeitos ocupam.” Ver: SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo**. São Paulo: Veneta, 2020, pp. 50; 60. Ainda para essa psicóloga social, enraizando-se nas pesquisas de Du Bois, Fanon, Memmi, Guerreiro Ramos, Florestan Fernandes et al., a branquitude se relacionaria, portanto, a quatro atributos centrais: 1) falta de auto-percepção do indivíduo branco como ser racializado; 2) privilégios materiais; 3) e simbólicos; 4) afirmação na dominação social. Ver: Ibidem, pp. 49-74. Esse mesmo lócus social como definidor da branquitude aparece nas reflexões de Immanuel Wallerstein: “Em quase todos os lugares é um grupo de brancos que mantém *status* elevado e ocupa postos técnicos. Sua posição de prestígio mudou muito pouco desde o governo colonial. A alta posição ocupada pelos brancos na hierarquia local reflete a posição desses países no sistema-econômico-mundo, no qual são

brancos. Conforme especificava e prosseguia o orador, nessa “carniçaria do interesse” na qual “os maiores que cá foram mandados, em vez de governar e aumentar o mesmo Estado, o destruíram; porque toda a fome que de lá traziam, a fartavam em comer e devorar os pequenos.”¹³⁹ Podemos inferir pelo contexto que os “pequenos” talvez fossem, pela dubiedade que ganha no sermão o “sal da terra”, não somente quem pregava com humildade o Evangelho (em especial, ele, um jesuíta a serviço do rei), mas também os moradores brancos mais pobres que deveriam ser beneficiados com cotas de índios na divisão *pro rata* sugerida pelo jesuíta e não segundo a força econômica dos envolvidos nas expedições de apresamento de braços. E esses “grandes”, talvez capitães-mores e membros das Câmaras do Pará e de São Luís, quando em Portugal, “acham outros maiores que os comem também a eles. Esse é o estilo da Divina Justiça”, sobre a qual Vieira os queria advertir do púlpito. Mais do que reforçando a tutela jesuíta nessa hierarquia colonial da branquitude dominante, contudo, Vieira passaria a expor as razões existenciais em favor das quais seria necessária a manutenção de uma coalizão dos interesses dessa branquitude colonial socialmente dividida, antes de novo giro sobre exemplos da fauna marinha maranhense que encarnavam vícios, na parte quinta, e da conclamação de sacrifício pela obediência dos peixes na sexta e última. O padre Vieira operava o definidor por excelência do político, isto é (como o definira Carl Schmitt), a *inimizade*¹⁴⁰ na sociedade maranhense nesse momento de seu sermão:

nações ‘proletárias’ que sofrem os efeitos da ‘troca desigual’”. Ver: BALIBAR, Étienne & WALLERSTEIN, Immanuel. **Raça, nação, classe: identidades ambíguas**. São Paulo: Boitempo, 2021, p. 256. Acerca das três ondas nas quais Maria Aparecida Bento dividiu os estudos sobre branquitude, ver: BENTO, M. A. **O Pacto da Branquitude**. São Paulo: Cia. das Letras, 2022, pp. 55-67.

139 Ibidem.

140 “A diferenciação especificamente política é a diferenciação entre amigo e inimigo.” In: SCHMITT, Carl. **O conceito do político**. Lisboa: Edições 70, 2015 [1932], pp. 50-51. A *inimizade*, a seu ver, teria como definição um “grau de intensidade” específico na associação de homens (Ibidem, p. 71), cuja existência viria do surgimento de um “agrupamento de combate decisivo segundo o par amigo-inimigo.” Ibidem, p. 68. Assim, só na guerra a política manifestaria sua completude, uma vez que “só no combate real se mostra a mais extrema consequência do agrupamento político de amigo e inimigo.” Contudo, “a guerra”, para Schmitt, seria “apenas a mais extrema realização da *inimizade* (...). Ela não seria meta e fim ou mesmo o conteúdo da política, mas é o seu pressuposto sempre presente. É a partir desta mais extrema possibilidade que a vida dos homens adquire a sua tensão especificamente política.” Logo, “os conceitos de amigo, inimigo e combate adquirem o seu real sentido ao terem e manterem referência, em particular, à possibilidade real da morte física. A guerra resulta da *inimizade*, pois esta é negação conforme ao ser de um outro ser.” Ibidem, p. 62. Haveria ainda uma sutil distinção etimológica na verdadeira *inimizade*, conforme Schmitt: *inimicus* e *hostis*. O *inimicus* seria aquele a quem os Evangelhos pregavam a necessidade de aproximação e de tolerância, ao passo que *hostis* seria o “inimigo público” propriamente dito, passível de eliminação física. Acerca dessa distinção, ver: Ibidem, pp. 55-56. A colonização luso-americana, de extração católica, no meu entendimento, sintetizava ambas as concepções de *inimizade*. De um lado, convertia não brancos em busca de tornar suas diferenças, aumento da unidade católica e do império português. Porém, de outro, ela recrutava sua força de trabalho não branca por meio de guerras de extermínio e tendia a eliminar seus sobreviventes na dureza cotidiana e continuada da exploração do trabalho, a qual redundava em mais mortes, cuja solução eram mais guerras nas raias e nos interstícios do Império português na Amazônia.

Não vos bastam tantos *inimigos de fora*, e tantos perseguidores tão astutos e pertinazes quantos são os pescadores, que nem de dia nem de noite deixam de vos pôr em cerco e fazer guerra por tantos modos? Não vedes que contra vós se emalham e entralham as redes; contra vós se tecem as nassas, contra vós se torcem as linhas, contra vós se dobram e farpam os anzóis, contra vós as físgas e os arpões? Não vedes que contra vós até as canas são lanças e as cortiças armas ofensivas? Não vos basta, pois, que tenhais tantos e tão armados *inimigos de fora*, senão também vós de vossas *portas adentro* haveis de ser mais cruéis, perseguindo-vos com *uma guerra mais do que civil, e comendo-vos uns aos outros?*¹⁴¹

Quiçá identificando, em parte, os “pescadores” e “inimigos de fora” com os outros europeus que desejavam incansavelmente tomar para si aquelas possessões e corpos explorados pelos portugueses, fosse pelo comércio ou fosse pelas armas em alianças com nações indígenas rivais? Quiçá identificando o sujeito oculto de sucessivas ações conspiratórias no manejo de instrumentos agrícolas e de pesca com não brancos, sobretudo, trabalhadores indígenas, pelas redes, pelos balaios (“nassas”), pelos anzóis, pelas físgas e pelos arpões, pela cana e a cortiça em “armas ofensivas” – ou mesmo, em menor medida, com *tapanhunos*, como diziam os africanos nas mesmas funções? Quiçá identificando essas ferramentas de paz usadas para a guerra à população livre-pobre não branca, quem mais tarde seriam cabanos e balaios? Não podemos asseverar nenhuma resposta, dada a sutileza e a insidiosidade do fenômeno social sob análise, mais do que pelo laconismo proposital da documentação interpretada. Contudo, é fato que se o jesuíta explicitasse assim o inimigo, tornando-o público em um lugar de concórdia como o púlpito, em meio a uma “guerra mais do que civil”, um inimigo, sobretudo interno, presente e infiltrado (“portas adentro”), isso implicaria trazê-lo (ou trazê-los?) à luz, destituindo o verniz da pacificação social projetada pela miragem colonial de um pertencimento religioso e civil em comum entre escravizados e livres, brancos e não brancos. Uma pacificação que, por outro lado, a violência do cotidiano negava, ao passo que o discurso colonial paternalista afirmava. É quase certo que mestiços de todos os matizes, negros da terra e de África compunham a audiência de Vieira naquela igreja, além, é claro, da branquitude dominante a quem ele endereçava o seu sermão – dentro da qual ele parecia se incluir. A política colonial como inimizade racial, entrevista nesse discurso de Vieira, sugeria uma aliança política da branquitude, ou um “pacto narcísico da branquitude”

141 Ibidem, p. 449.

como o chamaria a psicóloga social Maria Aparecida Bento.¹⁴² Embora a inimizade racial fosse turvada pela retórica cristã, a qual tendia a esfumaçar e a encobrir as diferenças sociais e raciais proeminentes (mas lhes emprestando o universalismo da salvação), na colônia, a branquitude deveria estar consciente de sua identidade e de seus interesses em comum. Ela devia ter clareza da necessidade de manter o domínio político sobre o seu inimigo comum não branco. Nesse sentido, ajustam-se as considerações de Achille Mbembe ao cunhar seu conceito de “necropolítica”, a partir da estruturação das *plantations* caribenhas no XVII, o qual entendemos adequado não somente para descrever a experiência colonial de pessoas negras escravizadas, mas também para ameríndios, os “negros da terra”. Esse filósofo camaronês compreende não somente 1) que a raça seja o operador por excelência da inimizade no espaço colonial, mas ainda 2) que nesse espaço a distinção entre guerra e paz tenha perdido a pertinência em face de uma guerra sem fim e, ainda, 3) que a escravidão existente nele se assente em um Estado de exceção pela tripla subtração promovida: do “lar” da pessoa escravizada, dos direitos sobre seu corpo e de seu estatuto político.¹⁴³ A política indigenista proposta por Vieira seria, assim, o cimento de construção dessa unidade branca de combate, cuja inimizade era racializada no espaço colonial, com o propósito de garantir a satisfação estável, duradoura e tutelada das necessidades do grupo dominante no Estado do Maranhão, uma vez que essa política aliaria a devida consciência cristã jesuíta à conveniência temporal própria dos moradores, quase sem reparos, em suas linhas, caso cumprida.

142 Esse conceito foi cunhado pela psicóloga social Maria Aparecida Bento, em síntese, da seguinte maneira: “As instituições públicas, privadas e da sociedade civil definem, regulamentam e transmitem um modo de funcionamento. Essa transmissão atravessa gerações e altera pouco a hierarquia das relações de dominação ali incrustadas. Esse fenômeno tem um nome, branquitude, e sua perpetuação no tempo se deve a um pacto de cumplicidade não verbalizado entre pessoas brancas, que visa manter seus privilégios.” Ver: BENTO, M. A. *Ibidem*, p. 18. Essa mesma continuidade

143 Ver: MBEMBE, Achille. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção e política da morte**. São Paulo: N-1 Edições, 2018, pp. 27-37. Ver do mesmo autor ainda: **Políticas da inimizade**. São Paulo: N-1 Edições, 2020, pp. 15; 27. Nessa mesma esteira de pensar o racismo como operador do político, interpretamos o sintetizado pelo historiador Francisco Bethencourt: “É a luta pelo monopólio do poder social”. Ver: BETHENCOURT, Francisco. **Racismos: Das Cruzadas ao século XX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 28. Esse último historiador se filia à teoria de Max Weber, para quem o fenômeno racial é majoritariamente um fenômeno operado no antagonismo político. Para Weber, a identidade racial somente existiria quando “subjectively perceived as a common trait: this happens only when a neighborhood or the mere proximity of racially different persons is the basis of joint (mostly political) action, or conversely, when some common experiences of members of the same race are linked to some antagonism against member of an *obviously* different group.” Ver: WEBER, Max. **Economy and Society**. Berkeley: University of California Press, 1978, v.1, p. 385-386. Logo, na Conquista da Amazônia, a luta pelo monopólio do poder social e político da Companhia de Jesus ocorria na decisão de quem era o inimigo comum da branquitude na política indigenista luso-americana.

Após retornar “muito de pressa a casa [em Lisboa] a buscar alguns instrumentos com que alimpar a terra das pedras e dos espinhos”,¹⁴⁴ o jesuíta do rei finalmente portava sua linha de fé no Maranhão e a forma acabada de seu modelo missionário na Amazônia – identificadas com os “instrumentos” evocados no seu mais célebre sermão, a legislação indigenista de 9 de abril de 1655. Eis a razão da Companhia de Jesus em meio à Conquista material do Estado do Maranhão e Grão-Pará: controlar essa legislação indigenista pró-jesuíta significaria poder controlar a direção da expansão territorial colonial com o aumento do Estado do Maranhão baseado na exploração da mão de obra indígena, isto é, controlar a direção da conquista. Controlá-la significaria poder controlar a decisão da guerra de conquista colonial, sob o amparo régio. Esse mecanismo violento de incorporação de pessoas e territórios era o alimento último desse Estado, o qual se concretizava e ramificava nos descimentos, nas entradas e nos resgates e ia, portanto, para além da administração dos índios já fagocitados e aldeados, os quais animavam, dada a intensidade da exploração colonial, como fogo fátuo a vida material daquele Estado dependente do braço indígena. Controlá-la, significava controlar, sobretudo, o mecanismo pelo qual a máquina mercantil colonial girava nas fronteiras do Império. No fundo e no fim, era isso que significava a fórmula a “serviço, conservação e aumento do Estado, que todo consiste em ter índios que o sirvam.”¹⁴⁵ Caso contrário, ao menos para o jesuíta, sem dúvida, não ter esse controle interferia na catequese e desandava a conversão dos gentios da terra: outro fim (maior?), salvífico, pelo qual também se dizia orientar Portugal e a Igreja militante e para o qual aquele reino havia sido criado desde o milagre de Ourique no qual a escravização também se fez presente, como analisou Francisco Bethencourt.¹⁴⁶ Controlar a administração temporal indígena era, portanto, controlar os mecanismos de reprodução material daquela sociedade colonial. Em última instância, portanto, esses mecanismos econômicos da colônia se sustentavam também em critérios raciais. Como notou Immanuel Wallerstein, ao tomar como exemplo a relação entre conversão e exploração do trabalho ameríndio na obra de Bartolomé de las Casas, operacionalmente, o racismo teria assumido uma escala planetária cujo nome o sociólogo

144 VIEIRA, Padre Antônio. S. J. **Sermão da Sexagésima**. Essencial Padre Antônio Vieira. Organização e introdução de Alfredo Bosi. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011, p.136.

145 VIEIRA, Padre Antônio, S.J. **CARTA 06/04/1654 a João IV**. Cartas da Missão/Cartas da Prisão. Obra completa do Pe. Antônio Vieira: tomo I epistolografia. Direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate; versão e anotação dos textos latinos José Carlos Lopes de Miranda. São Paulo: Edições Loyola, 2014, vol. II, p. 177. Ver a mesma formulação na lei de 1652: PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Op. cit.*, pp. 123-124.

146 Sobre a escravização de pelo menos mil moçárabes, cristãos sob o domínio islâmico ibérico antes da Reconquista, após a batalha de Ourique em 1139, ver: BETHENCOURT, F. *Op. cit.*, p. 57.

chamou de “‘etnização’ da força de trabalho”. Ele a definiu como a maneira de “divisão axial do trabalho na economia-mundo” ou a própria “hierarquia de ocupações e remunerações com tendência a se correlacionar com critérios conhecidos como sociais”. Para Wallerstein, as “raças ou agrupamentos étnicos-nacional-religiosos” seriam entidades reificadas pelo racismo cuja marca distintiva seria conservar a plasticidade do mecanismo de repartição do trabalho que estruturou em sua origem, na Primeira Época Moderna (XV-XVII), o Sistema Mundial, ou a economia mundo europeia que se mundializou, portanto, *dessa maneira racializada* – daí podermos compreender sob um prisma econômico a elaboração do mapa *Orbis Terrarum* de Abraão Ortélio ou a classificação étnica-racial-civilizacional para converter e recrutar mão de obra elaborada por José de Acosta em seu livro *De procuranda indorum salute*, como analisados por Bethencourt, embora sem a ênfase econômica dada por Wallerstein.¹⁴⁷ Por isso ele afirmou que o racismo era “o ato de manter a estrutura social internacional existente” em um Sistema Mundial montado pela combinação cuidadosamente preparada entre o universalismo da conversão cristã e a exclusão do racismo,¹⁴⁸ cuja flexibilidade no tempo e no espaço, relaciona-se com as múltiplas formas de exploração do trabalho por meio das quais o capitalismo se reproduz. Dessa maneira, o racismo jogaria um papel decisivo na repartição espacial dinâmica e desigual, definindo e articulando centros e periferias nessa economia mundo mundializada por brancos.¹⁴⁹

A confecção dessa legislação indigenista em 1655 ocorreu em uma conjuntura de acirramento das disputas intracoloniais, inclusive no Estado do Brasil, pela mão de obra cativa indígena. Isso se devia ao fato de que o sucesso na expulsão do Brasil holandês no Nordeste

147 As preocupações desse historiador eram, sobretudo, políticas e sociais nessa altura de sua análise, como apontamos em nota acima. Ver: BETHENCOURT, Francisco. *Op. cit.*, pp. 102-124.

148 No cerne do mais conhecido texto de Alfredo Bosi sobre a obra do Padre Vieira, esse intérprete do jesuíta veria como “arma reacionária” a articulação entre teologia e exploração feita pelo jesuíta, nos sermões do Rosário, para legitimar a escravização africana: “A moral da cruz-para-os-outros é uma arma reacionária que, através dos séculos, tem legitimado a espoliação do trabalho humano em benefício de uma ordem cruenta. Cedendo à retórica da imolação compensatória, Vieira não consegue extrair do seu discurso universalista aquelas consequências que, no nível da práxis, se contraporiam, de fato, aos interesses dos senhores de engenho. A condição colonial erguia, mais uma vez, uma barreira contra a universalização do humano.” In: BOSI, Alfredo. **Vieira ou a Cruz da desigualdade.** *Op. cit.*, p. 148. Para Bosi, a condição colonial seria eminentemente anticristã, uma vez que ele bebia da teologia da libertação. Essa mesma visão de catolicismo que abriu a consciência do crítico para a universalidade do humano, porém, ofuscou seu olhar sobre a singularidade racial efetiva dessa exploração do trabalho escravizado negro – também estendida aos indígenas.

149 Ver: BALIBAR, Étienne & WALLERSTEIN, Immanuel. *Op. cit.*, pp. 70; 120; 258. Ver ainda: WALLERSTEIN, Immanuel. **El moderno Sistema Mundial: La agricultura capitalista y los Orígenes de la economía-mundo europea em el siglo XVI.** México: Siglo XXI, 2011 [1974], pp. 168; 179-180. A essa transversalidade social do racismo manifestada na ideologia, no direito, na política e na economia Silvio Almeida chamará de estrutural. Ver: ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural.** São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

no início de janeiro de 1654 cobrava seu preço. Essas guerras que duraram quase uma década não somente destruíram parte significativa da indústria do açúcar no Nordeste, a qual perdeu seu monopólio português em meio à fuga dos capitais sefarditas na região. Essas guerras desagregaram ainda o grosso dos circuitos de abastecimento e de funcionamento das plantações e engenhos de cana-de-açúcar pelas fugas em massa que incentivaram e os aquilombamentos que geraram – de onde se expandiria a confederação quilombola de Palmares, ou como o chamavam seus próprios habitantes “Angola Janga”, pequena Angola.¹⁵⁰ Isso tudo foi agravado por um contexto de bloqueio holandês do principal negreiro africano que era Angola durante 1641 a 1648, caído em mãos holandesas pela coalizão do rei católico do Congo Garcia I, a rainha jaga N’zinga (ou Ginga) e esses protestantes, o que, sem dúvida, contribuíra para a eclosão da Insurreição Pernambucana iniciada em 1645.¹⁵¹ Um dos principais líderes portugueses dessas guerras contra a presença holandesa seria o agraciado com o posto de governador geral do refundado Estado do Maranhão e Grão-Pará: André Vidal de Negreiros, o mesmo governador que, pelos seus serviços prestados à Coroa, passaria ao governo de Pernambuco e Angola. Vidal de Negreiros era visto como trunfo do jesuíta no *enforcement* da legislação aprovada. Em caso de desobediência aos dispositivos legais, esperava Vieira que o novo governador reprimisse os fora da lei no Maranhão.¹⁵²

Os principais reparos feitos à provisão régia de 17 de outubro de 1652, operados pela lei de 1655, diziam respeito a três instâncias. A *primeira*, à especificação do *jus belli*, ou seja, do direito de decidir pela guerra que regulava as entradas e resgates nos sertões, quem detinha a soberania na declaração da guerra colonial, na definição do inimigo do Estado e na legitimação de seu principal produto, a escravização de índios. A *segunda*, à criação de uma nova modalidade jurídica de trabalho escravo indígena, a “escravidão de condição”. A *terceira*, à definição da tutela dos “párocos e principais” nos aldeamentos, o que equivalia a cancelar a tutela jesuíta nos aldeamentos onde ela houvesse já sido implantada no Estado. Ao

150 Ver: **DOCUMENTA Palmares**. Campinas, SP: UNICAMP/IFCH/CECULT, 2021. Sobre um balanço da história e da cultura material palmarina, ver: FUNARI, Pedro Paulo & CARVALHO, Aline Vieira de. **Palmares, ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

151 Sobre a conjuntura mais ampla da Restauração, ver: BOXER, Charles Ralph. **O Império Marítimo Português**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, em especial, pp. 120-140. E, do mesmo autor, sobre a conjuntura específica do bloqueio interétnico de Angola, ver: Salvador Correia de Sá e a luta pelo Brasil e Angola (1602-1686). São Paulo: Editora Nacional/Edusp, 1973.

152 Curioso notar com o historiador luso-paraense que o novo governador geral do Estado pertencia ao grupo dos “valentões”, assim chamados por Vieira por se recusarem à venda de Pernambuco (proposta à Coroa anos antes em seu “Papel forte”) aos holandeses no contexto de guerra contra os castelhanos. Ver: AZEVEDO, J. L. de. **História de Antônio Vieira**. SP: Alameda Casa Editorial, 2008, v. I, pp. 318-320.

definir os “casos de legítimo cativo dos índios do Maranhão”, como era dito no corpo da própria lei, o que se pretendia era conciliar as práticas e necessidades coloniais aos preceitos e doutrinas cristãs. No tocante à decisão pela “guerra ofensiva”, a guerra colonial de conquista por excelência, a lei de 1655 destituía a autoridade dos governadores e capitães-mores para declará-la, muito embora preservasse a prerrogativa de que eles pudessem promover a guerra defensiva, entendida no corpo da provisão como “a que fizer qualquer cabeça ou comunidade por que tem cabeça e soberania para vir fazer e cometer guerra ao Estado”.¹⁵³ É digno de nota que o conceito de “soberania” constante nesse texto legal esteja também atrelado à capacidade que uma comunidade política tenha de promover a guerra contra o Estado do Maranhão – fosse ela uma comunidade indígena ou europeia: pois, enquanto comunidade inimiga, implicava em ameaça existencial real ao colonialismo português na região da Amazônia. Ao menos na letra da lei, desse prisma, o soberano, quem tinha a decisão sobre a exceção da guerra ofensiva era o rei. Era ele quem detinha o *jus belli* e deveria dar licença para a guerra concedida mediante “plenária informação das causas” dela, “ouvindo”, por meio de pareceres escritos, as principais autoridades coloniais: o governador do Estado, o ouvidor geral, o provedor da fazenda, os principais representantes das ordens missionárias, o prelado do governo eclesiástico (o bloco de autoridades coloniais que se reunira após o sermão das Tentações) e, outra novidade em relação à lei de 1652, o Conselho Ultramarino e o Conselho de Estado – em reforço das instituições metropolitanas e da monarquia portuguesa durante a Restauração. Ao contrário da redação da lei de 1652, a lei de 1655 deixava em um cone de sombra o inimigo público do Estado: qualquer “gentio ou vasallo” do texto de 1652 tornava-se indefinido nos meandros do texto de 1655 – embora a regulação do cativo indígena o deixasse tácito, talvez pelo excesso de visibilidade dessa inimizade de base racial, mais até do que religiosa (se católicos), civil (se súditos) ou social (se nobres ou comuns). No tocante aos outros legítimos títulos da escravização, os oito títulos de guerra justa da lei de 1652 foram incorporados em quatro casos de legitimação do justo cativo, com 1) a diferenciação entre guerra “justa” e “ofensiva”, como visto em Nóbrega. Além desse caso, a lei de 1655 preservou como justo título de escravização 2) o impedimento da pregação do Evangelho, 3) o resgate de índios de corda a serem canibalizados e 4) a compra, ou resgate oriundo de justa guerra entre os índios – cujo exame de legitimidade seria reservado aos missionários e ao cabo leigo das entradas. Ao passo que o legítimo cativo de todos esses casos seria definido

153 PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Op. cit.*, p. 130.

pelo exame dos mesmos membros que poderiam informar sobre a legitimidade da guerra ofensiva ao rei. A exceção praticada pelos colonos e na qual houve o intento de composição mais notório da Companhia e da Coroa foi o caso no qual o exame da legitimidade do cativo

constatando que a guerra não foi justa, se poderão contudo os ditos Índios resgatar para se servirem delles por espaço de cinco Annos que o direito limita por bastante para saptisfação do preço que por eles se deu e passados os ditos cinco anos serão postos nas Aldeas dos livre sem emcargo algum, advertindo que isto não terá logar havendo resistencia daparte dos Índios, por que havendo-a e sendo resgatado sem embargo dela ficará livre e sem obrigação algu(m)a de sua parte, e se terá nestes resgates grande respeito *asenão apartarem as mulheres dos maridos (...)*.¹⁵⁴

A assim chamada “escravidão de condição”¹⁵⁵ era regulada pela lei de 1655, contra a tradição jurídica multissecular do Código de Justiniano, vigente desde o século IV no mundo herdeiro do Império Romano, como exceção de licitude de um cativo reconhecidamente injusto, mas era aceita para restituir ao morador o preço do resgate injustamente pago pela “peça”. A injustiça sobre o patrimônio do colono se sobreporia à reconhecida injustiça sobre o colonizado por meio da escravização: uma inversão de longa duração na sociedade luso-americana. Como apontou John Manuel Monteiro, a expulsão jesuíta da capitania de São

154 Ibidem, p. 131. Grifos meus. Importante destacar ainda que na política indigenista o elemento sexista, ou a divisão sexual do trabalho implícita na família hétero-patriarcal europeia que ele supõe, fosse reforçado pelas forças colonizadoras até mesmo sobre os colonizados, embora os colonos tendessem a violá-la, como se viu na missiva acima mencionada, na qual o jesuíta acusava a separação marital para que as mulheres servissem nas casas dos colonos: VIEIRA, Padre Antônio S. J. *CARTA 20/05/1653*, Ibidem, p. 86. Wallerstein assim explicita as relações estruturais entre capitalismo, racismo e sexismo: “Se o capitalismo como sistema gera racismo, ele precisa gerar também sexismo? Sim, pois, na realidade, os dois estão estreitamente ligados. A etnização da força de trabalho existe de modo a permitir remuneração muito baixa para segmentos inteiros da mão de obra. Esses baixos ganhos de fato só são possíveis porque os trabalhadores se estabelecem em estruturas domésticas nas quais a renda proveniente do salário vital corresponde a apenas uma proporção relativamente pequena da renda doméstica total. Essas estruturas domésticas necessitam contar com uma ampla contribuição do trabalho para a chamada subsistência e para as compras triviais – em parte, pelo homem adulto, sem dúvida, mas em muito maior parte pela mulher adulta e pelos jovens e idosos de ambos os sexos. Nesse sistema, essa contribuição do trabalho não remunerado ‘compensa’ a baixa renda salarial e, portanto, de fato representa um subsídio indireto para os empregadores dos assalariados que vivem nessas estruturas domésticas. O sexismo permite que não pensemos sobre isso. O sexismo não é apenas a imposição de papéis profissionais diferentes, ou até menos apreciados, para mulheres, da mesma maneira que o racismo não é apenas xenofobia. Assim como o racismo pressupõe manter as pessoas em um sistema de trabalho, não as expulsar dele, o sexismo tem o mesmo propósito. O modo como induzimos as mulheres – assim como os jovens e idosos – a trabalhar para criar um mais valor para os proprietários do capital, que nem sequer lhes pagam um pouquinho, é proclamando que seu trabalho, de fato, não é trabalho. Inventamos a ‘dona de casa’ e afirmamos que ela não está ‘trabalhando’, está meramente ‘mantendo a casa.’” In: BALIBAR, Étienne & WALLERSTEIN, Immanuel. *Op. cit.*, pp.71-2.

155 VIEIRA, Padre Antônio S. J.. “**Direções apontadas pelo Padre Antônio Vieira a respeito da forma que se deve ter no julgar da liberdade ou cativo dos índios do Maranhão**”. In: Obra completa do Padre Antônio Vieira: tomo IV, v. III: Escritos sobre os índios/ direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate. São Paulo: Edições Loyola, 2016, p. 64.

Vicente em 1640 gerou um vazio na administração dos índios aldeados que logo foi ocupado pelo reforço de uma instituição já praticada, a chamada “administração particular” dos índios. “Se os índios necessitavam de um tutor, por que esse papel não podia ser exercido pelos particulares?”¹⁵⁶ A “administração” era um eufemismo jurídico para uma escravização ilegítima de fato. Essa instituição de exceção paulista, de ecos em outra periferia colonial como era a Amazônia, contaria com a anuência de Vieira no final de sua vida, escrito no Colégio da Baía em 1694, com seu Voto¹⁵⁷ ao fim favorável ao cativo particular paulista no caso de “amor” indígena e seria tornado mais tarde legal pela provisão régia de 1696. Na colônia, os direitos natural e civil greco-romanos, cristianizados por Tomás de Aquino e os outros Pais da Igreja, todas tradições basilares à Segunda Escolástica, tendiam a ceder lugar e se compor com um direito consuetudinário, do “uso e costume” da escravização da terra, justificado pelas vestes do paternalismo, pois era essa “lei da terra” (a escravidão irrestrita) que viabilizava no fundo o próprio processo de colonização na interdependência existente entre Coroa, missionários e moradores e todos sobre o trabalho escravizado de negros da terra.¹⁵⁸

A aplicação da lei foi antecedida no Estado do Maranhão pelas “Direções” dadas por Vieira na forma de julgar a liberdade ou o cativo dos índios do Maranhão, redigida no Colégio do Pará em 29 de setembro de 1655. A lei desse mesmo ano definia um procurador a ser nomeado pelo rei para verificar a validade dos cativos duvidosos oriundos de leis anteriores. Vieira determinava que se examinasse antes de tudo se a nação que cativou os

156 MONTEIRO, J. M. *Op. cit.*, p. 141.

157 Em que pesassem as frases de efeito do documento, aparentemente em favor da libertação dos índios, esse conhecido parecer do padre terminava por conceder ao costume colonial escravista ilícito: “Desunir esta tão natural ou tão naturalizada união seria gênero de crueldade entre os que assim se criaram e há muitos anos vive.” In: “**Voto do Padre Antônio Vieira sobre as dúvidas dos moradores de São Paulo acerca da administração dos índios**”, *Ibidem*, p. 284.

158 Há quem chame essas sucessivas alterações da política indigenista do Padre Vieira no Maranhão de “concessões”, como no trecho: “É plausível explicar essas concessões aos interesses dos conquistadores e colonizadores devido a uma relação de forças desigual entre esses e os jesuítas. Ver: ZERON, Carlos. **Vieira em movimento: subjacências da distinção entre tapuias, tupis e negros**. Estudos Avançados, São Paulo, v. 33, n. 97, p. 171-192, Dezembro de 2019, p. 171. Há ainda quem chame isso de “conciliação” ou “acomodação” entre conveniência temporal, material e consciência espiritual, como no trecho: “É nessa armadilha que caem os analistas que julgam que Vieira cede de suas convicções diante das dificuldades da realidade colônia (...). Ou seja, para dizê-lo numa fórmula simples: deixar de conciliar ou acomodar é abdicar do jesuiticamente inabdicável: a eficácia histórica da pastoral missionária.” Ver: PÉCORA, Alcir. **A escravidão nos sermões do Padre Antonio Vieira**. Estudos Avançados, SP, v. 33, n. 97, p. 151-170, Dez. de 2019, p. 164. Pessoalmente, considero que ambos os posicionamentos são fundamentados, devidos e simultâneos na realidade colonial luso-americana onde o direito procura enlaçar a prática colonial, no limite da doutrina, mas onde ele é ditado pela força em última instância. Esse espaço entre ambas as perspectivas, vislumbrado aqui por meio do conceito de “exceção” ou “necessidade”, talvez possa ser uma contribuição modesta dessa pesquisa nesse debate.

índios era ou não antropófaga. Em caso afirmativo, o cativo seria tomado por justo. Em caso negativo, o índio cativo deveria ser questionado se era escravizado por filiação escrava ou por guerra. Se filhos de escravos, sem memória da origem do seu cativo, deveriam ser considerados legitimamente cativos com base na boa-fé dos últimos donos. Se o cativo fosse filho de pessoa livre e escravizada, o exame deveria inquirir se o costume da nação era patrilinear ou matrilinear – segundo a tradição, o cativo ou a liberdade. Se o cativo fosse por rememorada guerra, se averiguaria a justiça dela e, sendo injusta, haveria a possibilidade da dita “escravidão de condição”. Se por justa guerra, o cativo era legítimo. A definição da justa guerra deveria ser examinada pelas seguintes causas: 1ª) Se a guerra for meramente defensiva; 2ª) Se for ofensiva, só legítima se feita com o consentimento de toda a nação ou aldeia e quando feita pelo principal da nação ou aldeia ou por seus legítimos procuradores para reparar injúria sofrida anteriormente. Se permanecesse a dúvida da justiça da guerra, ela deveria ser presumida como injusta, “porque assim costumam ser as mais vezes as dos bárbaros, e assim o julgam comumente os doutores, falando de nações muito mais racionais e políticas do que as deste Estado, como são as da costa de África”.¹⁵⁹ O que deveria também implicar em escravidão de condição. Em suma, de 11 casos, Vieira defendia a liberdade indígena somente em 2 casos. No mais, seriam 6 casos de perpétua escravização indígena e 3 casos de “escravidão de condição”.¹⁶⁰

Mesmo em meio a essa plasticidade pragmática da lei projetada por Vieira, endossada pela presença legalista de Vidal de Negreiros, com quem rumou para o Pará para aplicá-la, a aceitação social da legislação de 1655 retomou o leito ordinário desse esforço legiferante indigenista na colônia: sua recusa social foi retumbante. Ao menos a considerar os 772 índios tidos por legitimamente cativos dos 1600 trazidos a exame, feitos por entradas naquele ano e em muitos rios além do próprio Amazonas. A “Informação” de Vieira tinha por fito expor o modo como foram injustamente tomados e escravizados os índios na Amazônia de 1655. Ela foi dividida em quatro capítulos: 1º) expor os critérios de liberdade e cativo das leis indigenistas portuguesas; 2º) relatar como foram feitas as entradas que cativaram os índios em 1655; 3º) como foram feitos os exames de legitimidade do cativo e 4º) como foram julgados e sentenciados. No primeiro deles, Vieira parecia atar a lei filipina de 1595 para o Brasil àquela joanina de 1652 para o Maranhão, em seu princípio comum de libertação

159 VIEIRA, Padre Antônio S. J.. *Op. cit.*, p. 64.

160 ZERON, Carlos. *Op. cit.*, p. 173.

irrestrita dos índios, à inviabilização da colonização diante da mortandade (e se pode supor da insuficiente fertilidade) indígena (a qual inviabilizaria a colonização) sob a brutalidade da exploração colonial:

o Estado do Maranhão foi a parte do Brasil em que os índios experimentaram maiores violências e padeceram mais extraordinários rigores dos portugueses, cativando-os, não só contra todo o direito natural e das gentes, e servindo-se deles em trabalhos excessivos, com que os matavam e consumiam, mais ainda que com guerras.¹⁶¹

A resposta dos colonos foi pressionar a Coroa para revogar a lei de 1652. A da Coroa foi aprovar a legislação de 1652, a qual foi “recebida com tanto contentamento e aplauso de todos, e tão estimada por larga e favorável”, mas, no entanto, tampouco foi guardada e seria revogada em prol da lei de 1655. A aplicação desta última, a qual nos interessa mais de perto na narrativa de Vieira, mobilizou ordens de Vidal de Negreiros que se recolhessem todas as tropas dispersas pelos sertões e se examinassem os ditos índios que eram mais de dois mil segundo os critérios da nova lei. No segundo capítulo, Vieira narra que a aclamada lei de 1652 foi logo descumprida porque o cabo das entradas, a ser eleito pelas autoridades coloniais, o qual deveria presidir a todas elas, foi sistematicamente substituído por particulares sem qualquer eleição. Também foi descumprida porque os religiosos que acompanharam as ditas entradas, quando os houve, escravizavam a torto e a direito, inclusive em benefício próprio, a exemplo do mercedário Antônio Nolasco que cativou 35 índios para si e auxiliou no cativeiro de mais de 600 índios em sua expedição.¹⁶² A lei de 1652 também foi violada porque esses missionários não só não dominavam quaisquer línguas indígenas para interpretar a justiça dos cativeiros nos resgates, como sequer faziam qualquer exame conforme rezava a lei e ainda assim passavam certidão de justiça dos cativeiros. Na prática,

toda a verdade e justiça destes cativeiros ficou na fé dos línguas, ou pombeiros, os quais todos são mamelucos, mulatos, gente vilíssima e sem alma, nem consciência, criados nesta carniçaria de sangue e liberdade, e perpétuos instrumentos ou algozes das infinitas crueldades e tiranias que a cobiça dos maiores tem executado naquele rio.¹⁶³

161 “**Informação do modo com que foram tomados e sentenciados por cativos os índios do ano de 1655**”, Ibidem, p. 79.

162 Para uma maior precisão e escrutínio dessas cifras, ver: ZERON, Carlos. “**Antônio Vieira e os ‘escravos de condição’: os aldeamentos jesuíticos no contexto das sociedades coloniais**”. In: Fernandes, Eunícia Barros Barcelos. **A Companhia de Jesus e os índios**. Curitiba: Prismas, 2016, p. 235-262.

163 Ibidem, p. 84.

Além do racismo¹⁶⁴ que ressoa nessas linhas, deve-se notar a própria instrumentalização dele pelos maiores da terra que com ele se locupletavam e à distância devida, civilizada, da violência que perpetravam. As razões arguidas *ad nauseam* pelos moradores do Estado encontram uma súplica na Resposta da Câmara do Pará, dada no contexto que culminaria na expulsão da Companhia de todo o Estado do Maranhão em 1661.¹⁶⁵ A abertura do documento reencena a tópica usada pelos colonos, contra a qual Vieira se voltara desde o seu primeiro sermão e antes dele Nóbrega no Estado do Brasil:

Vimos a resposta de Vossa Paternidade dada ao nosso papel, e não esperávamos dela mais que o remédio que está pedindo tão urgente necessidade, a qual não pede dilação tão pouco efetiva, como a V. P. nos oferece, que vem a ser mais arriscado a maiores perdas e trabalhos, que a aliviar a este povo as misérias que padece.¹⁶⁶

A tópica da necessidade e da penúria dos moradores¹⁶⁷ cujo remédio seria o cativo indígena. Apesar dos laivos legalistas que permeiam todo o escrito da Câmara, o seu teor e reclamo é evidente:

164 Na definição sumária de Francisco Bethencourt: “O conceito de racismo de que me servirei neste livro – *preconceito em relação à ascendência étnica combinado com ação discriminatória* – serve de base para essa abordagem de longo prazo, permitindo-nos descrever as suas diferentes formas, continuidades, descontinuidades e transformações. A minha pesquisa se concentra no mundo ocidental, desde as Cruzadas até o tempo presente. Encontramos discriminação e preconceitos étnicos dentro da Europa desde a Idade Média até os dias atuais, e a expansão europeia deu origem a um corpo coerente de ideias e de práticas associadas às hierarquias dos povos de diferentes continentes.” Grifos nossos. Ver: BETHENCOURT, F. *Op. cit.*, p. 21. Como o próprio historiador português nos lembra ainda, a respeito de supostos anacronismos no tratamento desse e de outros conceitos em história: “Há muitos anos, Lucien Febvre frisou que o conteúdo pode existir antes do nome que o expressa.” *Ibidem*, p. 24. Sobre a mencionada relação entre fenômeno e conceito, ver: FEBVRE, Lucien. **Pour une histoire à part entière**. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1982, p. 15. Para uma breve história dos conceitos de raça, etnia e racismo, ver: BETHENCOURT, F. *Op. cit.*, pp. 28-31. Entendemos profícua essa abordagem de Bethencourt, entre outras razões, pois ela buscou a historicidade do fenômeno racial na hierarquização étnica-religiosa construída na Europa pelas Cruzadas. Isso, em especial, a partir da noção de “limpeza de sangue” vinculada ao processo de Reconquista Ibérica, o qual também discriminou e dividiu a *universitas* paulina entre cristãos novos e velhos, passando seu nexos racializante com a expansão ultramarina ibérica e a colonização – cujos exemplos de Ortélio e Acosta já referimos acima. Em outras palavras, Bethencourt historiciza em sua obra, de maneira consistente e convincente, os nexos entre o cristianismo latino (e sua teologia-política jusnaturalista), os racismos e as colonizações europeias modernas. Convergência que ora analisamos na formação social luso-americana da qual a Companhia de Jesus, na figura de Vieira, jogou um papel significativo, como sustentamos até aqui.

165 VIEIRA, Padre Antônio S. J.. *Op. cit.*, pp. 313-316.

166 *Idem*, p. 313.

167 Seria a mesma utilizada na primeira **petição da Câmara** ao Padre datada em **15/01/1661**: “Assim que estão perecendo muitos, por não terem com que lavrarem fazendas, para comprarem o que lhes é necessário, tudo procedido da falta de escravos, havendo tantos e em muitos sertões em quantidade, aonde se podem resgatar; e assim mais é coisa certa que padece esse povo em geral muitas e grandes necessidades, as quais estão à vista de todos padecendo infinitas fomes e sem poderem valer uns aos outros, em particular viúvas honestas, moças donzelas, casadas, muitas órfãs com o maior desamparo, que se pode considerar, as quais não declaramos em particular, por não cansar com tantas misérias, que por si se estão vendo e pedindo ser coisa muito urgente

Impossível é haver nesta terra açougue, nem ribeira, e mais impossível é no tempo presente haver pagamento para dar pelo sustento ordinário; e para o ter, lhe consta a Vossa Paternidade é necessário haver escravos para o fazer (...); e nós estes pedimos, estes queremos fazer, debaixo das cláusulas da lei, para com eles se acudir às necessidades deste povo, visto estarem-se comendo nos sertões. (...) Nós a entrada que pedimos é para o rio das Amazonas (...), pois podemos viver todos logrando o lucro que Deus nos dá nesta conquista e Sua Majestade nos concede.¹⁶⁸

Depois de asseverarem que os aldeados idos às entradas “tiraram melhor lucro dos escravos que os brancos desta capitania” era preciso remediar com ainda mais cativos indígenas os esforços desses moradores injustiçados. Desde o seu primeiro sermão no Maranhão – e como a Missão jesuíta em toda a América portuguesa havia notado desde Nóbrega: o Estado de exceção assumia nas colônias portuguesas a figura do *Estado de necessidade*.¹⁶⁹ “A discussão sobre a exceção é a discussão sobre *extremis necessitatis casus*”,¹⁷⁰ segundo Carl Schmitt. A necessidade escapava à soberania da Coroa, assim como escapava à casuística usada pela Companhia. Ao fim e ao cabo, ambas estavam ávidas, Vieira mais do que ninguém, por conseguir enquadrar, subordinar e tutelar os colonos na administração da mão de obra e da guerra de conquista colonial, com a política indigenista inscrita na lei de 1655. Mas a exceção colonial esgarçava a lei, negociada ou não, onde ela impedisse a sanha irrestrita dos moradores de satisfazerem suas necessidades ancoradas no trato da força de trabalho indígena. E isso, afinal, porque a necessidade não tem lei.

acudir-lhes, por serviço de Deus e Sua Majestade, conservação dos vassallos do dito Senhor, e aumento desta sua terra e conquistas. É tão grande a necessidade, e misérias, com que se vive nesta capitania, que todos os homens geralmente, até os mais principais, andam vestidos de pano de algodão tinto de preto (...). Como a Vossa Paternidade é presente, parece razão e justiça que, por serviço de Deus e de Sua Majestade, bem comum e remédio dos pobres moradores desta capitania e infantaria desta praça, V. P. acuda com o remédio a todas as necessidades que lhe representamos se padecem (...).” Idem, pp. 310-11.

168 Idem, pp. 314-5.

169 A definição de “Estado de necessidade” de Giorgio Agamben é associada aqui à penúria, à pobreza e à suposta carestia em que se encontrariam os moradores da Amazônia portuguesa: “Uma opinião recorrente coloca como fundamento do Estado de exceção o conceito de necessidade. Segundo o adágio latino ‘a necessidade não tem lei’, o que deve ser entendido em dois sentidos: ‘a necessidade não reconhece nenhuma lei’ e a ‘a necessidade cria a lei’. (...) Mais do que tornar lícito o ilícito, a necessidade age aqui como uma justificativa para uma transgressão em um caso específico por meio de uma exceção. Isso fica evidente no modo como Tomás de Aquino desenvolve e comenta tal princípio na *Summa theologica*, exatamente em relação ao poder do príncipe de dispensar da lei. (...) A teoria da necessidade não é aqui outra coisa que uma teoria da exceção (*dispensatio*) em virtude da qual um caso particular escapa à obrigação da observância da lei. A necessidade não é fonte da lei e tampouco a suspende em sentido próprio; ela se limita a subtrair um caso particular à aplicação literal da norma.” In: **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, pp. 40-41.

170 Tradução nossa. Ver: SCHMITT, Carl. **Political theology: four chapters on the concept of sovereignty**. Chicago: University of Chicago Press, 2005 [1922], p. 10.

3. Vertigens da Conquista

Epidemias e depopulação no Estado do Maranhão

Luiz Felipe de Alencastro cunhou uma feliz expressão para designar o nexo existente entre os processos de integração socioeconômicos, decorrentes da expansão da economia de mercado, e a intensificação da circulação de patógenos que antes estavam incubados nessas economias-mundo até então isoladas umas das outras: “unificação microbiana do mundo”.¹⁷¹ Essa conceituação supõe, com a devida acuidade, que a expansão do capitalismo acarreta na proliferação mundial de epidemias, tais como aquelas que grassaram entre os três continentes que circundavam o Mundo Mediterrâneo, a África equatorial e a América até suas graduais integrações atlânticas por meio da Expansão Marítima Europeia da Primeira Época Moderna (XV-XVII). Entretanto, em nosso entender, Alencastro se equivocou ao interpretar esse processo de integração epidemiológica planetária como causa fundamental no processo de Conquista da América, em que pese seu propósito com o conceito tenha sido outro: entender as consequências decisivas no mercado de trabalho e na sociedade colonial, dessa “brasilianização das doenças europeias e africanas”, isto é, na opção da mão de obra africana à ameríndia na formação da sociedade luso-americana.¹⁷² Contudo, notamos esse vínculo entre epidemias e Conquista, como o concebeu esse historiador, ao ter ele asseverado que

no continente, a varíola abriu caminho para os espanhóis conquistarem Tenochtitlán e em seguida alastrou-se no Peru, derrubando dezenas de milhares de indígenas que poderiam ter enfrentado os espanhóis. Neste sentido, as vitórias de Cortés sobre os astecas e de Pizarro sobre os incas devem ser reconsideradas: não se trata de batalhas onde a cavalaria e a pólvora europeias venceram as flechas e as lanças indígenas, mas de guerra bacteriológica que os ameríndios não tinham chance de ganhar.¹⁷³

Idêntico raciocínio da “guerra bacteriológica” como condição proeminente da Conquista Alencastro aplicaria ainda para o domínio da América portuguesa.¹⁷⁴

171 ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O Trato dos Viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul Séculos XVI e XVII**. São Paulo: Cia. das Letras, 2000, pp. 127-133.

172 Ibidem, p. 128.

173 Do mesmo autor: “Índios perderam a guerra bacteriológica”. Folha de S. Paulo, 12.10.1991, p. 7.

174 Visto em uma peça de José de Anchieta escrita em tupi e encenada por curumins a toda aldeia de Reritiba (atual Anchieta) no Espírito Santo, conferir: ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O Trato dos Viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul Séculos XVI e XVII**. São Paulo: Cia. das Letras, 2000, p. 131. Semelhante contágio

Embora mais tarde Alencastro tenha modulado seu entendimento a respeito do vínculo que haveria entre “guerra bacteriológica” e Conquista, atribuindo às mesmas epidemias, “até então desconhecidas pelos índios”, a condição de “poderosas aliadas na luta pela conquista”,¹⁷⁵ seu modelo explicativo permaneceu ainda no terreno da chamada “teoria da epidemia em solo virgem”,¹⁷⁶ ou seja, do entendimento de que a Conquista teria ocorrido pela fragilidade imunológica ameríndia diante da ausência de seu contato prévio com os patógenos europeus. Os fatores biológicos continuaram a ter mais proeminência do que fatores políticos, econômicos, sociais e ambientais para explicar a Conquista da América, ainda que os considerasse mais tarde.¹⁷⁷ Não cabe dúvida, porém, de que história e biologia se entrecruzem de tal modo que o impacto da segunda seja decisivo para o curso e a compreensão da primeira, como foi apontado por Alencastro e tantos outros. E ainda mais com a contundência que esse encontro entre mundos teve na construção da história da América, ao representar sozinho, talvez, o principal fator para o declínio populacional indígena das controversas cifras do número de habitantes existentes no Novo Mundo antes do contato europeu a partir de 1492.¹⁷⁸

passado de missionários a índios aldeados seria reportado pelo noviço Vieira no descimento de uma aldeia Paranaubi a uma redução jesuíta (aldeia dos Reis Magos), na mesma capitania da peça acima. Com sua pena edulcorava a catástrofe, sobretudo, ao pintá-la como expressão da presença diabólica, mais do que europeia: VIEIRA, Padre. Antônio S.J. **CARTA ANUA DE 1626**. Obra completa do Padre Antônio Vieira: tomo I epistolografia, vol. I: / direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate; versão e anotação dos textos latinos José Carlos Lopes de Miranda. São Paulo: Edições Loyola, 2014, pp. 146-147.

175 Ibidem.

176 Assim definida pelos seus criadores: “Epidemias de solo virgem são aquelas em que as populações em risco não tiveram contato prévio com as doenças que as atingem e, portanto, são imunologicamente quase indefesas. A importância de epidemias em solo virgem na história americana é fortemente indicada pela evidência de que uma série de doenças perigosas como varíola, sarampo, malária, febre amarela e indubitavelmente várias outras eram desconhecidas no Novo Mundo pré-colombiano.” In: CROSBY, Alfred W. “**Virgin soil epidemics as a factor in the aboriginal depopulation in America**”. *The William and Mary Quarterly*, v. 33, n. 2, 1976, p. 289.

177 “Outros fatores contribuíram para ampliar o choque microbiano na América.” Ele elenca: **1 – fome e desnutrição**) “a má alimentação acentuava a morbidade e a mortalidade dos índios aldeados”; **2 – mutações ecológicas coloniais**) “Nos enclaves coloniais, a derrubada do mato e o avanço dos canaviais facilitaram a proliferação dos mosquitos e das febres”; ou “a introdução de bois, cavalos, cabras, porcos, galinhas, patos e cachorros facilitou a incubação e o contágio de doenças transmissíveis pelos animais domésticos dos moradores”. Contudo, Alencastro seguiria dando mais relevo para **argumentos imunológicos**, tais como: **A)** “esses contágios [de doenças sexualmente transmissíveis] provocaram abortos involuntários e esterilidade feminina”; **B)** “o choque microbiano diminuía a resistência armada indígena ao contato europeu” e, dos mais notórios e problemáticos nessa ordem argumentativa (contando com o apoio dado pelo geneticista Marco A. Zago na revisão de todo esse texto) e mais uma vez citando Crosby, **C)** A reduzida diversidade genética dos índios da América, comprovada pelos polimorfismos de proteínas e pelo estudo do DNA, pode ter ocorrido para criar uma menor capacidade de sua resistência à invasão de células patogênicas. Ver: ALENCASTRO, L. F. de. *Op. cit.*, p. 127.

178 Estima-se que de uma população originária de 100 milhões de habitantes ameríndios a depopulação tenha sido de até 90% em cerca de um século, com especial incidência, no Circuncaribe, na Mesoamérica e nos Andes Centrais. Sobre um balanço dessas estatísticas, ver: WAIZBORT, Ricardo & PORTO, FiliPadre Epidemias e

Contudo, caberiam algumas importantes constatações e críticas, para a devida compreensão dos processos de Conquista, em função dos quais colocamos o debate acerca das causas da depopulação ameríndia. *Primeiro* de tudo, como a epidemiologia dedicada ao tema tem feito, é relevante diferenciar “causas distantes” e “causas próximas”.¹⁷⁹ Para Ricardo Waizbort e Filipe Porto, esse fenômeno depopulacional e suas implicações históricas somente serão devidamente compreendidos pela articulação de ambas as categorias. No seu entender, “causas distantes ou evolutivas” seriam as “causas genéticas que conferiram resistência imunológica aos europeus”, ao passo que “causas próximas” seriam causas socioambientais.¹⁸⁰ *Além disso*, entre estas estariam as “funções de um organismo, o funcionamento (em todos os níveis de organização) de suas partes, o desenvolvimento, do embrião até o adulto, passando pela ação bioquímica de enzimas e proteínas estruturais até a morfologia funcional”.¹⁸¹ Esse último aspecto, no entender desses autores, seria crucial para evitarmos um racismo sub-reptício que se instalaria na possível presunção de superioridade biológica europeia, a qual camufla uma presunção ainda corrente de superioridade racial com termos da biologia evolutiva.¹⁸² Logo, além de superar essa questão racial, combinar essas categorias permite rebalancearmos a importância relativa e concreta dessas causas em cada caso de contato estudado, superando o modelo biológico dominante, vigente no artigo de Luiz Felipe de Alencastro no quarto centenário da chegada de Colombo ao Caribe.

colapso demográfico no México e nos Andes do século XVI: contribuições da biologia evolutiva. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*. Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 391-407, Junho de 2018. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702018000200391&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 27 de julho de 2022, p. 396.

179 Ibidem.

180 “Causas socioambientais” podem dizer respeito tanto à especificidade de configurações sociais, como densidade populacional (o que determinaria a celeridade e a letalidade do contágio), ou às condições ecológicas e produtivas dadas na interação entre adventícios e nativos, condições cujas deteriorações geraram efeitos em cascata que tenderam a desagregar a economia ameríndia e acarretaram em fomes e desnutrição sistemáticas, as quais também favoreciam o incremento da letalidade epidemiológica indígena. Recrudesciam esse quadro depopulacional as guerras coloniais ilimitadas e a violência da exploração do trabalho colonial

181 Ibidem, p. 393.

182 Esses pesquisadores notaram isso em formulações dos autores da teoria da epidemia em solo virgem, como: “arma biológica implantada na corrente sanguínea dos povos civilizados” (McNeill) ou “sistema imune de extrema experiência e sofisticação” (Crosby). Segundo os epidemiologistas críticos: “é necessário perguntar se, por exemplo, quando os autores da teoria da epidemia em solo virgem falam de baixa imunidade indígena, estariam se referindo a uma imunidade natural ou genética (que é transmitida para os indivíduos pela reprodução e encontra-se pronta ao nascer) ou a uma imunidade desenvolvida e construída pelos indivíduos em contato com os patógenos”. Ibidem, pp. 440-45. Portanto, tomar uma diferença fisiológica como uma diferença genética seria resvalar na mesma armadilha insidiosa do racismo contra a qual se voltavam esses demógrafos ao conceberem suas teorias na contramão das concepções de superioridade tecnológica, militar ou política ainda dominantes nas décadas de 1960 e 1970, quando a demografia americana se consolidava como campo de estudos indispensável à superação desses clichês etnocêntricos de origem colonial.

Ademais, inclusive, esse paradigma problemático foi construído com base em documentação e estudo dos casos do Circuncaribe, cuja insularidade geográfica predominante precipitou a difusão de doenças, do Altiplano mesoamericano e dos Andes Centrais. Quer dizer, esses dois últimos, sobre sociedades indígenas urbanas, com populações concentradas densamente. Daí que a celeridade e a intensidade do impacto epidemiológico pudessem ser quantificadas em 90% por cento de letalidade nessas três regiões específicas tomadas como representantes de toda a experiência do continente americano. Ainda assim, que se destaque, ao longo de um século de contato com os europeus.¹⁸³ Assim, depopulação não deve ser tomada como sinônimo de Conquista, embora tenha sido uma de suas condições decisivas. Mesmo em face da célere depopulação ocorrida nos casos indígenas tidos como paradigmáticos (especialmente, os casos dos “astecas” e “incas”), a depopulação é causa insuficiente para explicação da Conquista da América.¹⁸⁴ Se então a depopulação causada por epidemias – nem mesmo acrescida dos fatores apontados anteriormente (como fome, exploração do trabalho, guerras etc.) – não explica os processos de Conquista por si só, duas questões precisariam ser endereçadas: 1) Quais seriam então as causas suficientes para explicarmos os processos de Conquista?¹⁸⁵ 2) Qual seria então a relação entre Conquista e a depopulação indígena?

183 Alencastro esteve sensível à necessidade de combinação de ambas as categorias de causas, bem como esteve atinado para a configuração societária concreta dos Tupi da Costa, como ele mesmo indicou ao escrever que: “Em virtude do fracionamento demográfico, da dispersão territorial e da ausência de animais domesticados (suscetíveis de transmitir zoonoses), os povos pré-cabralinos permaneciam ao abrigo das pandemias que açoitavam o Velho Mundo.” ALENCASTRO, L. F. de. *Op. cit.*, p. 127. Todavia, entendemos que esse historiador não só 1) tenha dado indevido peso para a causa epidemiológica (causa distante) em relação às outras causas próximas que apontou, como 2) tenha projetado concretamente o impacto depopulacional visto nas sociedades andinas e mesoamericanas sobre as sociedades brasílicas cujos impactos epidemiológicos ainda precisam de elucidações. Por fim, entendemos, por todo o exposto, que esse historiador 3) tenha confundido e substituído o processo de depopulação ameríndia pelo processo concreto e mais complexo de Conquista da América.

184 Isso se considerarmos concretamente 1) a desproporção populacional que ainda haveria anos a fio nesse primeiro momento do contato entre indígenas e europeus, 2) a questão do conhecimento territorial e linguístico superior dos nativos, 3) o abastecimento logístico-militar desfavorável aos europeus, para não falar da 4) impossibilidade de defesa da supremacia tecnológica europeia (do aço, das armas de fogo, dos cavalos ou da estratégia política) pelo que, como apontou Alberto da Costa e Silva, somente o advento do fuzil de repetição no século XIX consagraria COSTA E SILVA, Alberto da. *Op. cit.*, p. 42. A partir daí, essa supremacia foi retroprojetada do contexto da Corrida Imperialista pela África, Ásia e Oceania, para a Conquista da América na Primeira Modernidade.

185 Essa primeira questão foi assim abordada por Eduardo Natalino dos Santos: “Nas primeiras décadas do século XVI, as principais forças que atuaram nas quedas de Cuzco e de México-Tenochtitlán provinham de estruturas sociais e políticas indígenas. Referimo-nos à pressão que sofriam as centenas de comunidades políticas devido aos tributos impostos em espécie ou serviço que tinham que ser pagos a Cuzco e México-Tenochtitlán. Por outro lado, as comunidades políticas próximas aos domínios inca e mexica se sentiam ameaçadas pelas conquistas desses grupos e, muitas delas, já haviam lutado contra o Tahuantinsuyu ou a Tríplice Aliança para ficar fora de seus domínios. Além dos mais, as próprias elites incas e, com menos frequência, também as elites

A chave dos processos de Conquista deve ser buscada entre as causas próximas, como defendeu Eduardo Natalino dos Santos, isto é, “nas estruturas sociopolíticas indígenas e nas complexas alianças entre os povos indígenas descontentes – entre eles e com os espanhóis” – hipótese que testaremos em nosso último capítulo.¹⁸⁶ Como pensar, então, nossa segunda questão? Ou seja, como se inseriria o fenômeno de depopulação indígena, causado, sobretudo, pelas epidemias, no processo mais amplo da Conquista? Afinal, como apontou Santos no caso dos Andes Centrais, entre 1520 e 1620 a população indígena se tinha reduzido a 5% do seu total, o que equivalia a dizer que de 10 milhões, ela chegou a 600 mil em um século (ao passo que no altiplano central mexicano e em Oaxaca a diminuição foi de 25 milhões para 1 milhão de indígenas até 1605).¹⁸⁷ Santos explicará que a depopulação epidemiológica e seu efeito político participou como catalizadora da inversão da correlação de forças entre populações indígenas e europeias com poder político. O que quer dizer que, mais do que quantitativa, uma vez que as populações indígenas seguiram sendo maioria na maior parte da América, a depopulação impactou em uma *mudança qualitativa*, pois a cabeça dessas comunidades políticas (sobretudo imperiais) passou a ser ocupada e colonizada pelos europeus. Parece-nos que o modelo de Santos seja operacional, sobretudo, para as comunidades políticas indígenas que estavam configuradas em sociedades estratificadas, sedentárias e urbanas. O mesmo modelo teria validade para sociedades indígenas de grande mobilidade territorial e horizontalidade social de baixas hierarquias – como eram as comunidades dos Tupi-guarani ou mesmo para as populações “tapuias”, “bárbaras” como seus inimigos os chamavam? Logo, qual terá sido o papel da depopulação indígena – em especial, das epidemias – na Conquista da Amazônia?

mexicas não estavam livres de ferozes disputas internas pelos mais altos poderes e honras políticos. Em poucas palavras, o Tahuantinsuyu e a Tríplice Aliança tinham inimigos e antagonistas em abundância, fora e dentro das regiões cobertas por seus domínios. Portanto, as principais forças que atuaram nas rápidas quedas de Cuzco (1533-1536) e México-Tenochtitlán (1520-1521) devem se buscar muito mais nas estruturas sociopolíticas indígenas e nas complexas alianças entre os povos indígenas descontentes – alianças entre eles e com os espanhóis – que nas armas, ações e planos dos conquistadores espanhóis, os quais não estavam dirigindo todo esse processo e sendo seguidos ingenuamente por líderes e guerreiros indígenas que não tinham seus próprios objetivos e agenda política.” SANTOS, Eduardo Natalino dos. **Epidemias, catástrofes demográficas y decadencia del poderío indígena en los Andes centrales del período colonial temprano**. Noticonquista. Proyecto de historia pública del Instituto de Investigaciones Históricas, Coordinación de Humanidades y la Coordinación de Difusión Cultural, UNAM, Cidade do México, 17 mar. 2020, p. 1. Esse pesquisador também utilizou a mesma metodologia para o caso mexicana na Mesoamérica. Ver: As conquistas de México-Tenochtitlan e da Nova Espanha. Guerras e alianças entre castelhanos, mexicas e tlaxcaltecas. História Unisinos, v. 18, p. 218-232, 2014.

186 Ibidem.

187 Ibidem, p. 4.

Carecemos de dados suficientemente consistentes para solucionar esse problema a contento, o qual ainda permanece um tanto especulativo devido à incipiência dos estudos no campo da demografia colonial da Amazônia, tão importante para a compreensão do nexo entre os fenômenos de Conquista e Colonização na América.¹⁸⁸ As estimativas demográficas da população indígena da “grande Amazônia (toda a planície tropical da América do Sul a leste dos Andes, exceto a região do Gran Chaco)” pré-contato europeu oscilam entre 8 e 10 milhões.¹⁸⁹ Não sabemos precisar ou mesmo estimar quantos habitantes dessa macrorregião pereceram em decorrência dos processos de conquista e colonização até o momento da Missão de Vieira. Entretanto, podemos retomar algumas das causas da depopulação indígena acima discutidas de modo a relativizarmos a proeminência dada às epidemias.¹⁹⁰ Em uma leitura mais atenta dos escritos do jesuíta, indiciamos aqui e ali razões para a depopulação nativa nessa economia-mundo amazônica inserindo-se no Sistema Mundial pela violência

188 As historiadoras da Amazônia colonial Camila Loureiro Dias, Fernanda Aires Bombardi e o estatístico Eliardo Guimarães da Costa trouxeram contribuições valiosas para os estudos demográficos na Amazônia colonial, quando buscaram fundamentar uma ordem de grandeza para a população indígena Amazônica incorporada ao Estado do Maranhão entre 1680 e 1750. Embora esse período escape ao período da Conquista da Amazônia ao qual nos dedicamos, os alcances dessa pesquisa nos são preciosos, não somente por conta da lógica das projeções e das ordens de grandeza atingidas, mas também pelos recuos temporais e as ilações feitas com a época que estudamos nesse mesmo espaço, segundo uma lógica análoga: a da incorporação laboral desses indígenas por meios dos mecanismos existentes de inserção na economia colonial lícitos e ilícitos. Nomeadamente: 1) descimentos oficiais; 2) resgates oficiais; 3) descimentos e resgates particulares; 4) guerras justas ou ofensivas; 5) formas ilegais ou “amarrações”. A partir da comparação com a base de dados <https://slavevoyages.org>, acerca de todas as viagens transatlânticas do tráfico da negritude escravizada, as pesquisadoras chegaram a algumas das seguintes constatações. Primeira, que a base material do Estado do Maranhão era o trabalho indígena. Entre 1676-1750, foram cerca de 300 mil índios recrutados nos sertões contra 11 mil africanos. Considerando os números dados pelos religiosos confiáveis, sobretudo, quando se tratavam dos jesuítas, o mesmo não se podia verificar na documentação dos moradores, cujos argumentos de penúria e as demandas perenes por braços deflacionavam esses números. Segunda, que “tais números questionam diretamente o argumento de que o grosso da população indígena estaria nas mãos dos missionários”. Terceira, que a quantidade de índios livres incorporados por vias legais sempre superou o montante de índios escravizados por meios legais. Quarta, embora quase 60% dos índios do período tenham sido recrutados por meios legais, somando o montante de índios ilegais, 78% do total foram escravizados. Comparando o mesmo período do Estado do Maranhão com o Estado do Brasil, foram cerca de 300 mil índios no primeiro contra 1 milhão de africanos incorporados ao segundo. No entanto, ao compararem essa cifra de 300 mil com o mesmo Estado do Brasil, mas entre 1576 e 1650, foram 306 mil africanos. Ou com a exploração das minas que incorporou 350 mil africanos no sudeste entre 1676-1750. As autoras atestam assim que a ordem de grandeza da incorporação indígena ao Estado do Maranhão era proporcional à desses processos decisivos na história colonial luso-americana. Ver: DIAS, Camila Loureiro; BOMBARDI, Fernanda Aires; COSTA, Eliardo. Dimensão da população indígena incorporada ao Estado do Maranhão e Grão-Pará entre 1680 e 1750: uma ordem de grandeza. Revista de História, n. 179, p. 1-31, 2020. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/163670>> Acesso em: 27 jul. 2022.

189 Ibidem, p. 6.

190 Embora entendamos que somente com a devida integração do protagonismo dos indígenas nos processos de conquista da ilha de Marajó e da serra de Ibiapaba se possa perceber que a depopulação não explica a conquista da região nem mesmo no período maranhense de Vieira, como procuraremos fazer no nosso último capítulo dedicado à conquista indígena.

colonial do Império português. Em carta de Março de 1654 ao Padre Provincial do Brasil, Francisco Gonçalves, o jesuíta dava parte, pela segunda vez, da marcha da Missão do Maranhão e assim descrevia o estado da Missão dos guajajaras:

São estes índios de língua geral, mais semelhantes porém à dos carijós que a nenhuma outra do Brasil. Estão hoje muito [] com guerras, principalmente por uma que nossas armas lhes foram dar. Os que lá vivem junto às cabeceiras do rio Pinaré, que é um dos muitos que desembocam neste Maranhão, e também têm aqui duas aldeias, uma pequena como são todas, e outra menor que pequena (...). Não eram estes índios mais que setenta almas porque os demais ou eram mortos à fome, ou, fugindo dela, se tinham outra vez tornado para os matos (...). Mas os que governam querem-nos ter ao perto onde se sirvam deles, e para os obrigarem a isso, agora que estão proibidas as entradas de guerra, pode ser que metam em seu lugar cercos de fome.¹⁹¹

A guerra ofensiva de apresamento e a fome induzida, para muito provavelmente gerar escravização por necessidade extrema, são dois fatores recorrentes na documentação colonial da presença portuguesa na América e na Amazônia. Outro expediente largamente constatável que se soma aos impactos perversos dessa presença branca na depopulação ameríndia infere-se do saque e do sequestro de índios aldeados por sertanistas armados, rapto cuja assiduidade e intensidade se conectavam com os impactos da conjuntura holandesa no Nordeste e era fator de interiorização da colonização portuguesa. Logo, podemos inferir quão letais eram a exploração e o tráfico que atingiam essas populações nativas sob o jugo dos portugueses. Porque elas morriam muito em decorrência desses processos sociais, eram cada vez mais buscadas em sertões mais distantes. Ao menos isso parece ilustrar uma das mais conhecidas entradas, segundo testemunho de Vieira em um misto de aparente horror e admiração:

Na primeira carta disse a Vossa Reverência a grande perseguição que padecem os índios pela cobiça dos portugueses com os cativarem. Não tenho que dizer de novo senão que ainda continua a mesma cobiça e perseguição, a qual cresceu agora mais, e assoprou muito o seu fogo um grande número de homens de São Paulo, que por este tempo se acham no Pará, pela ocasião que brevemente aqui direi, posto que seja matéria de larga narração. No ano de [1]649 partiram os moradores de São Paulo ao sertão em demanda de uma nação de índios chamados os serranos, distante daquela capitania muitas léguas pela terra dentro, com intento de ou por força, ou por vontade os arrancarem de suas terras e os trazerem às de São Paulo e aí se servirem deles como costumam. Constava todo o arraial de duzentos portugueses e

191 VIEIRA, Padre Antônio S. J. **CARTA 03/1654**. Obra completa do Padre Antônio Vieira: tomo I epistolografia, vol. I-V: / direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate; versão e anotação dos textos latinos José Carlos Lopes de Miranda. São Paulo: Edições Loyola, 2014, pp. 143-145.

mais de mil índios de armas, divididos em duas tropas. A primeira governava o Mestre de Campo Antônio Raposo Tavares, que ia também por cabo de tudo, a segunda, o Capitão Antônio Pereira. Andados [] meses de viagem, encontrou essa segunda tropa com uma aldeia de índios da doutrina dos Padres da Companhia, pertencente à Província do Paraguai, e estando todos na Igreja, e o padre dizendo-lhes missa solene, por ser dia de Todos os Santos (segundo a relação dos que menos querem cobrir a fealdade do feito) entraram os soldados de mão armada na aldeia e dentro na mesma Igreja prenderam e meteram em 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. Sobre esta presa se detiveram 8 dias na mesma aldeia, fazendo bastimentos e tendo sempre em custódia ao Padre (...). Os Padres de duas aldeias vizinhas, fazendo logo armar os seus índios vieram tanto em socorro dos já cativos como por se ver se, rompendo o inimigo comum, podiam escapar de o ser. Saíram os de São Paulo à batalha e, podendo mais a melhoria das armas que a da causa, fugiram os índios e ficou no campo morto um dos padres, de uma bala. O matador, ao tempo que isto escrevo, está no Pará e se aponta com o dedo, e os que governam o eclesiástico e o secular, posto que o conheçam, o deixam andar tão solto e tão absolto como os demais (...). O certo é que não faltou o do Céu com esta grande impiedade, porque dentro de um mês se viram os executores dela castigados com peste, guerra e fome; a peste foi tal que nenhum ficou que não adoecesse mortalmente; a fome era quase extrema, porque as raízes e os frutos agrestes das árvores era o maior regalo dos enfermos, e esses não havia ainda quem tivesse forças para os ir buscar e colher, sobretudo no meio desta fraqueza e desamparo eram continuamente assaltados de bárbaros de pé e de cavalo, que os atravessavam com [] não lhes valendo a diferença e melhoria das suas armas, porque apenas havia quem as maneasse (...). Três anos ficaram nesse rodeio que deram ao interior da América (...). Tornando que foi verdadeiramente uma das mais notáveis [viagens] que até hoje se tem feito no mundo (...). Todos estes homicídios e latrocínios se toleram em um reino tão católico como Portugal (...). O merecimento por que são concedidos aos sertanistas de São Paulo estes privilégios declaram eles mesmos com muita galanteria (não sei se com igual verdade) o ouro que se tira nas minas de São Paulo [] todo em barretas em que se vai a cunhar, e dizem eles que fazendo barretadas a estes ministros, com estas barretas logo ficam tanto em sua graça que dos seus pecados lhes fazem virtudes.¹⁹²

A exceção era consentida pela satisfação insaciável de índios e, eventualmente, de ouro, o que propagava “peste, guerra e fome”, como dizia Vieira em meio ao relato da sina colonial de brancos e vítimas e algozes nos sertões da América, exemplificada na entrada de Antônio Raposo Tavares. Esse relato acerca da expedição de Raposo Tavares pode ser tomado como representativo do fato de que mais do que as epidemias, o apresamento e a exploração coloniais pareciam ser os fatores mais proeminentes na drenagem e morticínio dessas populações indígenas. Ou então por quais motivos as epidemias não apareciam como a

192 Ibidem, pp. 151-156.

grande tônica nessa documentação? As mesmas implicações dessa combinação entre braços indígenas e a busca desmedida por ouro o padre denunciaria ainda à Belém de 1656:

E estes martírios das minas, se as vossas se descobrissem, quem os havia de padecer? (...) Quem havia de conduzir todos aqueles instrumentos e máquinas por esses sertões dentro? (...) 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? (...) Aqui vereis qual é o fruto das minas, e o que fazem esses rios de ouro e prata, trazidos de tão longe. Com as suas enchentes inundam a terra, oprimem os povos, arruínam as casas, destroem os Reinos.¹⁹³

As catástrofes ambientais e humanas testemunhadas em Potosí, como advertia do púlpito, deveriam ser evitadas em Belém e o fracasso da expedição estimulada pela Coroa e tocada pelo governador era providencial: *o ouro a ser encontrado seriam as almas dos gentios a serem salvos*. Todavia, seria na Resposta a Jorge Sampaio, procurador dos moradores contra a Companhia de Jesus no contexto de sua recente expulsão em 1661, que a denúncia da verdadeira *auri sacra fames* de todo do Maranhão seria mais acerada, ainda que remetesse à mesma expedição malsucedida em 56:

No princípio do ano de 1656, foi o mesmo Padre João de Sotomayor, na missão dos Pacajá, por outro nome chamada a “Viagem do Ouro”, título lustroso com que muitos moradores daquele Estado enganaram muitas vezes os ministros del-Rei, e ainda aos governadores, sendo seu principal intento cativar índios e tirar de suas veias o ouro vermelho, que foi sempre a mina daquele Estado.¹⁹⁴

193 VIEIRA, Padre. Antônio S.J. **Sermão da Primeira Oitava de Páscoa**. In: Sermões: Padre Antônio Vieira. Organização e introdução de Alcir Pécora. São Paulo: Hedra, 2000, v. 1, pp.574-580.

194 VIEIRA, Padre. Antônio S.J. **Resposta a Jorge Sampaio**. Obra completa do Padre Antônio Vieira: tomo IV, v. III: Escritos sobre os índios/ direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate. São Paulo: Edições Loyola, 2016, p. 231. A mesma concepção, escrita entre o sermão da oitava de Páscoa e a Resposta a Jorge Sampaio, Vieira formulou ao rei Afonso VI: “Só a Missão dos pacajás, vulgarmente chamada de Entrada do Ouro, teve o fim que tão mau nome lhe prognosticava. Gastaram nela dez meses quarenta portugueses, que a ela foram com duzentos índios. Destes, morreram a maior parte pela fome e excessivo trabalho (...). Estas [conversões das nações indígenas], são as minas certas deste Estado, que a fama das de ouro e prata sempre foi pretexto com que daqui se iam buscar as outras minas, que se acham nas veias dos índios, e nunca as houve nas da terra.” In: VIEIRA, Padre. Antônio S.J. **CARTA 20/04/1657**. Obra completa do Padre Antônio Vieira: tomo I epistolografia, vol. I-V: / direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate; versão e anotação dos textos latinos José Carlos Lopes de Miranda. São Paulo: Edições Loyola, 2014, pp. 222-223.

Ao todo, Vieira contabilizara entre 1655 e 1660, que o “ouro vermelho”, o sangue indígena a ser explorado pelos moradores, auferido do sertão com a participação jesuíta foi de “mais de três mil almas de índios forros e mais de mil e oitocentos escravos.”¹⁹⁵

Camila Dias e Fernanda Bombardi, historiadoras da Amazônia colonial, assim apresentavam o panorama da inserção do momento maranhense do inaciano no descenso demográfico indígena na Amazônia colonial:

Parece ser evidente que, um século depois das primeiras viagens ao Amazonas, Acuña testemunhou um cenário distinto daquele encontrado pelos primeiros viajantes, sugerindo-nos uma evidente transformação e declínio provocado por dinâmicas relacionadas à presença europeia. As dinâmicas de interiorização, a organização de expedições com objetivos de obter trabalhadores indígenas, livres ou escravos, começaram a se intensificar no período seguinte, de 1650 a 1700, quando assistimos a uma *consolidação do domínio português na região*. Nesse momento podemos falar de contatos sistemáticos: guerras, resgates, descimentos, aldeamentos, escravidão, doenças, epidemias. Expedições oficiais anuais, além das incontáveis expedições particulares legais ou ilegais, rumo ao sertão do rio Amazonas, em busca de índios para serem comprados ou simplesmente capturados e escravizados.¹⁹⁶

A consolidação dessa etapa da conquista da Amazônia pela Missão maranhense de Vieira descortinaria a direção da expansão colonial bacia amazônica acima, fazendo com que os representantes dos interesses dos moradores exigissem dos jesuítas entradas no “rio Madeira, cabeceiras do rio Negro, Cambebas e outras muitas paragens que há”.¹⁹⁷ Resultaria de todos os fatores acima expostos uma estimativa terrível dada por Vieira a pedido do Conselho Ultramarino, décadas depois de já ter sido encerrada a sua experiência no Maranhão. Do Colégio de Santo Antão em Lisboa a 31 de julho de 1678, ele escrevia:

Toda aquela imensidade de gente se acabou, ou nós a acabamos em pouco mais de trinta anos, sendo constante estimação dos mesmos conquistadores que, depois de sua entrada até aquele tempo, eram mortos dos ditos índios mais de dois milhões de almas.¹⁹⁸

195 VIEIRA, Padre. António S.J. **Resposta à Câmara do Pará 12/02/1661**. Obra completa do Padre António Vieira: tomo IV, v. III: Escritos sobre os índios/ direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate. São Paulo: Edições Loyola, 2016, p. 155.

196 DIAS, Camila L. et al. *Op. cit.*, p. 11. Grifos nossos.

197 VIEIRA, Padre. António S.J. *Idem. Op. cit.*, p. 315.

198 *Ibidem*, p.268. Essa mesma cifra apareceu em carta de 1657: “As injustiças e tiranias que se têm executado nos naturais dessas terras excedem muito as que se fizeram na África: em espaço de quarenta anos se mataram e se destruíram por esta costa e sertões mais de dois milhões de índios, e mais de quinhentas povoações, como grandes cidades, e disto nunca se viu castigo.” VIEIRA, Padre. António S.J. **CARTA 20/04/1657**. Obra completa do Padre António Vieira: tomo I epistolografia, vol. I-V: / direção José Eduardo Franco, Pedro

No entender de Vieira, dois milhões de vidas indígenas feneceram em decorrência do “excessivo e desacostumado, e à opressão com que eram tratados”, além disso, seguia informando em seu parecer, “estando os sertões abertos e fazendo-se contínuas entradas neles, foram também infinitos os cativos com que se enchiam as casas e as fazendas dos portugueses, e tudo se consumia em tão poucos anos.” Se de fato a depopulação indígena amazônica até essas primeiras décadas da conquista na região teve como fator principal as epidemias ou a violência da exploração pelos moradores, não sabemos ao certo. “Depois desse primeiro grande refluxo demográfico que as dinâmicas de descimentos, resgates e de guerras no interior do território começaram a ganhar importância.”¹⁹⁹ Como constataram Dias e Bombardi, havia um ciclo vicioso que articulava no cerne da espiral crescente da colonização a depopulação permanente dos ameríndios e a intensificação dos mecanismos de recrutamento indígena nos sertões.²⁰⁰

“Remédio”: tapanhunos de Angola?

Seria a solução para essa acentuada depopulação indígena, vista ao longo de todo o processo de conquista e de colonização na Amazônia, de fato, a transição para a mão de obra escravizada negra? É o que parece sugerir uma primeira leitura da documentação missionária do padre Vieira, caso feita pelas lentes da historiografia dedicada à formação da sociedade colonial luso-brasílica em perspectiva afro-atlântica. Com efeito, esse era um “remédio do futuro”, como dizia o cura, desde sua primeira manifestação pública em torno da rebelião gerada pela lei de 1652. Trazida junto da missão jesuíta liderada por Vieira, só publicada após sua chegada a São Luís, ela determinava a libertação irrestrita e imediata da mão de obra indígena em todo o Estado. Em carta de 31 de janeiro de 1653, ao capitão-mor do Maranhão, Baltasar de Sousa Pereira: “Para o serviço e maneio das fazendas se peça a Sua Majestade

Calafate; versão e anotação dos textos latinos José Carlos Lopes de Miranda. São Paulo: Edições Loyola, 2014, pp. 226-227. O mesmo número também na **Resposta a Jorge Sampaio**: VIEIRA, Padre. António S.J. Obra completa do Padre António Vieira: tomo IV, v. III: Escritos sobre os índios/ direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate. São Paulo: Edições Loyola, 2016, p. 237.

199 DIAS, Camila L. Ibidem.

200 Ibidem, pp. 27-8.

mande vir para este Estado alguns navios de escravos de Angola, para o que não faltarão mercadores, principalmente convidados com alguma mercê que os aplique a este emprego.”²⁰¹

Um “remédio” presente até suas últimas manifestações para solucionar a questão da escassez de mão de obra indígena naquele Estado. Assim vemos também na resposta que daria à Câmara do Pará em 12 de fevereiro de 1661, quando esta colocava a escassez de índios como raiz da grande necessidade e miséria em que jaziam os moradores daquela capitania:

E vindo ao remédio que se aponta dos escravos do sertão, posto que eu o aprovo muito e o solicitei com el-Rei, insistindo Sua Majestade que todos fossem livres, vejo porém que o dito remédio por si só não é suficiente; porque por mais que sejam os escravos [indígenas] que se fazem, muitos mais são sempre os que morrem, como mostra a experiência de cada dia neste Estado, e o mostrou no do Brasil, onde os moradores nunca tiveram remédio, senão depois que se serviram com escravos de Angola, por serem [sic] os índios da terra menos capazes de trabalho, e de menos resistência contra as doenças, e que, por estarem perto das suas terras, mais facilmente ou fogem ou os matam as saudades delas.²⁰²

Essas mesmas ideias acerca da opção pela mão de obra africana à ameríndia, dadas as supostas desvantagens desta última, estariam ainda mais desenvolvidas no último escrito de Vieira endereçado a essa questão da resolução da insuficiência de escravizados indígenas reclamada pelos colonos do Estado do Maranhão, como notamos na *Resposta aos capítulos que deu contra os religiosos da Companhia o Procurador do Maranhão, Jorge de Sampaio, Resposta ao 25º capítulo*, dada por Vieira contra a petição de Jorge Sampaio no contexto do pleito desenrolado no Reino em 1662, logo após a liquidação da missão jesuíta e a expulsão dos missionários dessa ordem do Estado do Maranhão em 1661:

A 9ª e última causa, e que em parte vem a ser forçosa, é ser todo o serviço dos moradores daquele Estado com índios naturais da terra, os quais por sua natural fraqueza, e pelo ócio, descanso e liberdade em que se criam, não são capazes de aturar por muito tempo o trabalho em que os portugueses os fazem servir, principalmente o das canas, engenhos e tabacos, sendo muitos os que por esta causa continuamente estão morrendo; e como nas suas vidas consiste toda a riqueza e remédio daqueles moradores, é mui ordinário virem

201 VIEIRA, Padre Antônio, S.J. Cartas da Missão/Cartas da Prisão. Obra completa do Padre Antônio Vieira: tomo I epistolografia. Direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate; versão e anotação dos textos latinos José Carlos Lopes de Miranda. São Paulo: Edições Loyola, 2014, vol. II, p. 78.

202 VIEIRA, Padre Antônio, S.J. Obra completa do Padre Antônio Vieira: tomo IV: Escritos sobre os índios. Direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate. São Paulo: Edições Loyola, 2016, v. III, p. 155. Esse mesmo trecho foi citado em: ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *Op. cit.*, p. 138, para justificar a opção pela mão de obra africana em detrimento da indígena na formação da sociedade colonial na América portuguesa.

a cair em pouco tempo em grande pobreza os que se tinham por mais ricos afazendados, porque a fazenda não consiste nas terras, que são comuns, senão nos frutos da indústria com que cada um as fabrica, e de que são os únicos instrumentos os braços dos índios. Esta mesma quebra e incerteza das fazendas se experimentou e padeceu em todas as partes do Brasil, enquanto nos princípios de duas conquistas se serviam somente com índios, até que com este desengano se resolveram a fabricar suas fazendas com escravos mandados vir de Angola, que é gente por sua natureza serviçal, dura e capaz de todo o trabalho, e que o atura e vive por muitos anos, se a fome e o mau tratamento os não acaba.²⁰³

Até por essas mesmas razões sustentadas acima, veríamos o padre solicitar repetidas vezes os remédios “tapanhunos”, isto é, como eram chamados na Amazônia as pessoas escravizadas na África negra. A primeira solicitação, logo em seguida de sua missão ao Marajó, feita do Colégio do Pará ao Padre Provincial do Brasil em carta de primeiro de dezembro de 1659:

O Padre Francisco Gonçalves me disse que tinha pedido a Vossa Reverência nos viessem alguns tapanhunos e tapanhunas na primeira ocasião, e eu torno a pedir a Vossa Reverência porque nos são muito necessários, admitindo que os tapanhunos cá não têm para onde fugir, e se houvessem alguns mais baratos, por terem essa manha, seria conveniência.²⁰⁴

Ao mesmo Provincial do Brasil, uma vez mais, ele solicitaria “tapanhunos” para trabalharem no Colégio jesuíta de São Luís, após o pretendido sucesso da missão de Ibiapaba abrir os caminhos antes fechados entre o Maranhão e Pernambuco, como lemos em carta de primeiro de maio de 1660 escrita daquela serra:

Necessitamos muito de tapanhunos, que já temos pedido à Província (...). Nesta terra me deu o Padre Antônio Ribeiro por alvitre que o Provedor da Fazenda de Pernambuco nos podia comprar lá estas peças, e mandá-las no barco del-Rei, que vem todos os anos ao Ceará, para daí se trazerem à serra, e da serra se levarem ao Maranhão.²⁰⁵

As razões defendidas por Antônio Vieira pela opção da mão de obra negra em detrimento da indígena (ou seja: menor resistência a doenças, menor capacidade de trabalho, maior capacidade de fuga por nativos) continuam a ecoar na historiografia e nas salas de aulas

203 Idem, p. 248.

204 VIEIRA, Padre Antônio, S.J. Cartas da Missão/Cartas da Prisão. Obra completa do Padre Antônio Vieira: tomo I epistolografia. Direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate; versão e anotação dos textos latinos José Carlos Lopes de Miranda. São Paulo: Edições Loyola, 2014, vol. II, p. 264.

205 VIEIRA, Padre Antônio, S.J. Cartas da Missão/Cartas da Prisão. Obra completa do Padre Antônio Vieira: tomo I epistolografia. Direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate; versão e anotação dos textos latinos José Carlos Lopes de Miranda. São Paulo: Edições Loyola, 2014, vol. II, pp. 292-293.

como causas do escravismo que teria predominado na América portuguesa, com grandes problemas para a devida compreensão do fenômeno de formação da sociedade colonial em sua complexidade temporal e diversidade regional. Essas motivações pela rejeição da mão de obra indígena estavam eivadas pelos preconceitos de origem colonial, mais ou menos fundamentados na lógica diferente das sociedades ameríndias dos Brasis, preconceitos esses formulados de maneira lapidar nessas conhecidas linhas escritas e defendidas pelo padre Vieira. Além disso, essas razões que sustentavam esse dito remédio eram portadoras de um projeto imperial de mais longa data, extrapolando antes e depois da experiência missionária amazônica do jesuíta. Um projeto imperial teológico-político no qual o tráfico transatlântico e a escravização de africanos deveriam jogar um papel central, como parte importante de uma historiografia afro-atlântica vem demonstrando, ainda não sem importantes ruídos e ainda pouco exploradas distorções e projeções.

Vieira pregaria à negritude vinculada à Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, no dia da festa da santa, em três ocasiões (sermões XIV, XX e XXVII do Rosário, pregados entre 1633 e a década de 1680 na Bahia), para incutir-lhes conformidade com a sua condição de escravizada na América portuguesa, com base na sempre presente “diferenciação estoica, paulina e agostiniana”, segundo Carlos Zeron, de que “a escravidão do corpo não implica a da alma.”²⁰⁶ Assim, se a fortuna fez dessa negritude escrava, a natureza a fizera humana: a escravidão negra seria, segundo o lugar retórico reservado a ela e reforçado pelo padre Vieira, portanto, um mal menor, que implicava sim em um “trato desumano” que produzia uma “mercancia diabólica”,²⁰⁷ mas isso seria, dentro do Império português, um bem maior, pois, ainda segundo essa tópica do jesuíta, sua obediência a essa condição – pelas virtudes de pobreza, abstinência, vigília, regra e graça que portaria –, levaria essa negritude escravizada nos Brasis à sua salvação.²⁰⁸ Dessa mesma obediência dependia não só sua bem-aventurança, mas ainda a ordem da sociedade colonial e, assim, a preservação do funcionamento socioeconômico do Império de Portugal.

Em duas cartas Vieira explicita sua pragmática consciência política da importância do tráfico transatlântico e da inserção da escravização negra na estrutura da sociedade colonial.

206 ZERON, Carlos. **Vieira em movimento: subjacências da distinção entre tapuias, tupis e negros**. Estudos Avançados, São Paulo, v. 33, n. 97, p. 171-192, Dezembro de 2019, p. 184.

207 **Sermão XXVII do Rosário, parte I**. In: VIEIRA, Padre Antônio, S.J. Maria Rosa Mística: Parte II. Sermoens do P. Antonio Vieira. Lisboa: Oficinas de Miguel e Valentim Deslandes e Manoel da Silva, 1688, volume 10, p. 392.

208 Idem, pp. 182-185.

No contexto das negociações luso-flamengas em torno de Angola, região que mais alimentava o tráfico negreiro português, de Haia o diplomata jesuíta escrevia em carta ao marquês de Nisa de 12 de agosto de 1648:

Todo o debate agora é sobre Angola e é matéria em que [os holandeses] não hão de ceder, porque sem negros não há Pernambuco e sem Angola não há negros; e como nós temos o comércio do sertão [angolano], ainda que eles tenham a cidade de Luanda, temem que se só nós tivermos outros portos lhes divirtamos por eles tudo.²⁰⁹

Da mesma maneira como a Pernambuco holandesa dependia, sobretudo, de Angola, assim dependia toda a indústria açucareira portuguesa na América e muitos dos demais enclaves coloniais vinculados ao mercado mundial na região. Anos mais tarde, em 2 de julho de 1691, Vieira seguia revelando sua consciência da relevância da escravização negra no sistema colonial português. Respondendo a Roque Monteiro Paim, membro destacado do Conselho Ultramarino, a respeito de como o Império deveria lidar com a questão da rebelião quilombola da Confederação dos Palmares na serra da Barriga, o idoso Vieira assim escreveria em seu parecer:

Só um meio havia eficaz e efetivo para verdadeiramente se reduzirem, que era concedendo-lhes Sua Majestade e todos seus senhores espontânea, liberal e segura liberdade, vivendo naqueles sítios como os outros índios e gentios livres, e que então os padres fossem seus párocos e os doutrinassem como os demais. Porém, esta mesma liberdade assim considerada seria a total destruição do Brasil, porque conhecendo os demais negros que por este meio tinham conseguido o ficar livres, cada cidade, cada vila, cada lugar, cada engenho, seriam logo outros tantos Palmares, fugindo e passando-se aos matos com todo o seu cabedal, que não é outro mais que o próprio corpo.²¹⁰

Delenda Palmares foi o conselho do jesuíta ao órgão da Coroa, pois a liberdade de Palmares significaria a destruição de um sustentáculo indispensável ao Brasil colonial, a escravização negra. Imbricando-se, por outro lado, a esse plano que Vieira chamaria de “temporal”, havia ainda o plano “espiritual”. Vieira, portanto, não só condenava no plano espiritual a rebeldia negra contra o cativo do corpo, portanto, fora da alçada e da obediência aos portugueses, logo, em perdição de suas almas pelo abandono do catolicismo colonial. O

209 VIEIRA, Padre Antônio, S.J. Cartas Diplomáticas. Obra completa do Padre António Vieira: tomo I epistolografia. Direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate; versão e anotação dos textos latinos José Carlos Lopes de Miranda. São Paulo: Edições Loyola, 2014, vol. I, p. 277.

210 VIEIRA, Padre Antônio, S.J. Cartas de Lisboa/Cartas da Baía. Obra completa do Padre António Vieira: tomo I epistolografia. Direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate; versão e anotação dos textos latinos José Carlos Lopes de Miranda. São Paulo: Edições Loyola, 2014, vol. IV, p. 455.

jesuíta também condenava a ganância, a brutalidade e a ociosidade dos senhores, em benefício do que ele acreditava ser a relação perfeita entre senhores e escravos: escravização dos segundos, sob a doutrina católica dos primeiros, a bem da salvação de ambos, ou, como formulou a esse respeito Alcir Pécora sobre a escravização indígena no Sermão do Espírito Santo de 1657, essa relação de mútuas obrigações deveria se dar na “obediência do escravo, pela graça da religião, e caridade do senhor, para zelar a alma do cativo.”²¹¹

Como sintetizou Carlos Zeron, essa articulação que o jesuíta fazia dos planos espiritual e temporal (ou teológico-político) em torno do cativo negro no Império português:

A tópica estoico-cristã que pretende que a escravidão do corpo não implica a escravidão da alma como que se se desdobra, na obra de Vieira: ‘o Brasil tem o corpo na América e a alma na África’, ele escreveu pensando naquele Brasil que se estendia de Pernambuco ao Rio de Janeiro; mas são dois corpos: a dos sermões exprime o desejo de Vieira, ao mesmo tempo político e religioso, da submissão e da conversão do negro; já a carta [a Roque Paim sobre Palmares] refere uma alma africana e livre que, assim permanecendo, seria a destruição do Brasil. Para Vieira, os dois corpos e as duas almas deviam ser reduzidos e tornados uns, conformes ao que expôs nos sermões. É de acordo com essa lógica que, na primeira metade da década de 80, Vieira redigiu os sermões aos negros da confraria de Nossa Senhora do Rosário.²¹²

Esse enquadramento do projeto de Vieira e de sua leitura do funcionamento e da inserção do tráfico e da escravidão no Império português da Restauração, de uma forma geral, ressoaria no modo como a historiografia apresentaria o remédio sugerido por ele à questão da depopulação indígena na Amazônia. Com essa erudição em mente, então, Alfredo Bosi sustentaria: “O remédio final receitado é o escravo africano.”²¹³ Ronaldo Vainfas também seguiria essa mesma trilha, ao afirmar que “o problema da mão de obra deveria ser resolvida, segundo Vieira, do mesmo modo que na Bahia, através da escravidão africana.”²¹⁴

Talvez, ainda hoje, a mais influente interpretação afro-atlântica sobre a formação do Brasil seja a de Luiz Felipe de Alencastro. Para ele, o tráfico negreiro é a chave mestra na interpretação da formação da sociedade luso-americana e do Brasil independente até 1850,

211 PÉCORA, Alcir. “**O bom selvagem e o boçal (argumentos de Vieira em torno à imagem do ‘índio boçal’)**”. Revista Portuguesa de Ciência das Religiões, v. 13/14, p. 65-76, 2008 e, do mesmo autor, em especial: *Vieira, o índio e o corpo místico*. In: NOVAES, Adauto (Org.). Tempo e história. SP: Cia. das Letras, 2006 [1992], pp. 423-461.

212 ZERON, Carlos. *Op. cit.*, p. 185.

213 BOSI, Alfredo. “**Antônio Vieira, profeta e missionário. Um estudo sobre a pseudomorfose e a contradição**”. Revista do IEA, v. 23, nº 65, 2009.

214 VAINFAS, Ronaldo. *Op. cit.*, p. 202.

uma vez que esse comércio humano seria o elo que acorrentava esse espaço “aterritorial”²¹⁵ do Atlântico Sul, a unir nesse negócio Brasil e Angola, pela compra e venda de pessoas escravizadas no continente africano.²¹⁶ No seu entender, o que ele chamou de “o aprendizado da colonização” seria a gradual implantação do monopólio metropolitano pelo condicionamento da troca entre os produtos coloniais, em especial, aqueles do beneficiamento da cana de açúcar, por esses escravizados vinculados ao comércio negreiro, o qual, embora bilateral e contando com ativa participação dos colonos,²¹⁷ funcionava a partir de concessões controladas pelos agentes da Coroa portuguesa, o que também envolvia a presença da Sociedade de Jesus nesse “trato dos viventes”, o tráfico transatlântico de africanos.²¹⁸ Por

215 ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *Op. cit.*, p. 9.

216 *Idem*, pp. 11-42.

217 BOXER, Charles Ralph. **Salvador Correia de Sá e a luta pelo Brasil e Angola (1602-1686)**. São Paulo: Editora Nacional/Edusp, 1973.

218 Acerca desse papel da Companhia no negreiro angolano, é particularmente elucidativa a carta do Padre Luiz Brandão, de 21 de Agosto de 1611, reproduzida com sua grafia marcada pelo portunhol e assim publicada por Alonso de Sandoval, um jesuíta ciente do funcionamento do trato em Cartagena de Índias: “Pax Christi. Recibi una [carta] de Vuestra Reverencia de 12 de Marzo de 1610 y tuve gran consolacion con la invención que nuestro Señor dio a la Compañía para llevar essas almas al cielo, en la cual obra Vuestra Reverencia tiene tanta parte. Vuestra Reverencia se persuada que haze muy gran servicio a Dios, y que ha de ser bien remunerado el trabajo excesivo, y enfado extraordinario que ha de tener con esa gente negra. Y hablo como experimentado, porque los que estamos en este Collegio, tenemos mucho trabajo aun con los mesmos negros ladinos: mucho mas nos tiene Christo merecido. Escriveme Vuestra Reverencia se holgaría saber si son bien cautivos los negros que allá van. A lo que respondo que me parece no devia tener Vuestra Reverencia escrupulo en esto. Porque esto es cosa de la mesa de conciencia en Lisboa nunca reprehendido, siendo hombres doctos y de buenas conciencias. Demas que los Obispos que estuvieron en S. Thome, Cabo Verde y en esta Loanda siendo hombres doctos y virtuosos, nunca lo reprehendieron. Y nosotros estamos aquí ha cuarenta años, y estuvieron aquí Padres muy doctos, y en la Provincial del Brasil donde siempre hubo Padres de nuestra Religion eminentes en letras, nunca tuvieron este trato por illicito: y assi nosotros, y los Padres del Brasil compramos estos esclavos para nuestro servicio sin escrupulo ninguno. Y digo mas, que quanto alguien podía escusar de tener escrupulos, son los moradores de essas partes, porque como los mercaderes que llevan estos Negros a otros Negros, los llevan con buena fe, muy bien puede comprar a tales mercaderes sin escrupulo ninguno, y los pueden vender, porque es comun opinion, que el poseedor de la cosa con buena fe, la puede vender y se le puede comprar: y el Padre Sanchez assi lo trae en su tomo de Matrimonio, resolviendo assi eta duda de Vuestra Reverencia. Por lo cual mas escrupulo podemos tener los que acá estamos, que compramos estos Negros a otros Negros, y a personas que por ventura los hurtaron. Mas los mercaderes que los llevan fuera de aquí, no saben desto, y assi con buena conciencia los compran, y allá con buena conciencia los venden. Verdad es, que tengo hallado por cierto, que ningún Negro dize ser bien cautivo y assi Vuestra Reverencia, no les pregunte si son bien cautivos o no, porque siempre han de dezir que fueron hurtados y cautivos con mal titulo, entendiendo que desta manera les daran la libertad. Tambien digo que en las ferias donde se compran estos Negros, algunos vienen mal cautivos, porque fueron hurtados, o los mandn vender los señores de las tierras por cosas tan leves, que no merecen cautiverio: mas estos no son muchos, y buscar entre diez o doze mil Negros, que cada año salen deste puerto, algunos mal cautivos, es cosa imposible por más diligencia que se hagan. Y perderse tantas almas que de aqui salen, de las cuales muchos se salvan, por no ir algunos mal cautivos, sin saber cuales son, parece no ser tanto servicio de Dios, por ser pocas, y las que se salvan ser muchas y bien cautivas. Cerca del cautiverio destes Negros ay acá muchos modos, conforme a sus leyes y costumbres, y la mayor parte son titulos bastantes para cautiverio Mas desto no puedo dezir a Vuestra Reverencia mas, por ser cosa muy larga, ni tampoco de sus ritos y costumbres, porque ni tengo tiempo, ni salud para lo hazer etc.” In: SANDOVAL, Alonso. de. **Un tratado sobre la esclavitud. De instauranda Æthiopiium salute**. Introdução, transcrição e tradução de Enriqueta Vila Vilar. Madrid: Alianza Editorial, 1987, pp. 143-144.

isso, embora estivesse ciente da exploração do trabalho indígena na América portuguesa, Alencastro e sua perspectiva afro-atlântica tendem a negar a relevância de um escravismo de base indígena e mesmo a existência estruturada de um tráfico indígena nessa região luso-brasílica.²¹⁹ Além de uma suposta fragilidade dos principais tupis e tapuias, da ausência de um comércio de escravos de longa distância no interior das terras baixas da América do Sul que pudesse suprir as necessidades dos colonos e das doenças, a mais importante razão da Coroa portuguesa coibir a escravização indígena na colonização da América na interpretação de Alencastro seria a de que o tráfico e o escravismo indígena não teriam lugar no sistema colonial, pois escapariam ao controle político da Coroa e permitiriam o acúmulo endógeno de capitais na colônia e, assim, no limite, no sistema colonial.²²⁰ Aí entraria o papel coibidor da legislação colonial indigenista e da SJ. Somente no período pombalino “desencravar” a região da Amazônia, isto é, segundo a interpretação de Alencastro, somente a partir de meados do século XVIII a região seria incluída no circuito negroiro.²²¹

Todavia, há alguns anos a historiografia dedicada à compreensão do papel indígena na formação das sociedades coloniais em São Paulo e na Amazônia vem criticando os limites dessa perspectiva da historiografia afro-atlântica.²²² Em um artigo recente de Camila Dias, intitulado “Os índios, a Amazônia e os conceitos de escravidão e liberdade”, a respeito das limitações dessa tradição historiográfica centrada exclusivamente na análise do tráfico negroiro e da escravidão africana para compreender a formação da América portuguesa, ela faria o seguinte balanço:

O tráfico é o que define o pertencimento à economia mundo e ele é africano. Trata-se de um paradigma subjacente tanto aos estudos que buscaram identificar no período colonial a origem da nação brasileira quanto às novas

219 ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *Op. cit.*, pp. 117-154.

220 Idem, pp.126-127. O mesmo tema foi desenvolvido por: NOVAIS, Fernando A. Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808). São Paulo: Hucitec, 1995, pp. 92-106.

221 Ver: Idem, p.138. Contra essa generalização de Alencastro, seria necessário distinguir que o Maranhão (e São Paulo), sim, mas não o Grão-Pará, tomando como “encravamento” o processo de africanização mencionado acima. Algo que nunca aconteceria por esses termos no Grão-Pará, cuja singularidade deve ser buscada em um estudo de caso no modo como a repressão da Cabanagem incluiu a macrorregião Amazônica no território nacional. Associa-se a essa derrota popular a efeméride celebrada como vitória do poder central, chamada assim de “dia da Amazônia”, pela data da criação da província do Amazonas, a partir do desmembramento da província do Grão-Pará em 1850, mas instituído pela Lei nº 11.621/2007. Sobre a lei, ver: <<https://legis.senado.leg.br/norma/569460>> Acessado em 30.07.2023, às 18h31.

222 Para iluminar a relevância dos indígenas na estruturação da sociedade colonial luso-americana, essa historiografia vem se dedicando a pesquisar as modalidades do trabalho indígena colonial, o tráfico indígena, a inserção atlântica dessas regiões e suas produções, os movimentos de resistência à ordem colonial, como os trabalhos precursores de John Monteiro, Beatriz Perrone-Moisés, Carlos Zeron, Rafael Chambouleyron, Camila Loureiro Dias, Karl Arenz, Gustavo Velloso, Fernanda Bombardi et al.. Ver bibliografia.

perspectivas que privilegiam a análise dos sujeitos históricos ou a história política e administrativa, das mentalidades, da cultura, do cotidiano ou das manifestações religiosas; está presente tanto em análises que se detiveram às relações entre colônia e metrópole quanto àquelas que, saindo do território nacional, se projetaram no Atlântico e além dele. Pois, apesar da ampliação de espaços e sujeitos, as novas abordagens ainda se limitam à noção de escravidão associada à experiência negra e, portanto, continua-se a alimentar uma visão insuficiente da América portuguesa, onde não há experiências de trabalho e vivência que não corresponderam ao africano, onde há oposição conceitual entre trabalho escravo, associado ao negro, e trabalho livre, associado ao indígena, e, enfim, onde se reproduz uma antinomia entre economias centrais – onde predominou o trabalho negro escravo – e periféricas ou fronteiriças, mal integrada aos circuitos, supostamente isoladas e estagnadas, onde predominou o trabalho indígena.²²³

Com base nessa crítica de Camila Dias a esse *modus operandi* da perspectiva afro-atlântica em tender a reduzir a compreensão da formação da América portuguesa apenas ao tráfico transatlântico e ao escravismo negro, pode-se levantar a seguinte questão: terá sido o remédio dos tapanhunos, proposto por Vieira para a depopulação indígena, uma realidade em seus testemunhos ou uma apropriação dessa historiografia afro-atlântica? Afinal, a proposta de Vieira, para solucionar a crônica escassez de mão de obra indígena, na Amazônia, era de fato uma transição para a mão de obra negra? Retornemos aos documentos.

Em sua primeira manifestação pública no Maranhão, “alguns navios de escravos de Angola”²²⁴ foram sugeridos apenas como o *segundo* de quatro “remédios do futuro” para a questão da escassez de mão de obra indígena na carta ao capitão-mor Baltasar de Sousa Pereira. O *primeiro* foi “que se alcance de Sua Majestade licença para se fazerem legítimos resgates no sertão”;²²⁵ o *terceiro*, que os índios libertados pela lei de libertação geral de 1653, fossem aldeados e depois repartidos aos moradores (uma vez que liberdade não era o mesmo que isenção do trabalho compulsório indígena nessa sociedade colonial), cuidando para que os índios repartidos não fossem para seus antigos donos e, *quarto* e último remédio do futuro, “fazer a paz que for possível com os sertões” e promover “entradas a eles e que se desçam índios”.²²⁶ Logo, das quatro soluções, apenas uma envolvia a mão de obra africana e três a mão de obra indígena, com reforço dos resgates, repartimentos, entradas e descimentos, ou

223 DIAS, Camila Loureiro. “Os índios, a Amazônia e os conceitos de escravidão e liberdade.” Estudos Avançados, São Paulo, v. 33, n. 97, p. 235-252, Dezembro de 2019, pp. 237-238.

224 VIEIRA, Padre Antônio, S.J. **CARTA 31/01/1653**. Cartas da Missão/Cartas da Prisão. Obra completa do Padre Antônio Vieira: tomo I epistolografia. Direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate; versão e anotação dos textos latinos José Carlos Lopes de Miranda. São Paulo: Edições Loyola, 2014, vol. II, p. 78.

225 Ibidem.

226 Idem, pp. 78-79.

mesmo guerras justas quando a paz com os sertões não fosse possível. Assim se movimentava o tráfico de índios operados nesse momento e nessa região. Inclusive, no sermão das Tentações, seu primeiro sermão aos colonos, Vieira não menciona escravos de Angola, antes solicita à sua audiência: “Dai-me atenção (...). De sorte que nesta forma todos os índios neste estado servirão aos portugueses.”²²⁷ Notamos, portanto, que Vieira pretendia uma *acomodação* dessas modalidades e origens diversas de mão de obra compulsória, com notório predomínio de formas indígenas quando se tratava de pautar seu projeto aos colonos nesse momento inicial de sua presença na Amazônia.

Mas essa relativa abertura à negociação, pelas tensões e conflitos com os moradores, pareceu diminuir com sua experiência e tender a transformar essa hierarquização e acomodação em uma defesa cada vez mais acentuada em favor do uso de tapanhunos, mas que nunca abandonará as outras modalidades de recrutamento e de exploração do trabalho coacto dos índios. Na mesma Carta à Câmara do Pará de 12 de fevereiro de 1661, na qual Vieira associaria a força de trabalho à menor capacidade de trabalho, menor resistência a doenças e conhecimento dos territórios, em seguida, ele passaria a defender, dentro dos termos da lei de 1655, não somente a continuidade dos resgates, entradas, descimentos e repartimentos (ou mesmo guerra justa), mas ainda a importância das missões jesuíticas em recrutar a força de trabalho indígena para os moradores “nas quais missões, e em outras de menos empenho, se têm descido mais de três mil almas de índios forros, e mais de mil e oitocentos escravos.”²²⁸ E que os problemas de repartição apontados pelos moradores da Câmara do Pará não competiam à SJ, pois ela não era responsável por fazê-la.²²⁹ Essa defesa da importação da mão de obra negra para solucionar a escassez permanente de mão de obra indígena, ainda presente em seu projeto de restauração da missão, seria radicalizada em sua última em resposta à petição de Jorge Sampaio, com a Sociedade de Jesus já expulsa, no capítulo XXV de sua Resposta:

Nem no Estado do Maranhão, que é parte do mesmo Brasil, haverá remédio permanente de vida, enquanto não entrarem na maior força do serviço escravos de Angola, como no mesmo Estado o experimentam já aqueles que têm alguns. E porque o Padre Antônio Vieira sempre desejou aquietação e

227 VIEIRA, Padre Antônio S. J. Sermão da Primeira Dominga da Quaresma. **Essencial Padre Antônio Vieira**. Organização e introdução de Alfredo Bosi. São Paulo: *Penguin Classics* Companhia das Letras, 2011, pp. 479-482.

228 VIEIRA, Padre Antônio, S.J. Obra completa do Padre Antônio Vieira: tomo IV: Escritos sobre os índios. Direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate. São Paulo: Edições Loyola, 2016, v. III, p. 155.

229 Idem, p. 156.

remédio dos ditos moradores, como tão importante à conversão dos índios e à satisfação de todos, lhes propôs muitas vezes este meio, assim no Maranhão como no Pará, tomando por sua conta alcançar de algumas pessoas o negócio deste reino quisessem aplicar alguma parte de seus cabedais a mandarem vir de Angola os ditos escravos, e que para a facilidade do dito socorro por alguns anos neste princípio se poderia pedir e alcançar de Sua Majestade algum privilégio de não pagar, ou todos os direitos, ou parte deles, com que o serviço do Maranhão ficaria corrente e seguro como o do Brasil, não se tirando com isto que todos os escravos lícitos que houvesse no sertão se resgatassem como dantes, demonstrando-lhes outrossim, como agora se demonstra e representa a Vossa majestade, que não é possível conservar-se dito Estado com os escravos lícitos dele; porque ainda que continuamente andem tropas no sertão ao resgate dos ditos escravos, os mais que se poderão fazer e chegar efetivos ao Pará e Maranhão (porque alguns morrem no caminho e outros fogem) serão quatrocentos escravos um ano por outro, e isto só nos primeiros anos, porque nos seguintes é força que sejam menos. Em todo o Estado do Maranhão haverá oitocentos portugueses, e repartidos quatrocentos escravos por oitocentos portugueses, cabe meio escravo a cada um. Donde se vê claramente a impossibilidade de se poder servir e conservar aquele Estado somente com escravos índios lícitos. E porque os ditos moradores conhecem isto, e a muitos aperta muito a necessidade e a todos a cobiça, por isso se resolveram a lançar fora o impedimento que só tinham, que eram os padres da Companhia, para livremente cativarem e se servirem de todos, sem reparo de lícito ou não lícito, como sempre fizeram.²³⁰

No limite, o padre Vieira sabia que mesmo a insuficiência crônica de índios não faria os colonos optarem por tapanhunos de Angola. A realidade colonial se impunha aprofundando o recrutamento de mais índios nos sertões adentro, assim ampliando a lógica da guerra de conquista em marcha na expansão daquele Estado de exceção do Maranhão. Naquele momento, o projeto jesuíta de africanização da região não se identificava com a preferência acachapante dos moradores da Amazônia por índios. A necessidade não conhecia lei alguma no Maranhão. O tráfico e a escravização dominantes seriam indígenas até talvez a africanização promovida por Mendonça Furtado no Maranhão, para a produção de algodão em meados do século XVIII. No Grão Pará, essa realidade colonial predominantemente indígena permaneceria inalterável e, talvez também por isso, de lá, onde a opção pela mão de obra indígena era mais enraizada, sairia o impulso inicial que levaria à expulsão de Vieira, dos jesuítas e de sua missão de toda a Amazônia.

230 VIEIRA, Padre Antônio, S.J. **Resposta aos capítulos que deu contra os religiosos da Companhia o Procurador do Maranhão, Jorge Sampaio.** Obra completa do Padre Antônio Vieira: tomo IV: Escritos sobre os índios. Direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate. São Paulo: Edições Loyola, 2016, v. III, pp. 175-257. Resposta Capítulos XXV, Resposta ao capítulo XXV, pp. 248-249.

PARTE II
MISSÃO, PROFECIAS E PACIFICAÇÃO:
A AMAZÔNIA NO Vº IMPÉRIO
(1656-1662)

littera enim occidit, Spiritus autem vivificat.

Ad Corinthius II, Paulo.

O tempo é o mais claro intérprete dos futuros.

Sermão da Epifania, padre Antônio Vieira.

4. A Conquista Espiritual da Amazônia

Na segunda metade de 1656, dois acontecimentos afetaram a influência de Vieira no curso tomado pela Missão do Maranhão: a saída do governador André Vidal de Negreiros²³¹ e a morte do rei João IV. Essa última, certamente mais decisiva. A política indigenista do padre precisaria então de outros apoios se se quisesse sustentar para além das aparentes vontades de cargos cujos ocupantes variavam no poder. Esses cargos eram contingentes também na Amazônia portuguesa, a qual se inseria no torvelinho por que passava o Sistema Mundial em formação, com a radicalização da Revolução puritana na Inglaterra, a eclosão das guerras anglo-holandesas nos mares e a afirmação do poderio da França de Luís XIV sobre o continente europeu. As reviravoltas que se sucederam na Corte portuguesa tornavam a rainha regente uma peça frágil nesse jogo de poderes. Como lamentaria a ela o jesuíta nesse contexto conturbado: “se cuida e se diz que neste Estado, com a falta de Sua Majestade, se acabou o favor dos missionários da Companhia”.²³²

A Conquista pensada como meio de expansão da Colonização possuía, assim, dois modos predominantes de funcionamento: a Guerra Colonial e a Missão, com intersecções entre ambos os modos. A Guerra Colonial – efetuada sob a forma de *entradas* ou *guerras justas* – podia acontecer à revelia da vontade e mesmo da presença de missionários e sem qualquer compromisso com a evangelização dos gentios que estes pregavam. Entretanto, os religiosos deveriam por lei e costumavam na prática corriqueira participar da Guerra, para aferir sua justeza, em caso de guerra justa, e a justiça dos cativos realizados durante essa

231 BERREDO, Bernardo Pereira de. **Annaes históricos do Estado do Maranhão, em que se dá notícia do seu descobrimento, e tudo o mais que nelle se tem sucedido desde o anno em que foy descoberto até o de 1718.** Lisboa: Oficina de Francisco Luiz Ameno, 1749, p. 442.

232 VIEIRA, Padre. António S.J. Resposta da Câmara do Pará. Obra completa do Padre António Vieira: tomo IV, v. III: Escritos sobre os índios/ direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate. São Paulo: Edições Loyola, 2016.p. 102. João Lúcio de Azevedo sugere que Vieira gradualmente se afastou de Vidal de Negreiros devido à suposta cooptação do governador pelos interesses dos moradores ao promover três entradas antes de assumir seu novo posto de governador de Pernambuco em setembro. A expedição contra os Nheengabás do Marajó, em busca de escravos; a expedição aos pacajás em 1656, em busca de ouro, criticada por Vieira no Sermão da Primeira Oitava de Páscoa; e, por fim, a expedição ao Camocim, no Ceará, em busca de âmbar. Ver: AZEVEDO, J. L. de. *Op. cit.*, p. 353.

guerra ou durante os *resgates*. Já a Missão, presente em *aldeamentos*, em *resgates*, em *descimentos*, em *entradas* e em *guerras justas* articulava a ideologia salvífica universal cristã da conversão espiritual de todos os gentios (negros da terra ou de África), com as condições de reprodução material da sociedade colonial, pois o recrutamento e a exploração da mão de obra colonial ocorriam nessas ocasiões. Portanto, conversão, catequização, ou a conquista espiritual e a exploração do trabalho gentio costumavam caminhar juntas no mundo colonial, conforme aponta a singularidade assumida pelas relações ideológicas e materiais propostas pelo antropólogo Maurice Godelier em sociedades pré-industriais.²³³ Logo, como a Guerra Colonial, a Missão possuía o papel de ser uma ponta de lança na expansão e reprodução americana do Império português e da Igreja de Roma. Principalmente, onde a coerção da guerra não lograsse dobrar as soberanias indígenas, o consentimento da catequese deveria fazê-lo, ainda que circundado por razões que não fossem de caráter exclusivamente espirituais.

Durante pouco menos de dois anos, entre o fim de 1656 e inícios de 1657, o jesuíta do rei perdeu os postos de Visitador geral das missões e Superior da SJ no Maranhão, com a justificativa de que deveria se dedicar a editar seus sermões para posterior publicação e financiamento da Missão. Como possível solução para compreender as motivações dessa remoção do jesuíta pelo seu superior, uma pesquisa futura deverá verificar se o então provincial da Companhia de Jesus em Salvador, o padre Simão de Vasconcelos, pertencia ou não à facção no interior da ordem que se viu prejudicada pela influência de Vieira junto ao rei, como no caso da proposta de desmembrar a jurisdição da Companhia em Évora sobre as missões de Açores, Madeira, Cabo Verde e Angola, separando colônias e Reino e, se não, quais teriam sido as motivações de Vasconcelos.²³⁴ João Lúcio de Azevedo notou e indiciou a destituição de Vieira na correspondência inaciana, embora não tenha explicitado suas razões, nem tampouco a tenha relacionado com os impactos causados pela morte do rei na Missão do

233 Conforme discernido por Maurice Godelier, em sociedades pré-industriais, as relações de produção podem ocorrer por instituições não necessariamente econômicas, tais como as instituições familiares, políticas ou religiosas. Estas últimas, como vimos anteriormente, seriam o caso do espaço colonial no qual a catequese operada pelas missões funcionava como relações de produção em suas diversas manifestações – sobretudo, nos aldeamentos e mesmo nas propostas de escravização ou outras formas de trabalho coacto cuja contrapartida cobrada pelos religiosos era a devida catequese. Assim, deduz dos casos de estudos Godelier: antes do advento da indústria, as ideias costumavam participar das estruturas sociais e estariam imbricadas na dimensão material dessas sociedades que não se organizam em função da emancipação da esfera econômica em relação às demais esferas sociais. GODELIER, Maurice. **Lo ideal y lo Material: Pensamiento, economías, sociedades**. Madri: Taurus, 1989, em especial, pp. 11, 177, 186 e 191.

234 A respeito dessa polêmica divisão da jurisdição da Companhia de Jesus na região de Évora, ver: AZEVEDO, J. L. de. *Op. cit.*, pp. 232-34.

Estado do Maranhão.²³⁵ Às injunções da Corte, advindas da morte de João IV, somavam-se as da própria Companhia de Jesus na Missão do Maranhão.

Foi nesse contexto de recolhimento das decisões missionárias e de partida de uma entrada rio Amazonas acima, até a cabeceira do Rio Negro, que Vieira retomou a tradição brasílica inaciana sobre as dimensões que envolveriam a conversão “da terra em que vivemos”.²³⁶ Na Igreja da Companhia de Jesus em São Luís do Maranhão, de volta ao púlpito, o jesuíta se dirigia aos seus confrades e à gente leiga presente enunciando o mistério daquela *primeira* parte da homilia²³⁷ nos seguintes termos:

O Mestre na cadeira diz para todos; mas não ensina a todos. Diz para todos, porque todos ouvem; mas não ensina a todos, porque uns aprendem, outros não. E qual é a razão desta diversidade, se o mestre é o mesmo e a doutrina é a mesma? Porque para aprender não basta só ouvir por fora, é necessário entender por dentro. Se a luz de dentro é muita, aprende-se muito: se pouca, pouco: se nenhuma, nada. O mesmo nos acontece a nós. Dizemos, mas não ensinamos, porque dizemos por fora: só o Espírito Santo ensina, porque alumia por dentro (...). Para converter Almas, não bastam só palavras, são necessárias palavras e luz.”²³⁸

Assim podemos sintetizar o mistério do sermão – nisso similar ao da Sexagésima: se a catequese é a mesma, pois deve pregar a mesma doutrina e é pregada pelo mesmo pregador, por que ela funciona diferente na conversão de cada pessoa? Explica Vieira, deslocando sua metáfora docente de indivíduos para povos, na *segunda* parte de seu sermão, que haveria, no pregar, uma distinta medida a ser ajustada entre o saber, representante do Filho, e o amar, do

235 Ibidem, pp. 358-59. O historiador luso-paraense indicia a remoção de Vieira nas seguintes passagens epistolográficas: “Consultamos o padre superior desta missão [o padre Francisco Gonçalves] e eu o que se devia fazer”. VIEIRA, Padre. Antônio S.J. **CARTA 10/09/1658**. Obra completa do Padre Antônio Vieira: tomo I epistolografia, vol. I-V: / direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate; versão e anotação dos textos latinos José Carlos Lopes de Miranda. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 239. E: “Ordenou-me o Padre Provincial, e o Padre Visitador, que alimpasse os meus papéis em ordem à impressão, para com os rendimentos dela ajudar a sustentar a missão; e para isto estou desocupado do ministério dos índios, que era o que eu cá vinha buscar. Quando estava em Lisboa, em França e em Holanda, com as comodidades das impressões, das livrarias, e de quem me escrevesse e ajudasse, nunca ninguém pôde acabar comigo que me aplicasse a imprimir; e mais oferecendo-me El-rei os gastos, e rogando-me que o fizesse. E que agora no Maranhão, onde falta tudo isto, e na idade em que estou, me ocupe em emendar borrões e fazer tabuadas! Veja V. Rev. a quanto pode a obediência; e pode tanto que não só o faço, mas chega a me parecer bem que me mandem fazer. Não há maior comédia que a minha vida; e quando quero ou chorar ou rir, admirar-me ou dar graças a Deus ou zombar do mundo, não tenho mais que olhar para mim.” In: VIEIRA, Padre Antônio S.J. *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Coordenadas e anotadas por João Lúcio d’Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, v. 1, 1925, p. 473-474.

236 VIEIRA, Padre Antônio. **Sermão do Espírito Santo**. Sermões: Padre Antônio Vieira. Organização e introdução de Alcir Pécora. São Paulo: Hedra, 2000, volume 1, p. 421.

237 Calcada no versículo “[O Espírito Santo] vos ensinará tudo e vos recordará tudo o que vos disse.” **Bíblia de Jerusalém**. João 14:26. São Paulo: Paulus, 2016, pp. 1881.

238 VIEIRA, Padre Antônio. Idem, p. 418.

Espírito Santo. “Para ensinar nações fiéis e políticas, é necessário maior sabedoria que amor: para ensinar nações bárbaras e incultas, é necessário maior amor que sabedoria.”²³⁹ Logo, segundo o padre, ao Filho teria cabido catequizar as “nações fiéis e políticas” e ao Espírito Santo as “nações bárbaras e incultas”. O dever de pregar a toda criatura e a todas as nações dado por Cristo aos Apóstolos deveria incluir também, para a tradição seguida por Vieira, os “homens tão irracionais como brutos, e tão insensíveis como troncos, e tão duros e estúpidos como as pedras.”²⁴⁰ Os missionários de partida ao Amazonas deveriam saber converter “nações cruéis e carniceiras; nações sem humanidade, sem razão e muitas delas sem Lei”.²⁴¹ Se era necessário amor para ser pastor de ovelhas, que comem no campo e bebem no rio; que amor seria necessário para ser pastor de ovelhas, que comem pastores e lhe bebem o sangue – questionava o missionário? “Por isso o Espírito Santo, Deus de amor, vem hoje a formar estes Pastores e estes Mestres; e por isso o Mestre Divino passa hoje os seus Discípulos da Escola da Sabedoria para a Escola do Amor”.²⁴²

Na *terceira* parte de sua prédica, “aplicando essa doutrina universal ao particular da terra em que vivemos”²⁴³, ele argumentava que mais do que em nenhuma outra, nela o amor seria mais necessário por duas razões: 1) pela qualidade das gentes e 2) pela dificuldade das línguas. A primeira, explorada nessa terceira parte do sermão, seria marcada pela incredulidade, “não porque os Brasis não creiam com muita facilidade, mas porque essa mesma facilidade com que creem, faz que o seu crer em certo modo seja como não crer.”²⁴⁴ Por isso, segundo Vieira, São Tomé, o apóstolo da dúvida, como castigo, teria sido enviado por Cristo para converter o incrédulo Brasil dos índios tupis e tapuias.²⁴⁵ Sobre essa precisa premissa se inseriu a passagem celebrizada pelo conhecido ensaio de Eduardo Viveiros de Castro sob o preciso nome de “inconstância da alma selvagem”, ou da conversão dos gentios

239 Idem, p. 419.

240 Idem, p. 420.

241 Idem, p. 421.

242 Ibidem.

243 Ibidem.

244 Idem, p. 423.

245 Para uma abordagem mais específica da figura de São Tomé e da incredulidade dos Brasis, ver: NAVARRO, Eduardo. **O Mito de São Tomé no “Sermão do Espírito Santo”, de Antônio Vieira**. In.: HANSEN, J. A. & MUHANA, A. & GARMES, Hélder (Org.). Estudos sobre Vieira. São Paulo: Ateliê Editorial, 2011, pp. 217-226. Ambas as abordagens desconsideram a pragmática de Vieira em levantar o tema, isto é, ao colocar os colonos do Maranhão abaixo dessa inconstância indígena (a qual contaria com uma ignorância invencível de Deus), e até mesmo da heresia protestante, defendia esse jesuíta mais do que a tutela da Companhia de Jesus sobre os indígenas, sobre toda a sociedade colonial. Acerca dos usos dessas tópicas em Vieira, ver: PÉCORA, Alcir. **O bom selvagem e o boçal (argumentos de Vieira em torno à imagem do 'índio boçal')**. Revista Portuguesa de Ciência das Religiões, v. 13/14, p. 65-76, 2008. E também: ZERON, C. Linha de Fé, p. 42.

dos Brasis²⁴⁶ – os quais oscilavam entre a crença e a descrença e não permaneciam por muito tempo na primeira desse par:

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 lhe descompõem as orelhas; saem dois, que de cinco dedos lhe fazem sete; e o que pouco antes era homem, já é uma confusão verde de murtas. Eis aqui a diferença que há entre umas nações e outras na doutrina da Fé. Há umas nações naturalmente duras, tenazes e constantes, as quais dificilmente recebem a Fé e deixam os erros de seus antepassados: resistem com as armas, duvidam com o entendimento, repugnam com a vontade, cerram-se, teimam, argumentam, replicam, dão grande trabalho até se renderem; mas uma vez rendidos, uma vez que receberam a Fé, ficam nela firmes e constantes como Estátuas de mármore, não é necessário trabalhar mais com eles. Há outras nações pelo contrário (e estas são as do Brasil) que recebem tudo o que lhes ensinam, com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir; mas são Estátuas de murta, que em levantando a mão e a tesoura o jardineiro, logo perdem a nova figura, e tornam à bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram. É necessário que assista sempre a estas Estátuas o mestre delas, uma vez que lhe corte o que vicejam os olhos, para que creiam o que não vêem; outra vez que lhe cerceie o que vicejam as orelhas, para que não dêem ouvidos às fábulas de seus antepassados; outra vez que lhe decepe o que vicejam as mãos e os pés, para que se abstenham das ações e costumes bárbaros da Gentilidade. E só desta maneira, trabalhando sempre contra a natureza do tronco e o humor das raízes, se pode conservar nestas plantas rudes a forma não natural e a compostura dos ramos.²⁴⁷

A partir da metáfora da Estátua de murta dos índios brasílicos, Viveiros de Castro sintetiza esse – nas suas palavras – “tópico venerável da literatura jesuítica sobre os índios” da seguinte maneira: “o gentio do país era exasperadoramente difícil de converter”.²⁴⁸ Após alinhavar uma história desse tópico até o século XX e bem resumir a estratégia de conversão jesuítica para superar os “maus costumes” dos índios – quer dizer, dando-lhes primeiro “lei e rei”, para depois lhes dar “fé”, ou seja, impor aos índios primeiro a sedentarização por meio dos aldeamentos jesuítas e só então catequizá-los –, assim explicitará a identificação de seu objeto: “Interessa-me apenas elucidar o que era isso que os jesuítas e demais observadores

246 VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Ubu, 2017.

247 VIEIRA, Padre Antônio. *Op. cit.*, pp. 424-25.

248 VIVEIROS DE CASTRO, E. *Op. cit.*, p. 160.

chamavam de ‘inconstância’ dos Tupinambá”, os quais em nota iguala às nações Tupi da Costa.²⁴⁹ Em outras palavras, o antropólogo pretende assumir e explicar os porquês dessa inconstância, sobretudo, dos Tupi, a partir de uma exposição de sua cosmologia. Em especial, por meio da inserção do ritual antropofágico nela, expondo como a assimilação cultural – e não a identidade – seria o valor central a ser reforçado: “incorporar o outro é assumir sua alteridade.”²⁵⁰ Além disso, a inconstância religiosa tupi derivaria também da ausência de sujeição política característica nessa sociedade, pois não poderiam adorar um Deus soberano sem possuírem soberanos, assim tampouco reconhecer quaisquer leis por eles criadas ou por seus homólogos, como o Papa, ou seus representantes. “A murta tem razões que o mármore desconhece.”²⁵¹

Todavia, para uma contribuição historiográfica à crítica da tópica da “inconstância da alma selvagem”, deve-se levar em conta que a produção desse lugar retórico do indígena colonial – um objeto em comum entre a história e a antropologia de importantes ressonâncias – requer uma abordagem sistêmica que reinsira, relacione e posicione esse lugar discursivo, junto aos demais lugares discursivos produzidos pela Companhia de Jesus representada por Vieira. Como órgãos de um corpo social em funcionamento, para promover a homeostase esperada, era preciso fabricar o lugar ou as tópicos dos demais grupos coloniais entrelaçados com o lugar projetado para os índios. Compreender a situação do *indígena colonial* na América de colonização lusa exige interpretá-la sistemicamente, pois apenas justificar as lógicas sociais indígenas coloca nas sombras a pragmática colonizadora envolvida. Sendo assim, o que significava para o projeto colonial jesuíta a reiteração desse lugar comum na colonização da América portuguesa? Refutar ou reforçar essa inconstância perde de vista um olhar necessário sobre a instrumentalização dessa tópica endereçada aos índios brasílicos pelos inacianos. Viveiros de Castro procura pensar os indígenas como sujeitos e não reduzi-los somente a objetos da colonização e do capitalismo, como abordagens historiográficas

249 Idem, pp. 161;165.

250 Idem, p.194. Como sintetizou Carlos Zeron em uma resenha que aprofunda o debate de Viveiros de Castro com Hélène Clastres e, principalmente, Florestan Fernandes: « le cannibalisme, plutôt qu’un processus destiné à se mettre à la place d’autri (c’est sa première formulation du perspectivisme), ne découle pas, surtout, de la conception indigène selon laquelle le monde est habité par d’autres sujets, au-delà des êtres humains. Car, dans leurs mythes, les animaux étaient des êtres humains. L’enquête sur le cannibalisme lui ouvre ainsi la voie pour une tentative d’inscription du structuralisme dans une pensée de l’avenir ». ZERON, Carlos. **Eduardo Viveiros de Castro. L’inconstance de l’âme sauvage. Catholiques et cannibales dans le Brésil du XVIe siècle.** Préface de Daniel Barbu et Philippe Borgeaud. Traduit du portugais (Brésil) par Aurore Becquelin et Véronique Boyer. Genève, Labor et Fides, coll. 'Histoire des religions', 2020, 176 p.. Paris 2020 (Resenha), p. 2.

251 Idem, p. 191.

ainda vigentes tendem a fazer, o que consideramos também indispensável metodologicamente. Agora, aquilo que assumimos aqui é somente que o adjetivo “colonial”, associado ao termo “indígena” deva ser interpretado de modo a incluir as lógicas sociais europeias sem as quais não se pode compreender essa condição singular, pois ela pressupõe a existência das relações entre nativos e adventícios, embora não se deva pressupor a priori a dominação europeia como *fait accompli* e reduzir assim esses indígenas exclusivamente a objetos da colonização europeia. Havia relações assimétricas, negociadas e, na maior parte do tempo, violentas entre essas formações sociais diversas em contato. Em outras palavras, é necessário restituir o caráter “colonial” desses indígenas reinsertindo-os nas relações da sociedade colonial em formação pela Conquista operada por meio da catequese jesuíta, para que ele, o indígena colonial, seja percebido em sua nova condição da qual a abordagem que os pensa *predominantemente* como sujeitos tendem a subtraí-los, isto é, de seu pertencimento colonial. Sendo assim, apresenta-se incompleta uma abordagem que pretenda compreender o indígena colonial, sem considerar os graus de interação possíveis entre essas sociedades indígenas e a lógica da sociedade colonial em formação.

Com isso em mente, embora demonstre sensibilidade e erudição históricas, constata-se que Viveiros de Castro operou uma abordagem da documentação que, de um lado, isola a tópica do indígena colonial identificado por sua “inconstância”, a qual, porém, ele explica rigorosamente em termos de funcionamento social originário. Por outro lado, o que da perspectiva da crítica documental no tratamento desse sermão parece ser um equívoco metodológico, constata-se também que a identificação étnica feita pelo antropólogo dessa tópica da incredulidade dos Brasis, em específico, com os Tupinambá ou os Tupi da Costa, não se sustenta empiricamente, pois esse etnônimo ou macroetnia está nominalmente ausente no sermão de Vieira e este último termina por figurar mais como um pretexto para a análise antropológica de Castro, portanto, exterior ao sermão, do que propriamente uma análise deduzida de maneira fundada e fundamentada nesse documento. Viveiros ilustra sua interpretação das sociedades Tupinambá com a documentação mobilizada, ainda que possa chamar nossa atenção que, no caso do sermão do Espírito Santo, o próprio jesuíta induza a essas confusões ao pregar em termos de “Brasis”. Quando o próprio Vieira sabia que no “outro Brasil”, no Estado do Maranhão e Grão-Pará e mesmo nos sertões amazônicos do Rio Negro, para onde rumava parte de sua audiência presente, a maioria era de indígenas ditos tapuias, ao contrário do Estado do Brasil no qual a maioria étnica era tupi. A omofagia dos

grupos tapuia, quando presente, não era equivalente à lógica da antropofagia tupi. A generalização de Vieira pode convidar sim a identificações concretas, como as exploradas por Viveiros de Castro, mas a lógica inscrita na generalidade proposital é o que nos parece mais importante frisar e tentar explicar em termos pertinentes ao contexto de produção do sermão e não aos fins da antropologia ou da etnologia dos índios do Brasil. Logo, retomemos nosso ponto: qual teria sido a pragmática de Vieira ao retomar no Estado do Maranhão Tapuia, a incredulidade testemunhada no Estado do Brasil entre os Tupi? O que daria unicidade a essa tópica direcionada às gentes dos Brasis?

Entendo ser adequado para o caso dos Brasis tupi e tapuia o que defendeu Juan Carlos Estenssoro para o caso da conversão espiritual dos Andes Centrais entre os séculos XVI e XVII.²⁵² Consoante à tese desse historiador peruano nesse particular, entendo que a fabricação dessa incompletude da conversão dos índios brasílicos pelos membros da Companhia de Jesus guardou um propósito comum dessa que parece ter sido uma experiência corrente aos indígenas coloniais também na América espanhola. Como Estenssoro, compreendo que essa permanente imperfeição da conversão indígena projetada pelos missionários pretendia justificar a permanência do clero no processo de colonização da América. A incompletude, ou, no caso brasílico, a inconstância indígena legitimava a contínua necessidade da catequese promovida pela Companhia de Jesus, de modo a perpetuar a exploração da força de trabalho dos índios aldeados da qual se nutria também a Igreja colonial. Dessa maneira, essa última garantia a tutela que pretendia continuar a exercer sobre os indígenas em sua diversidade e unicidade, até para que a conversão deles fosse “universal”, isto é, vertida em uma mesma doutrina, o catolicismo tridentino controlado pela Igreja colonial. Para além dessa razão específica indígena, como apontamos em nossa crítica ao enfoque exclusivamente na figura assumida pelo indígena colonial na retórica evangelizadora, temos que perceber que, na realidade, esse projeto de tutela da Igreja colonial, em específico, em nosso caso de estudo, pela Companhia de Jesus, é algo que se pretendia sobre *toda* a sociedade colonial e não somente aos índios – o que também incluía os moradores, além dos africanos, as demais ordens religiosas e seculares, as autoridades leigas e mesmo o papel do rei.

A tópica da incredulidade dos índios dos Brasis pode ser considerada naquilo que ela guardava em comum com as demais, como a reservada aos moradores, isto é, a de maus

252 Além dos jesuítas entre 1583 e 1640, o pesquisador percebe o tema da incompletude indígena circulando entre os dominicanos entre 1532 e 1583. Ver: ESTENSSORO, Juan Carlos. “O símio de Deus”. In: Aduato Novaes. A outra margem do Ocidente. São Paulo: Companhia da Letras / Minc-Funarte, 1999, pp. 181-200.

crístãos, piores do que os índios inconstantes, ou de invencível ignorância, mas também piores do que os hereges e do que os infieis. E a tutela jesuíta deveria se sobrepôr a todas para emendá-las todas. João Lúcio de Azevedo remonta a presença desse lugar retórico sobre os moradores no Estado do Maranhão ao capuchinho Frei Cristóvão em seu embate contra os colonos pela administração da mão de obra indígena e da sociedade colonial: “São maiores estes perseguidores, que a Igreja cá tem, que os hereges no levante, nem os turcos em toda a Ásia.”²⁵³ Vieira prolongará essa tópica em seus escritos maranhenses.²⁵⁴ Em missiva escrita no contexto da pregação de seu sermão, em 20 de abril de 1657, Vieira assim condenava a Afonso VI os descaminhos da aplicação da lei de 1655 no Maranhão sistematicamente:

Nunca ouvi sermões que me parecessem verdadeiramente apostólicos, senão no Maranhão. Como os corações são tão obstinados, e envelhecidos nos vícios, parece que concorre Deus com maior eficácia, ou para a sua emenda, ou para a sua condenação. Houve homem destes que disse que o diabo trouxera estes padres da Companhia de Jesus ao Maranhão para os divertir de outras partes; porque se semelhantes sermões se fizeram em Inglaterra, haviam de converter aqueles hereges. Eles com serem católicos não se convertem todos, mas são muitos os que se emendam, e tratam da reformação de suas vidas, e nenhum houvera que não acabara de se desenganar, se ouviram só estas pregações; mas, senhor, há pessoas eclesiásticas que pregam e apregoam o contrário, e que de público e de secreto fazem cruel guerra a Jesus Cristo, e como uns desfazem o que outros edificam, não pode a obra ir muito por diante. Procurei neste Estado que todos os religiosos nos conformássemos na doutrina; e porque não pude conseguir, passei ao reino; pedi a Junta que Vossa Majestade mandou fazer dos maiores letrados de todas as profissões; procurei que na mesma Junta se achassem os provinciais das Religiões deste Estado, para que sendo testemunhas de tudo, e dando também seu voto, ordenassem a seus súditos o que deviam guardar, e também esta diligência não aproveitou. (...) E digo, senhor, além da firmeza da lei, é necessária demonstração de castigo nos violadores dela, não só pelo que importa ao estabelecimento da Missão, e

253 Apud AZEVEDO, João Lúcio de. *Op. cit.*, p. 247.

254 Ela já era discernível em sermão de José de Anchieta de 1568, acerca da conversão de São Paulo. A partir das metáforas de Cristo como cordeiro e leão e Paulo como lobo ávido de sangue, o jesuíta assim mobiliza a tópica dos moradores identificados com Paulo, como maus cristãos na passagem em que explicita sua analogia: “Quer Deos infundir no pecador sua misericórdia, dizendo-lhe *Sabbata santifices*, elle derrama fora pelos buracos de sua cobiça, estando quinze, vinte dias e um mez e mais na sua roça, e queira Deos, que não seja trabalhando os dias santos, por principio do trabalho, que ha de ter no inferno, si se não emendar e do pouco cuidado, que temde sua alma, vem não ter conta com sua gente; não lhe dá nada, que seu escravo não se converta á doutrina ou missa, antes elle mesmo os não deixa vir; não lhe dá nada, que sua negra christan esteja amancebada como indio infiel; não tem dever de que seu escravo não conheça a Deos e as couzas da fé para se salvar, e que morra sem confissão; não ha de gostar das pregações e missas e confissões, nas quaes infunde Deos o óleo de sua e mizericórdia ; si em algumaora se tapam estes buracos com a confissão e com um jubiléu como este, logo se tornam a deslappar com es peccados, não cumprindo o que ficam com os confessores. (...) O pecador desventurado, morador do Brazil, vazo de barro esburacado e fendido com mil vicios e peccados (...)”ANCHIETA, José de. *S.J. A conversão de São Paulo*. São Paulo: Officinas Salesianas, 1895 [1568], pp. 53-54.

aumento da fé, senão ainda ao de toda monarquia. (...) A el-Rei Faraó, porque consentiu no seu reino o injusto cativo do povo hebreu, deu-lhe Deus grandes castigos, e um deles foi tirar-lhes os primogênitos. No ano de 1654, por informação dos procuradores deste Estado se passou uma lei com tantas larguezas na matéria do cativo dos índios, que depois, sendo Sua Majestade melhor informado, houve por bem mandá-la revogar; e advertiu-se que neste mesmo ano tirou Deus a Sua Majestade o primogênito dos filhos, e a primogênita das filhas.²⁵⁵

Mais obstinados e viciosos do que hereges e infiéis seriam os moradores; mais corruptores e dissolutos seriam os religiosos das outras ordens; mais injustos e passíveis do castigo divino do que todos os demais seriam os reis de Portugal por anuir a tudo isso sem salvarem a si e a sua monarquia como devido, fazendo cumprir a lei do Império e castigando quem a descumprisse. Ademais da inconstância dos índios, portanto, Vieira apontaria ainda as outras insuficiências que projetava em outras tópicas sobre os demais grupos sociais do Império luso-americano. No Estado do Maranhão, a exceção era feita apenas à Companhia de Jesus, a qual teria por tarefa regenerar todo o Estado, a Coroa e, desse modo, também a Monarquia e o Império. Essa fabricação de insuficiências aos demais grupos coloniais, como no caso dos índios, atrelavam-se também à tutela regeneradora que deveria ser levada a cabo, com exclusividade, pela ordem dos jesuítas sobre os demais membros da Monarquia mística portuguesa de além-mar na região da Amazônia.

Na *quarta* parte do sermão, em seguida, o padre destacaria, como anunciara, que a exigência do amor na missão do Maranhão se manifestaria na qualidade das gentes, como visto, mas também na dificuldade de comunicação com as línguas indígenas da Amazônia. Nessa esteira, o missionário apresentaria por que razões ele considerava que a Conquista da Amazônia seria não somente a mais importante e difícil de todas as conquistas realizadas e por realizar na América e em todo o Império português, senão em toda a história da Igreja de Roma. Se em outro momento o Espírito Santo havia ensinado aos profetas com a facilidade como havia ensinado a Ezequiel, apenas com o comer o texto sagrado, nesse momento da missão maranhense de Vieira, segundo ele, haveria se configurado outros dois gêneros de

255 VIEIRA, Padre António S.J. **CARTA 20/ABRIL/1657**. Obra completa do Padre António Vieira: tomo I epistolografia, vol. I-V: / direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate; versão e anotação dos textos latinos José Carlos Lopes de Miranda. São Paulo: Edições Loyola, 2014, pp. 225-227. Em outra **CARTA** ao falecido rei: “com serem muitas das terras por onde andei de hereges, nenhuma achei nunca, geralmente falando, de tão má gente como a do Pará, sem verdade, sem honra, sem consciência, sem cristandade, e sem termo nenhum de razão.” Idem, **CARTA 06/DEZ/1655, a João IV**, p. 203. “Se os padres da Companhia fizeram a mínima parte do que estes [vigário do Pará, piratas do Gurupá et al.] têm feito e fazem, que havia de dizer de nós o mundo? Que herege, que turco, que cristão nos não havia de apedrejar?” Idem, **CARTA 1656, ao padre André Fernandes**, p. 214.

empresa no ofício de pregar. A primeira seria a de Ezequiel e dos demais profetas antigos (exceto Jonas e Jeremias), ou seja, pregar à gente de mesma nação e língua. “A segunda e a terceira empresa ficou guardada para os Apóstolos e Pregadores da Lei da Graça e entre eles particularmente para os Portugueses; e entre os Portugueses mais em particular ainda para os desta Conquista”.²⁵⁶ Em comparação com outros quadrantes orientais das Missões da Companhia de Jesus em marcha, Vieira entendia que mesmo onde havia muitas nações e Reinos como no Japão, onde haveria cinquenta e três reinos, ou na China onde haveria quinze Províncias e em cada uma muitos reinos, bem como no Império Mogor (ou Mogol na Índia), na Pérsia ou ao Preste João (próximo a atual Etiópia): em todos esses haveria muitas nações, mas somente uma língua, ainda que desconhecida. Ao passo que as línguas indígenas da Amazônia eram “tantas, tão estranhas, tão bárbaras e tão nunca antes ouvidas, nem conhecidas, nem imaginadas” que os missionários que Portugal mandava ao Maranhão, posto que não possuísse nome de Império, nem de Reino, seriam os que Deus teria reservado “a terceira, última e dificultosíssima empresa” – e o padre em reforço da peculiaridade amazônica prosseguia – “porque vem pregar a gentes de tantas, tão diversas e tão incógnitas línguas, que só uma coisa se sabe delas, que é não terem número.”²⁵⁷ Diante de tantas nações e de tão diversas línguas, o pregador de missionários chamaria o rio Amazonas de “rio Babel”, mas ao contrário da torre bíblica, na qual, segundo ele, teriam convivido setenta e duas línguas, no rio, até o ano de 1639, por ocasião do encontro europeu com o rio de Quito, conheciam-se cento e cinquenta. Em seguida, perfilaria comparações entre o Amazonas e o Mediterrâneo para que seu público dimensionasse a magnitude e a relevância da geografia a ser conquistada para a Igreja e o Império. Segundo Vieira, o rio para onde rumavam os inacianos prestes nos bancos da Igreja da Companhia em São Luís teria oitenta léguas no mais largo de sua boca, enquanto o Mediterrâneo teria apenas sete. Entre Gibraltar e a Síria, este último teria mil léguas, enquanto a parte até então conhecida do curso do Amazonas teria mais de três mil. Conforme a etimologia indígena e castelhana, o jesuíta pontuará: “Por isso os naturais lhe chamam Pará, e os Portugueses Maranhão, que tudo quer dizer mar e mar grande.”²⁵⁸ Confrontando as dificuldades que teve em missão de ouvir até mesmo as sílabas emitidas por algumas das línguas amazônicas, ainda que escutadas ao pé do ouvido do nativo

256 VIEIRA, Padre Antônio. **Sermão do Espírito Santo**. Sermões: Padre Antônio Vieira. Organização e introdução de Alcir Pécora. São Paulo: Hedra, 2000, volume 1, p. 427.

257 Idem, p. 428.

258 Ibidem.

ou do intérprete, com as dificuldades sofridas pelos hebreus no Egito, os quais ouviam, mas não entendiam a língua do faraó, Vieira apresentaria as etapas para o trabalho missionário sobre a língua que desconheciam: 1) ouvi-la; 2) percebê-la; 3) reduzi-la a gramática e a preceitos; 4) estudá-la e 5) pronunciá-la. “E depois de todos estes trabalhos ainda não começastes a trabalhar, porque são disposições somente para o trabalho.”²⁵⁹ Mencionando que Santo Agostinho abandonara o estudo da língua grega na segunda declinação, uma língua que estava tão vulgarizada entre os latinos, com mestres, manuais e dicionários, Vieira questiona como não seria ainda mais difícil lidar com essas “línguas bárbaras e barbaríssimas de umas gentes onde nunca houve quem soubesse ler, nem escrever? Que será aprender o Nheengaíba, o Juruuna, o Tapajó, o Terembé, o Mamaiana, que só os nomes parece que fazem horror?”²⁶⁰ Por dificultosas que fossem as línguas dos chineses, japoneses e mesmo egípcios – os quais escreveriam em “hieróglifos”, segundo o jesuíta – seria “aprender língua de gente política e estudar por letra, e por papel.”²⁶¹ No entender de Ronaldo Vainfas, o sermão do Espírito Santo²⁶² teria elaborado, assim, uma “autêntica ‘teoria da catequese’, embora desprovida de sensibilidade etnológica (...). A noção de alteridade era ausente, em Vieira, do ponto de vista etnológico.”²⁶³ Conhecer o outro com tamanho rigor linguístico e, até certo ponto, precisão cultural antecipava elementos cruciais da operação etnológica em alguns séculos. Contudo, de fato, ao contrário da plasticidade própria à inconstância tupi, esse conhecimento do outro, das alteridades culturais indígenas, era guiado por um rígido propósito de devolver aquela que esses missionários consideravam a única e imutável natureza humana, universal, por meio da conversão, uma natureza obstruída pelos maus hábitos e pelo esquecimento da fé causados pela invencível ignorância que deles teriam os índios. O padre amarraria essa quarta parte de seu sermão antecipando a questão que seria de seu público: por qual razão o Espírito Santo não infundiria línguas de fogo aos missionários da Amazônia, como havia feito aos Apóstolos que pregavam a nações diversas e de línguas

259 Idem, p. 429.

260 Ibidem.

261 Ibidem.

262 A própria escolha do nome do sermão pode ser lida também, para além da ocasião do evangelho do dia, como uma reverberação da tradição joaquimita em Portugal, para a qual a história da Igreja teria três tempos. O primeiro, o do Pai, do Deus do Antigo Testamento. O segundo, o do Filho, do Cristo do Novo Testamento. O terceiro advento seria o tempo do Espírito Santo, tempo da conversão universal dos gentios no qual Vieira escrevia com os olhos na catequese derradeira, para que se tivesse início o fim dos tempos e o retorno do messias. Sobre o joaquimismo, ver o verbete sobre: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Analítico do Ocidente Medieval: volume 1**. São Paulo: Editora Unesp, 2017, pp. 395-410, em especial, pp. 400-402.

263 VAINFAS, Ronaldo. *Op. cit.*, pp. 196-9.

diversas? Para Vieira, Cristo pretendia converter o mundo somente com doze apóstolos, enquanto seriam incontáveis pregadores mais com o catolicismo romano de 1657. Desse modo, dois teriam sido os dons do Espírito Santo aos apóstolos: o dom das línguas e o dom do amor de Deus. O primeiro milagre cessou nos apóstolos e o segundo perdurou. “As línguas de fogo acabaram, mas o fogo das línguas não acabou”,²⁶⁴ pois o alimentaria ainda o amor de Deus no aprendizado, estudo e saber das línguas ignotas. “Com razão comete logo Cristo esse ofício de ensinar ao Espírito Santo,” sublinhe-se, portanto, pela sua ausência (então chamada de “benefício negativo”), “e passa os seus Discípulos da Escola da Sabedoria para a Escola do Amor.”²⁶⁵

Na *quinta* parte do sermão do Espírito Santo, o orador jesuíta passaria a incluir em seu discurso parenético os leigos presentes na missa, pois, apesar das aparências de que sua pregação havia sido até ali somente para os missionários de partida, “nas Conquistas de Portugal todos são Ministros do Evangelho.”²⁶⁶ Fundamentando tal premissa em uma interpretação de passagens da obra de Santo Agostinho, Vieira parecia assim querer suprir a carência crônica de missionários, da qual ele e outros jesuítas no Maranhão e no Brasil sempre reclamaram, com essa solução no limiar entre a ortodoxia tridentina do sacerdócio clerical e a heterodoxia protestante da defesa do sacerdócio universal na ausência de clérigos católicos. Assim prosseguia em sua argumentação:

E por que modo será Ministro de Cristo um homem leigo, sem letras, sem ordens, e sem grau algum na Igreja? O mesmo santo o vai dizendo: Vivendo bem e dando bom exemplo, fazendo esmolas, e exercitando as outras obras de caridade, pregando o nome de Cristo, e ensinando a sua Fé e doutrina a todos aqueles a quem puder.²⁶⁷

Em reforço da ordem patriarcal na sociedade colonial em formação, recortando os papéis de gênero, dirigia-se a cada homem que fosse *pater familias* e estivesse presente:

Cada um dos pais de famílias em sua casa por amor de Cristo, e por amor da vida eterna, ensine a todos os seus o que devem saber, encaminhe-os, exorte-os, repreenda-os, castigue-os, tire-os das más ocasiões; e já com amor, já com rigor, zeze, procure, e faça diligência, porque vivam conforme a Lei de Cristo. Esse tal pai de famílias que será? Ouvi, Cristãos, para consolação vossa, o que conclui Agostinho: Um pai de famílias, um homem leigo, fará

264 Idem, p. 430.

265 Idem, p. 431.

266 Ibidem.

267 Idem, pp. 431-432.

em sua casa não só o ofício Eclesiástico, mas o ofício Episcopal, e não só será qualquer Ministro de Cristo, senão o maior de todos os Ministros, quais são os Bispos, servindo e ministrando nesta vida a Cristo, para reinar eternamente com ele.²⁶⁸

Como chefes, segundo essa visão de Vieira, seriam sacerdotes na pregação, vigilância e punição amorosas na senda do catolicismo, conduzindo seus familiares e dependentes.

Em seguida, voltava-se para cada homem que fosse um soldado ou capitão na escolta da missão de partida, torneando o papel da escolta armada leiga dos missionários na construção da Igreja de Roma dentro e fora do Estado do Maranhão:

Que Português vai de escolta que não vai fazendo o papel de Apóstolo? Não são só 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. (...) 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 com essa porta aberta e franqueada se comunique o sangue da Redenção, e a água do Batismo. E quando a Fé que 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.²⁶⁹

Como a lança militar que abriu o flanco de Cristo, de onde se verteram água e sangue, os soldados teriam o papel de usar a violência a serviço da expansão da Igreja (água do batismo) e da salvação das almas (sangue da redenção) que seriam objeto dela. Assumindo que “ser Apóstolo nenhuma outra coisa é senão ensinar a Fé, e trazer Almas a Cristo”,²⁷⁰ assim, Vieira transformava retoricamente os cabos de escolta em apóstolos na sua homilia.

Já às mulheres presentes no sermão, também em reforço da mesma estrutura familiar na qual o patriarca detinha o poder incontestado, o homem de batina negra pregava, a partir de Salmeirão, e reservava no confinamento doméstico feminino um sacerdócio “paroquial”, voltado aos índios escravizados – dado que ao homem, chefe da família, ele reservava o papel “episcopal”:

E se eu dissesse que nesta Conquista, assim como os homens [leigos] fazem ofício de Apóstolos na campanha, assim o podem fazer as mulheres em suas casas? (...) Pois se aquelas mulheres que anunciaram a homens já Cristãos e Discípulos de Cristo um só mistério, merecem nomes de Apóstolas; aquelas

268 Idem, p. 432.

269 Idem, pp. 432-433.

270 Idem, p. 432.

que anunciam e ensinam a seus escravos Gentios e rudes todos os mistérios da salvação, quanto mais merecem este nome?²⁷¹

Aos escravizados gentios deviam catequizar as mulheres suas donas e isso as transformaria em apóstolas, aos olhos de Vieira e da tradição que evocava. Com duas parábolas de Jesus, uma acerca do homem que perdeu uma ovelha e outra acerca de uma mulher que perdeu uma dracma, o padre interpretava que ambas remetiam, respectivamente, como um homem pastor e uma mulher com uma candeia poderiam trazer almas para Cristo. “Os homens no campo com o cajado, e as mulheres em casa com a candeia: os homens no campo entrando pelos matos com as armas, e as mulheres em casa alumando e ensinando a doutrina.” E assim arrematava essa divisão sexual do trabalho sacerdotal estendido a leigos e a leigas, como Pedro fizera no Cenáculo de Jerusalém, quando da descida do Espírito Santo: “Porque não só os homens, senão os homens e também as mulheres, podem e devem, e hão de pregar e dilatar a Fé, cada um conforme o seu estado”.²⁷² Assim, a Igreja militante sustentada por Vieira exortava missionários e leigos a conquista espiritual pela conversão dos índios no Estado do Maranhão e Grão-Pará.

Na *sexta* e penúltima parte de sua prédica, o orador sacro passava a questionar “qual é a mais poderosa, a graça ou a natureza? A graça, ou a arte? Pois o que faz a arte e a natureza, por que havemos de desconfiar que o faça a graça de Deus acompanhada de vossa indústria?”²⁷³ Sua argumentação pretendia defender que o milagre da conversão transformaria o “Índio bárbaro e rude”, o qual entendia ser como uma pedra e como uma fera, em um homem cristão. A graça e a indústria poderiam ainda mais do que a arte e a natureza. A arte faria da pedra um homem, conforme Vieira retomava a imagem que aproximava esculpir e converter, como nas estátuas de mármore nos Japões e de murta nos Brasis:

Arranca o Estatuário uma pedra dessas montanhas, tosca, bruta, dura, informe, e depois que desbastou o mais grosso, toma o maço e o cinzel na mão e começa a formar um homem, primeiro membro a membro, depois feição por feição, até a mais miúda: ondeia-lhe os cabelos, alisa-lhe a testa, rasga-lhe os olhos, afila-lhe o nariz, abre-lhe a boca, avulta-lhe as faces, torneia-lhe o pescoço, estende-lhe os braços, espalma-lhe as mãos, divide-lhe os dedos, lança-lhe os vestidos: aqui desprega, ali arruga, acolá recama: e fica um homem perfeito, e talvez um Santo, que se pode pôr no altar. O mesmo será cá, se a vossa indústria não faltar à graça divina. É uma pedra, como dizeis, esse Índio rude? Pois trabalhai e continuai com ele (que nada se

271 Idem, p. 433.

272 Idem, pp. 433-434.

273 Idem, pp. 434-435.

faz sem trabalho e perseverança), aplicai o cinzel um dia e outro dia, dai uma martelada e outra martelada, e vós vereis como dessa pedra tosca e informe fazeis não só um homem, senão um Cristão, e pode ser que um Santo. (...) O que se faz nas pedras, mais facilmente se pode fazer nos troncos, onde é menor a resistência e a bruteza.²⁷⁴

Como escultores com o cinzel da palavra nas mãos, os portugueses missionários e leigos deveriam talhar o índio gentio bárbaro, bruto como pedra, em um homem cristão. A catequese aparece a essa altura da missa do jesuíta não como responsável por devolver a natureza primeira dos índios, perdida por seus maus hábitos. Mas como a própria condição de sua humanização pelos valores cristãos propagados entre os nativos. Além de pretender a salvação no outro mundo, portanto, a conversão também arrogava, dessa maneira, a possibilidade de tornar os índios humanos. O que seriam então, no entender de Vieira e sua audiência os indígenas dos sertões?

Constatando, por outro lado, que a arte não teria o poder “para fazer de animais homens”, Vieira postulará que a natureza sim o poderia. E o faria pelo processo da deglutição e digestão. Matar para comer seria a condição de transformação de feras em homens. “Pois se isto pode fazer a natureza por força do calor natural; por que o não fará a graça muito mais eficazmente, por força do calor e fogo do Espírito Santo? Se a natureza naturalmente pode converter animais feros em homens, a graça sobrenaturalmente por que não fará esta conversão?”²⁷⁵ Nesse passo do sermão Vieira evocaria a passagem bíblica de Pedro rezando na cidade de Jope (AT, 10:13), sobre a qual teria descido do céu um grande lençol no fundo do qual se via uma multidão confusa de feras e uma voz lhe diz “Eis, Pedro, matai e comei.” Em sua exegese, Vieira identifica o lençol com os quatro cantos do mundo e as feras às nações dos gentios. Mas por qual razão Pedro deveria matá-las e comê-las, se o que desejava seria ensiná-las, para convertê-las? Responde Vieira à audiência de seu sermão:

Porque o modo de converter feras em homens, é matando-as e comendo-as: e não há coisa mais parecida ao ensinar e doutrinar, que o matar e o comer. (...) Mata nele a fereza, e introduz a humanidade; mata a ignorância e introduz o conhecimento; mata a bruteza e introduz a razão; mata a infidelidade e introduz a Fé: e deste modo por uma conversão admirável, o que era fera fica homem, o que era Gentio fica Cristão, o que era despojo do pecado fica membro de Cristo e de S. Pedro. E como a graça do Espírito Santo por meio da doutrina da Fé, melhor que a arte, e melhor que a natureza, de pedra e de animais sabe fazer homens, ainda que os destas

274 Idem, p. 435.

275 Idem, p. 436.

Conquistas fossem verdadeiramente, ou tão irracionais como os brutos, ou tão insensíveis como as pedras, não era bastante dificuldade esta, nem para desculpar o descuido, nem para tirar a obrigação de ensinar.²⁷⁶

“Matai e comei”. Impossível não notar que a forma efetiva da guerra colonial promovida pelos moradores e missionários contra os indígenas, entre os quais se encontravam hábitos antropófagos, redundava também em assassinatos dos terceiros pelos dois primeiros. E a forma retórica do sermão de Vieira vestia esse contexto social conflagrado e o sublimava como santo trabalho de conversão, salvação e humanização.

Findando o seu sermão em sua *sétima* e última parte, o pregador faria um giro da transcendência para a imanência da finalidade da tarefa catequética portuguesa e enfocaria a relação basilar da sociedade colonial por meio (ou *em troca*?) da qual a conquista espiritual deveria acontecer: a escravização e exploração do trabalho dos índios. Lembrando a passagem bíblica na qual os profetas foram arrancados de sua contemplação nos céus, após a ascensão de Jesus, com ameaças das contas que lhe deveriam prestar no dia do Juízo Final: “Deixar o Monte Olivete pelo Cenáculo, deixar a contemplação pela escola das línguas, deixar de olhar para o Céu para acudir às cegueiras da terra, deixar, enfim, as saudades de Cristo pela saúde de Cristo”²⁷⁷ seria deixar um bem, por outro ainda melhor. Por isso, como os apóstolos e como apóstolos que seriam os colonos e colonizadores, deveriam acudir todos à tarefa de converter os índios. Falando “com todos e com todas”:

Quando ensinais os vossos escravos, quando para isso aprendeis as línguas, quando escreveis e estudais o catecismo, quando buscais o intérprete e ou o mestre, e quando talvez só para este fim o pagais e sustentais. Oh ditoso dispêndio! Oh ditoso estudo! Oh ditoso trabalho! Em suma, Cristãos, que é maior bem e maior serviço de Deus, e maior glória sua estar ensinando um negrinho da terra, que se estivéreis enlevados e arrebatados todos no Céu.

Converter os “negros da terra” era o grande bilhete para a salvação da sociedade colonial no Maranhão, sua finalidade ao explorar o trabalho cativo dos índios.

Agora, prosseguia Vieira, ameaçando todos os presentes em falta com seus deveres catequéticos de senhores de escravizados:

Oh que terrível conta há de pedir Deus no dia do Juízo a todos os que vivemos neste Estado, porque todos temos almas à nossa conta! Os

276 VIEIRA, Padre Antônio. **Sermão do Espírito Santo**. Sermões: Padre Antônio Vieira. Organização e introdução de Alcir Pécora. São Paulo: Hedra, 2000, volume 1, p. 436-437.

277 Idem, p. 438.

Pregadores todas; os Pastores as das suas Igrejas: os leigos as das suas famílias. Se é tão dificultoso dar boa conta de uma só alma, que será de tantas? (...) Muitos há que tendes hoje poucas, mas naquele dia haveis de ter muitas; porque todas as que morreram para o serviço, hão de ressuscitar para a conta. (...) O escravo escusar-se-á com o seu Senhor: mas o Senhor com quem se há de escusar? O escravo poder-se-á escusar com o seu pouco entendimento, com a sua ignorância; mas o Senhor com que se escusará? Com a sua muita cobiça? Com a sua muita cegueira? Com faltar à piedade? Com faltar à humanidade? Com faltar à Cristandade? Com faltar à Fé? Oh Deus justo, oh Deus misericordioso, que nem em vossa justiça, nem em vossa misericórdia acho caminho para saírem estas almas de tão intrincado labirinto! 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 causa de ele se não batizar? (...) 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 se Senhor?²⁷⁸

Como na *encomienda* castelhana forjada na Reconquista, Vieira lembrava aos senhores do Maranhão a contrapartida evangelizadora que deveriam ter com a exploração do trabalho de seus escravizados. Inculcar má consciência cristã nos moradores serviria de cavalo de Troia para implantar tutela do grupo colonizador jesuíta sobre os colonos.

Afastado do cargo para o qual fora enviado ao Maranhão, o padre seria frustrado em seu intento de participar da entrada ao Rio Negro, para a qual, porém, pregaria seu sermão do Espírito Santo. Segundo as ordens de seus superiores, ele deveria dedicar-se à publicação de seus sermões, para auxiliar nos gastos da missão.²⁷⁹ Seu isolamento, no entanto, permitir-lhe-ia amadurecer um discurso sobre a relevância da posição daquela conquista espiritual da Amazônia no Império e na Igreja de seu tempo, como já havia dito em carta ao Provincial, antes de pregar seu sermão do Espírito Santo, em 1/JUN/1656:

Me perguntaram muitas vezes os padres das nações por onde passei, espantando-se de ouvirem tantas relações do Japão, da Índia, da China, do Paraguai, do Chile e das outras Províncias da América, e só do Brasil não se escreve nada; e pois esta Província há tantos anos está na Cia. como emudecida por falta de matéria, e não de quem trabalhe gloriosamente, hoje que *Deus lhe tem metido em casa a maior empresa que teve a Companhia, e*

278 Idem, p. 439.

279 Ver nota 205.

*porventura a mesma Igreja, onde só o nome e número das nações bastaram para assombrar o mundo, porque não fará muito caso dela?*²⁸⁰

Seria a Amazônia a maior e jamais feita conquista espiritual por sua extensão geográfica, pela diversidade de suas nações e pela variedade única de suas línguas. Na mesma embarcação que traria o novo governador do Estado do Maranhão, Pedro de Melo, chegaria a ordem para a restituição do jesuíta ao cargo de visitador do qual fora removido como consequência da perda do apoio de João IV, morto em dezembro de 1656. Como uma mola encolhida, a qual se expande quando liberada dos entraves que a comprimia, em sua primeira viagem, para um importante *descimento*, Vieira articularia com sua maquinação da inserção da Amazônia na história da conversão cristã, o relevo da conversão da ilha de Marajó e a profecia que a comunidade judaica portuguesa acalentava há anos em seu exílio, em especial, holandeses. Na Amazônia, Vieira traria à luz o conceito articulador de seu projeto teológico-político para a Restauração do Império português: o Quinto Império. No seu entender, esse Reino bíblico de mil anos de felicidade, um reino profetizado deste mundo, seria realizado no e pelo Império português e teria como alavanca a conversão e conquista dos índios da Amazônia. Em especial, aqueles da ilha de Marajó e da serra de Ibiapaba, ambas zonas limítrofes da soberania portuguesa na Amazônia, as quais, até então, ainda estavam em perigoso contato com os holandeses, recém-expulsos do coração da indústria do açúcar no Nordeste da América portuguesa no recente ano 1654.

280 VIEIRA, Padre António S.J. **CARTA 01/JUNHO/1656**. Obra completa do Padre António Vieira: tomo I epistolografia, vol. I-V. Direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate; versão e anotação dos textos latinos José Carlos Lopes de Miranda. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 219. Grifos meus.

5. O Quinto Império no Maranhão: judeus, portugueses e tapuias

Foi no Maranhão, portanto, exitoso em sua volta da missão de descimento dos *Nheengaiabas* da ilha dos Joanes, hoje chamada de ilha de Marajó, que Vieira escreveu sua primeira obra profética. Era uma carta datada de 29 de abril de 1659 e endereçada ao padre André Fernandes, jesuíta confessor da rainha regente, Luiza de Gusmão. Mais tarde, essa missiva, escrita em língua portuguesa,²⁸¹ seria publicada com o mais conhecido nome de “*Esperanças de Portugal. Quinto Império do Mundo. Primeira, e segunda vida del-rei dom João IV. Escritas por Gonçaliannes Bandarra.*”²⁸². Assim, cabe analisarmos por quais razões essa obra teria sido escrita no Maranhão “numa canoa navegando ao rio das Amazonas”,²⁸³ se o mesmo Maranhão, onde estava em missão o jesuíta, teve apenas duas menções em toda carta – uma oblíqua e outra marginal. Além disso, mais tarde, é também intrigante que nas obras proféticas posteriores o Maranhão saísse desse lugar secundário, para ganhar uma posição central em seu projeto imperial. Em articulação com a posição do Maranhão na carta e no projeto imperial de Vieira, até para melhor compreendê-los, devemos interpretar o diálogo das *Esperanças de Portugal* com a comunidade de origem judaica portuguesa, sobretudo com aquela radicada em Amsterdã. Começemos pelo segundo ponto, do diálogo entre Vieira e os judeus na carta, para, em seguida, abordarmos o primeiro, a posição do Maranhão no projeto imperial-profético do jesuíta. Então, como a conversão de indígenas e de judeus se articularia no cumprimento do Quinto Império imaginado por Vieira?

281 Importante frisá-lo, pois pode indiciar o escopo do público e do projeto para quem essa carta deveria circular: o mundo lusófono, dentro e fora do Império português, o que incluía, evidentemente, os cristãos-novos vinculados ao Reino e os judeus portugueses da diáspora. Infelizmente, não tivemos fôlego, no tempo dessa pesquisa de mestrado, para investigar a circulação das edições da carta que poderia indicar com mais precisão sua capilaridade social. Todavia, a análise interna e contextual feita das *Esperanças de Portugal* e das *Esperanças de Israel*, como de trechos das demais obras proféticas que trataram do Maranhão, será útil para algumas aproximações e a produção de novas questões a serem devidamente aprofundadas em uma pesquisa futura, como o tema merece. Nela, pareceu-nos importante que se aprofunde tanto os escritos de Vieira sobre os judeus, como a interação da obra indigenista posterior do jesuíta em interação com a dinâmica interna da Sociedade de Jesus, bem como a sua inserção na América portuguesa e o contexto de produção do Regimento das Missões em 1686. Pois se intriga a centralidade que tinham então os judeus em 1659 na obra do jesuíta, o que espero ter contribuído modestamente para explicar, também deve intrigar a centralidade indígena finalmente assumida nela na década de 1690.

282 Esse foi o título da versão incluída no processo instaurado contra Vieira, pelo Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, entre 1663 e 1667, como visto em: VIEIRA, Padre Antônio, S.J. **Autos do Processo de Vieira na Inquisição**. Obra completa do Padre Antônio Vieira: tomo III profética. Direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate. São Paulo: Edições Loyola, 2015, v. IV.

283 VIEIRA, Padre Antônio. **Essencial Padre Antônio Vieira**. Organização e introdução de Alfredo Bosi. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011, p. 600.

Judeus e gentios nas Esperanças de Portugal

A estrutura da redação da carta *Esperanças de Portugal* pode ser dividida em três partes, quase perfeitamente identificáveis no texto, com o seguinte silogismo usado por Vieira como *leitmotiv* de seu escrito: “1) O Bandarra é verdadeiro profeta; 2) o Bandarra profetizou que el-rei d. João, o quarto, há de obrar muitas coisas que ainda não obrou, nem pode obrar senão ressuscitando; 3) logo el-rei d. João, o quarto, há de ressuscitar.”²⁸⁴

Na *primeira parte* de sua carta, para sustentar que “Bandarra é verdadeiro profeta”, Vieira afirmará, com base em duas passagens bíblicas (uma do Antigo e outra do Novo Testamentos), que a “verdadeira prova do espírito profético nos homens é o sucesso das coisas profetizadas.”²⁸⁵ Em síntese, dirá que as profecias realizadas e previstas por Bandarra que o tornaria um profeta verdadeiro no tempo de João III, seriam: 1) Haveria uma crise sucessória em Portugal; 2) a Coroa portuguesa passaria para as mãos de Castela; 3) Em 1640, sucederia a Restauração portuguesa; 4) Ela seria feita por uma nova dinastia aclamada por todas as conquistas de Portugal; 5) Esse novo rei se chamaria João e seria descendente de infantes; 6) Bandarra descreveria com precisão quem seria nesse tempo o governador do Estado da Índia e do Estado do Brasil que aclamariam o novo rei; 7) Ele previa que o Papa não reconheceria o novo rei de Portugal; 8) E que a esse novo rei de nome João o sucederia um infante e não o príncipe seu primogênito.²⁸⁶

Na *segunda parte*, o hermeneuta passaria a deduzir de sua exegese das *Trovas* as obras de João IV que ele ainda não havia obrado e estavam profetizadas pelo sapateiro de Trancoso. Assim as tarefas de João IV que o falecido rei ainda realizaria, ressuscitando do mundo dos mortos de barba branca em 1660,²⁸⁷ não 1666, seriam: 1) Conquistar com todo o seu poder a cidade de Jerusalém por Mar, retomando-a dos infiéis muçulmanos; 2) Destruir o Império turco-otomano na passagem da Itália a Constantinopla, assim resgatando de suas garras o Papa em Roma e Veneza; 3) Ferir o sultão otomano com sua mão, rendendo-o; 4) Assumir a cidade de Constantinopla e o Império turco-otomano, sendo coroado pelo Papa Imperador universal reconhecido por todos os demais reinos cristãos, seus aliados e subordinados; 5) Retornar a Portugal com os títulos de Rei e Imperador Universal; 6) Converter e apresentar ao

284 Idem, pp. 600-601.

285 Idem, p. 602.

286 Conferir a síntese feita por Vieira em: Idem, p. 614.

287 Idem, pp. 651-654.

Papa as dez tribos perdidas de Israel, reaparecidas a cavalo durante a reconquista de Jerusalém; 7) Extirpar toda heresia da Terra, realizar a conversão geral da humanidade ao catolicismo e instaurar assim a paz universal pelo início de um reino de mil anos de felicidade.²⁸⁸ Durante esta “prodigiosa tragicomédia”, vaticinava Vieira, com exagero apocalíptico: “na primeira cena desta grande representação nadará todo o teatro em sangue, no qual ficará quase afogado o mesmo mundo, porque há de chegar até cobrir a cabeça”.²⁸⁹

Na *terceira parte* da epístola, o padre, mais do que provar por quais razões João IV ressuscitaria, derivaria essa consequência da demonstração de quais razões, a seu ver, o messias régio profetizado por Bandarra seria o rei morto em 1656 e não o rei desaparecido no Marrocos em 1572.²⁹⁰ Para nossos propósitos de compreensão, mais importante do que esses meandros interpretativos de profecias populares no Império português entre os séculos XVI e XVII, seria identificar e ponderar os grupos com os quais a carta *Esperanças de Portugal* de Vieira dialogava e como procurava inseri-los em seu projeto providencial de Império, nesse momento chamado no título com o qual sua carta ao bispo do Japão circulou de “Quinto Império”. Sendo assim, em uma *primeira camada* aparente de leitura, essa carta pode ser lida como uma síntese de argumentos arquitetados para refutar e transformar as expectativas do messianismo régio sebastianista em messianismo-régio joanista. Logo, ao invés de Sebastião, para o padre Vieira, era preciso passar a crer que João IV seria o messias-rei anunciado nas *Trovas* de Gonçalo Annes Bandarra.

Conhecer o contexto da difusão social das *Trovas* no tempo de Vieira ilumina nexos que havia entre o projeto imperial do jesuíta e a comunidade judaica portuguesa exilada, pois seu autor se tratava de um popular cristão-novo cuja espera messiânica de um rei redentor fazia convergir e animar, no tradicional nacionalismo messiânico português, as expectativas salvíficas de cristãos, judeus e conversos – exilados ou domiciliados.²⁹¹ Uma espera que

288 Idem, p. 615-631, com síntese de Vieira nessa última página.

289 Idem, pp. 655-656.

290 Para se inteirar dessas minúcias proféticas, ver: *Op. cit.*, pp. 631-657.

291 Para uma história de longa duração da cultura política portuguesa em torno do tema do rei salvador, na tradição do nacionalismo messiânico português, ver: MEGIANI, Ana Paula Torres. **O jovem rei encantado: expectativas do messianismo régio em Portugal (XIII-XVI)**. São Paulo: Hucitec, 2003. Segundo a história de Portugal, mesmo de ressonância laica, como vemos em Camões ou João de Barros, o reino havia sido fundado pelo milagre de Ourique, no qual Cristo e o primeiro rei português, Afonso Henriques, teriam feito um pacto para combate dos infiéis muçulmanos e para a conversão dos gentios de toda a Terra. Somaram-se a essa tradição aquela trazida pelo messianismo tradicional judaico e o joaquimismo. O bandarrismo seria precursor do messianismo régio, com dois desdobramentos surgidos no início e no fim da União Ibérica: o Sebastianismo e o Joanismo. Sobre essa história do nacionalismo messiânico português, ver: AZEVEDO, João Lúcio de. A

terminaria censurada e perseguida pela Inquisição portuguesa. O Bandarra era um sapateiro de ofício, cristão-novo de confissão, como dito, e vivia na vila de Trancoso, situada na região de Beira Alta, ao centro do Reino de Portugal. Ilustrado, compôs por volta de 1540, quadras e oitavas cantadas cujos versos rimados e ritmados apresentavam seus sonhos proféticos sobre os destinos de Portugal. Segundo a análise feita pelo historiador Luís Felipe Silvério Lima, ela circulou oralmente, até sua proibição pela Inquisição em 1541, a partir da qual passou a circular em cópias manuscritas (notabilizadas no contexto do episódio de Alcácer-Quibir), diversas e contraditórias, cuja fixação textual foi estabelecida por duas edições: uma de 1602, publicada em Paris, por João de Castro; outra de 1644, de autor desconhecido, publicada em Nantes.

Ambas as edições arrogavam ser a versão mais fiel e, por isso, a de interpretação mais precisa das profecias do Bandarra. Sujeitas a mutações convenientes à expectativa de Restauração, associada à primeira edição, e mesmo àquela mais tarde efetivada pelos Bragança, no contexto da segunda edição, Lima destacou que o “D. Foão”, “alguém”, presente na edição de 1602, foi alterada para “D. João” na de 1644, trocando, portanto, o “F” pelo “J” e, assim, um significado aberto, por outro fechado e politicamente orientado.²⁹² A conhecida edição de João de Castro, *Paraphrase et concordância de algvmas profecias de Bandarra, çapateiro de Trancoso*, produzida por um dos membros da extinta corte dos Avis exilada na França, foi a grande responsável por difundir a interpretação de que a “Quinta Monarquia” seria encabeçada por Sebastião. Essa interpretação popular do messianismo régio difundida entre as elites letradas eclesiásticas e nobres pró-Restauração, doravante, seria reinterpretada por Vieira a partir da edição de 1644, como se referindo a João IV, cabeça do “Quinto Império”. O propósito do jesuíta era cooptar esses grupos populares e letrados do Reino em disputa contra a Inquisição e o Império espanhol, por sua independência à época. Por isso, quiçá, seu destinatário seria ninguém menos que o confessor jesuíta (influyente em face do grupo eclesiástico) da Rainha regente (influyente em face do grupo nobre).²⁹³

Evolução do Sebastianismo. Porto/Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1918. E do mesmo autor: **História dos Cristãos novos portugueses.** Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1922.

292 LIMA, Luís Felipe Silvério. **Império dos sonhos: narrativas proféticas, sebastianismo e messianismo brigantino.** São Paulo: Alameda, 2010, pp. 145-189.

293 Essa carta teria um “papel de consolo” à rainha viúva, segundo a **CARTA 30/04/1686, ao Padre Giacomo Iquazafigo, Provincial da Andaluzia.** In: VIEIRA, Padre Antônio, S.J. *Cartas e Papéis Vários.* Obra completa do Padre Antônio Vieira: tomo I epistolografia. Direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate; versão e anotação dos textos latinos José Carlos Lopes de Miranda. São Paulo: Edições Loyola, 2014, vol. V, p. 70.

Além desse teor messiânico régio, o qual buscava, por meio do bandarrismo, deslocar o sebastianismo para o joanismo, e, desse modo, cooptar as elites letradas dentro do Império português para o seu projeto de império na Restauração, em uma *segunda camada* de leitura da carta, podemos identificar um esforço de interlocução com a comunidade portuguesa da diáspora judaica, portanto, fora dos domínios do Império português. Para o crítico literário António José Saraiva, também nessa carta, Vieira seria o responsável por promover uma síntese da tradição dos judeus da nação portuguesa da diáspora com a versão cristã do messianismo régio, apresentando o nacionalismo português e seu papel providencial de povo eleito de Deus, como uma continuidade do messianismo judaico, especialmente, sefardita. Isso porque, para a visão bandarrista de Vieira, os primeiros sefarditas eram integrantes das Dez Tribos dispersas por Nabucodonosor, o rei caldeu cuja invasão a Jerusalém provocara a dispersão dessas tribos para diversas regiões, entre as quais estaria a Península Ibérica, *Sefarad* na língua hebraica. Por esses judeus não terem participado do deicídio (nessa visão antissemita também presente em Vieira) e por terem sido convertidos pelo apóstolo Thiago, mais tarde, ao cristianismo, os portugueses seriam os sucessores naturais e descendentes dos judeus.²⁹⁴

Ademais, devemos destacar que reforça essa interpretação de Saraiva o fato de que no nome com o qual Vieira intitulou sua carta, publicada para ampla circulação, ele também pretendia ser um ímã para atrair e, assim, repatriar essa comunidade judaica portuguesa da diáspora. Principalmente aquela exilada em Amsterdã. As *Esperanças de Portugal* de Vieira, emulavam com as *Esperanças de Israel*,²⁹⁵ escritas no ano judaico de 5410 (1650 no calendário gregoriano) pelo mais importante rabino da maior sinagoga judaica portuguesa de Amsterdã, a Talmud Torá, chamado Menassés ben Israel, ou Manoel Dias Soeiro. Essa obra escrita pelo grão-rabino era, na verdade, um parecer cujo propósito era atestar que um relato de reconversão de um testemunho ocular, recém-retornado da Amazônia, teria reencontrado de fato uma das tribos perdidas de Israel e isso implicaria a iminência da vinda do Messias, havia tanto aguardado e previsto pelos judeus.

A obra, no entanto, havia sido escrita originalmente em latim. O que indicava a intenção do rabino de que toda a comunidade intersacramental judaico-cristã ocidental letrada pudesse acessar os prodígios que o escrito pretendia corroborar. A estrutura das *Esperanças*

294 SARAIVA, António José. “Antonio Vieira, Menasseh Ben Israel et le Cinquième Empire”. *Studia Rosenthaliana*, vol. 6, nº 1, January 1972, pp. 26-31.

295 ISRAEL, Menassés ben. *Esperanza de Israel*. Madri: Santiago Perez Junquera, 1881 [1650].

de Israel apresentava, assim, o testemunho avalizado pelo rabino sobre a reconversão ao judaísmo de Aaron Levi. Segundo Menassés, esse até então cristão havia se embrenhado na Amazônia espanhola, na região da atual Colômbia, após cruzar os Andes guiado por um indígena. Seu itinerário era sair do litoral da província de Quito com destino a Cartagena, mas os incidentes ocorridos nessa travessia fá-lo-iam produzir uma relação para toda a comunidade judaica de tudo o que havia testemunhado. Essa relação está sintetizada por Menassés na introdução de sua dita obra. Após um incidente do até então Antonio de Montezinos, com a Inquisição em Cartagena, por ser reconhecido como português e, por isso, ser associado à condição de cripto-judeu, seu guia “Francisco Indio” revelou-se judeu. Isso causou ao viajante assombro, de modo que seu guia o levou para conhecer sua comunidade isolada e escondida na floresta, onde Montezinos permaneceu por três dias e recebeu o “prognóstico” (como está no texto – e não profecia) dos feiticeiros²⁹⁶ de que o Reino de Deus estaria prestes a se realizar. Sendo assim, o guia pertenceria, para Levi, com toda certeza, a uma das tribos perdidas de Israel. Após essa introdução, o rabino fez uma incursão erudita a respeito das várias visões correntes sobre a ocupação da América, de modo a defender como uma das tribos dispersas por Nabucodonosor teria chegado até a Amazônia (pelo itinerário Pérsia, Índia, Tartária, China, Nova Espanha e Amazônia)²⁹⁷, mostrando ainda que a Ofir bíblica de Salomão era uma profecia daquela precisa região da Amazônia castelhana. Além disso, Menassés indicou os sinais israelitas, estabelecidos durante o mencionado Reino asmoniano, segundo o testemunho ocular de Levi, presentes naqueles supostos indígenas.²⁹⁸ Tomando por base o Talmude babilônico, Menassés afirmou que era auspicioso para Israel que sua futura redenção estivesse por ocorrer pelo retorno já iniciado das Dez tribos à Terra Santa, lideradas por um príncipe redentor, um messias filho de Davi, não sem antes liquidar com o Império turco, para finalmente fundar a Quinta Monarquia da profecia.²⁹⁹ Usando, assim, os mesmos termos do Bandarra, mas articulando a América e a Amazônia a essa narrativa teológico-política, pois usava da religião *a posteriori* para justificar o anseio *a priori* de formação de uma comunidade política judaica.

296 Ibidem, p. 13.

297 É curioso notar que o jesuíta José de Acosta e o Inca Garcilaso de la Vega sejam interlocutores proeminentes desse rabino em todo o seu relato acerca da história da ocupação da América, uma ocupação que ele filia à participação dos judeus.

298 Tais como a prática da circuncisão, a presença de fogo nos altares, as interdições sexuais às mulheres parturientes, ao trabalho aos sábados, ao casamento com as viúvas dos irmãos, ao divórcio de mulheres adúlteras, entre outros. Ver: Ibidem, pp. 28-9.

299 Ibidem, pp. 88-114.

Pelas razões já expostas, Vieira procurará conciliar os interesses profético-políticos do parecer do rabino com o que apresentava nas *Esperanças de Portugal*. Mas promovendo alguns deslocamentos e pormenorizações significativos. Vieira parece rejeitar pelo seu silêncio em sua carta que haveria alguma tribo perdida de Israel na Amazônia. Contudo, ele convergiria com as *Esperanças de Israel* ao destacar a conversão dos judeus sob a benção do Papa, após o ataque final ao Turco no Adriático e após a reconquista sangrenta de Jerusalém, com auxílio das dez tribos perdidas. E o príncipe messias a instaurar a paz universal, esperado na carta do rabino, seria, portanto, João IV, a ressuscitar para cumprir o desígnio divino dado por Cristo na fundação de Portugal, desde o milagre de Ourique, na aparição de Cristo a Afonso Henriques: a de ser o povo eleito, sobretudo, para levar o Evangelho a toda Terra e instaurar a última monarquia antes do Apocalipse, durante mil anos de felicidade – depois do qual seria libertado o Anticristo e retornaria Cristo para o Juízo Final, segundo a versão cristã do Apocalipse de João.³⁰⁰

Quando ainda era diplomata do rei, em busca de uma aliança com a França por meio de um arranjo matrimonial afinal malfadado, o jesuíta havia aproveitado a ocasião para visitar a comunidade judaica de Rouen. Após esse primeiro contato com os portugueses da diáspora, Vieira fez nova viagem diplomática para negociar, em nome da dinastia dos Bragança, os termos da paz com a Holanda e, uma vez mais, procurar estabelecer contatos com os judeus da nação em Amsterdã. Era 1644. Segundo a interpretação de João Lúcio de Azevedo, o padre Vieira encontrara, debatera, mas não convencera, o rabino Menassés ben Israel a respeito da divindade de Jesus. Ao passo que o sábio judeu o teria convencido de que o segundo advento seria na forma do messianismo régio, ao qual Vieira mais tarde elaboraria como sendo o destino final do Império português histórico, profetizado nas Escrituras como o Quinto Império, como o mencionou apenas no título da carta *Esperanças de Portugal*.³⁰¹ Qualquer que tenha sido o impacto desse encontro para o rabino da nação em Amsterdã, o fato é que ele redigiu sobre o assunto supostamente debatido, mais tarde, em 1650, em sua obra “*Esperanças de Israel*”.³⁰²

300 Alfredo Bosi apontou ainda outras diferenças teológicas mais sutis em torno do messianismo de Vieira e de Menassés: BOSI, Alfredo. “**Vieira e o Reino deste mundo**”. In: VIEIRA, Padre Antônio. De Profecia e Inquisição. Brasília: Senado Federal, 2009, XXXIX.

301 Ver: AZEVEDO, J. L. de. **História de Antônio Vieira**. Prefácio de Pedro Puntoni. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2008, v.1, pp.166-8. Para uma crítica dessa visão católica de Azevedo que descuida da incontestavelmente maior erudição de Menassés (quem conhecia hebraico e grego) e diminui o peso da política de evitar disputas teológicas com cristãos, ver: SARAIVA, A. J. *Op. cit.*, pp. 43-4.

302 ISRAEL, Menassés ben. **Esperanzas de Israel**. Madri: Santiago Perez Junquera, 1881 [1650].

Como apontou Ronaldo Vainfas, essa obra de Menassés foi escrita durante o aprofundar do afastamento entre os judeus portugueses na República Holandesa e o Reino de Portugal, em decorrência das prisões no forte São Maurício, do auto de fé perpetrado pela Inquisição em 1647 contra Isaac de Castro e a prisão do banqueiro Duarte da Silva em 1648.³⁰³ Essas prisões e esse auto (em especial esse último), acarretaram no gradual desbaratar de uma importante rede econômica urdida pelos contatos cristãos-novos e judaicos com a Coroa, uma rede defendida no Reino também pelo padre Vieira em seu projeto de Restauração. A solução econômica de Vieira encoberta em seu profetismo era, portanto, repatriar os capitais dos “judeus da nação”,³⁰⁴ para financiar as Companhias de Comércio monopolistas portuguesas no Ocidente e no Oriente, inclusive de modo que o lucro dessas financiasse a finalidade catequética para a qual o Reino fora criado: converter toda a gentilidade – e os mesmos judeus. O projeto tinha sido explicitado, na Capela Real, a todo o Reino, durante o sermão de São Roque em 1644.³⁰⁵ Isso exigia que Vieira influísse na transformação do papel e dos procedimentos jurídicos da Inquisição em Portugal, assimilando as demandas organizadas pelos judeus de Rouen e Holanda, entregue ao padre durante suas missões diplomáticas. Segundo essas demandas judaicas, em suma, o padre deveria conseguir impedir que a Inquisição deixasse de operar sua *raison d'être*: fazer cessar a perseguição nos processos secretos, os confiscos e os autos de fé contra os cristãos-novos, chamados também de “marranos”, e a distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos. De modo que se passasse a permitir, em todo o Império português, a tolerância religiosa para a comunidade judaica, contanto que esta aceitasse em sua repatriação que Cristo era o messias por ela aguardado e que vivessem em guetos como na Itália.³⁰⁶ A Inquisição era, portanto, o grande inimigo político do projeto imperial de Vieira e a repatriação dos capitais judaicos uma engrenagem decisiva em seu maquinário profético-realista.

303 O caso é mencionado por Menassés e deixa ver o reforço do apoio sefardita à tomada holandesa de Pernambuco. Ver: ISRAEL, Menassés ben. *Op. cit.*, pp. 100;108.

304 A respeito do pragmatismo materialista do filossemismo do padre, ver: PÉCORA, Alcir. “**Vieira, a inquisição e o capital**”. Topoi, RJ, v.1, n.1, Dez. 2000, pp.178-196. E: SARAIVA, A. J. *Op. cit.*, pp. 43-4. E: VAINFAS, Ronaldo. Antônio Vieira: jesuíta do rei. São Paulo: Cia. das Letras, 2011, p. 174. E ainda: MUCHNIK, Natália. “**Antonio Vieira y la diáspora sefardí em el siglo XVII**”. In: Pedro Cardim & Gaetano Sabatini (eds.). Antônio Vieira, Roma e o Universalismo das Monarquias Portuguesa e Espanhola. Lisboa: 2011.

305 Conferir as partes VI e VII desse sermão em: VIEIRA, Padre Antônio. **Sermões: Padre Antônio Vieira**. Organização e introdução de Alcir Pécora. São Paulo: Hedra, 2000, volume 2, pp. 400-405.

306 MUCHNIK, Natália. *Op. cit.*, pp. 99-121.

Em suas *Esperanças de Israel*, Menassés mencionaria o martírio de Isaac de Castro³⁰⁷, o qual acarretaria, segundo Vainfas, não somente na suspensão dos créditos judaicos à recém-fundada Companhia de Comércio do Brasil, como também no apoio dos judeus portugueses radicados na Holanda à tomada da empresa açucareira portuguesa no Nordeste.³⁰⁸ É provável que os judeus exilados vissem as promessas de Vieira e de João IV como incapazes de defender seus interesses contra a Inquisição em Portugal. Mesmo Vieira conseguindo junto ao rei a suspensão dos confiscos da Inquisição em 1649,³⁰⁹ mostrar-se-ia irreversível o afastamento dos capitais judaicos, ao menos até ali. A decapitação do rei Carlos I na Inglaterra culminaria na subida de Oliver Cromwell ao poder da recém-proclamada República puritana, a partir de 1653. Esse governo revolucionário abriria uma nova janela de oportunidade para as aspirações mercantis e salvíficas dos judeus portugueses radicados na Holanda. Menassés ben Israel conduziria pessoalmente as negociações diplomáticas da repatriação dos judeus e de seus capitais nas ilhas, junto ao próprio Lorde Protetor da Inglaterra. Expulsos desde 1290 da Inglaterra, as razões para essa repatriação negociada entre Cromwell e o Parlamento, seriam esgrimidas em um escrito do rabino, lido e apropriado pelo chefe da *Commonwealth* nesse embate.

Tres cousas fazem amada dos naturaes a gente peregrina na terra õhde vive: o lucro que possa trazer á comunidade, a fidelidade ao príncipe, a nobreza do sangue. Todas as tres qualificações se encontram nos judeus. A primeira, e a de mais importância, é a tocante ao lucro, que o mundo prefere a todas as cousas. e de que o auctor certifica a grandeza, se forem admittidos em Inglaterra os seus correligionários. Não podendo eles viver em sua pátria, nem cultivar a terra ou buscar outros empregos, exclusivamente se consagram ao commercio, em cujos inventos nenhuma outra nação os excede. Onde elles chegam logo se vê tomar incremento o trafico. Cita o exemplo de Liorne, povoado pequeno e ignóbil, que se tornou, pelo affluxo dos hebreus, um dos mais famosos logares de commercio da Itália. A Inglaterra tem a esperar delles que, como em outras partes, desenvolvam o negocio em lãs, couros, vinhos, e pedras preciosas, bem como as importações e exportações em geral, porque os hebreus giram não só com os próprios fundos senão também com os alheios, de indivíduos da mesma fé, residentes em outras terras. Assim os que habitam em Hollanda e Itália dispõem das riquezas de muitos que, vivendo em Hespanha, as passam aquelles paizes, afim de as subtrahirem ao risco de lh'as confiscar a Inquisição. Por isso, em certos Estados, os príncipes lhes concedem

307 ISRAEL, M. b. *Op. cit.*, pp. 99-100. A própria morte de do rei Sebastião apareceria na pena do rabino como castigo divino pela violência imposta a seu povo, o povo eleito por Deus. In: *Ibidem*, p. 108.

308 VAINFAS, R. *Op. cit.*, pp. 142-1452.

309 VIEIRA, Padre Antônio, S.J. *Obra completa do Padre António Vieira: tomo IV: Escritos sobre os judeus e a Inquisição*. Direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate. São Paulo: Edições Loyola, 2016, v. II, pp. 74-83.

privilégios, com o objecto de os attrahir; e menciona, em Glückstadt, o rei da Dinamarca; o Duque de Saboia em Niza e Provença; o Duque de Modena em Reggio. Na índia vivem as tribus de Benjamin e Judá, e teem quatro synagogas em Cochim; tres partes d'esses israelitas são de côr baça, a outra parte brancos. Na Ásia, o seu principal logar é a Turquia. Não ha vice-rei nem pachá que não tenha a seu serviço um judeu, para lhe manejar os negócios. Encontram-se em Constantinopla 48 synagogas, em Salonica 36, e mais de 80 mil judeus nas duas cidades.

Onde existe o maior numero de judeus é na Polônia, Lithuania e Prússia, estando as principaes agglomerações em Lublin e Cracovia. Em Veneza são donos de 1400 casas. Habitam muitos em Padua e Verona, e na Toscana teem magistrados seus, que decidem nas causas civis e criminaes. Em Marrocos gosam de regalias a ponto de haver na capital um principe, escolhido entre elles, o qual os governa. Em Amsterdam contam-se 400 familias; possuem 300 casas, e são grandes accionistas das companhias Occidental e Oriental. Em Hamburgo, posto que hostilizados pelo povo, são protegidos pelos magistrados.

Outro capitulo versa sobre a fidelidade. Quando foram expulsos de Castella, no tempo de Isabel, seu numero chegava a meio milhão, e comtudo, ainda que muitos fossem de grande valor e coragem, não houve um só que pensasse de levantar um bando em armas, para a resistênciã. Defende a raça das accusações de usura, e do roubo de creanças christãs para serem sacrificadas; bem assim da tendênciã ao proselytismo, pretextado pelos Reis Catholicos, para a expulsão.

Acerca da nobreza do sangue nada diz, por já terem feito isso auctores christãos.³¹⁰

Das três razões destacadas pelo rabino para que Cromwell, o Parlamento e a Inglaterra permitissem o retorno dos judeus à ilha, isto é, “o lucro que possa trazer à comunidade, a fidelidade ao príncipe, a nobreza do sangue”, Menassés apresentaria a primeira delas como “a de mais importância”, pois o “mundo a prefere a todas as coisas e de que o autor certifica a grandeza”. O rabino reportaria que privados de viver em sua “pátria”, como ele mesmo dizia, impedidos de possuir terras, ou de buscar outras funções na sociedade, almejavam os judeus a atividade que lhes era permitida em um mundo cristão, isto é, o comércio, ramo no qual se destacariam sobre todas as outras nações. A partir daí, o representante dos interesses da comunidade judaica mostraria a extensão geográfica, influência social e estrutura material da rede mercantil judaica do Mediterrâneo até Cochim na Índia. Uma imensa teia cujas rotas e nós urbanos incluíam a Península Itálica, a Península Ibérica, a Holanda, a Escandinávia, o Leste europeu, os Bálcãs, Mar Egeu e a Anatólia. O centro asiático dessa rede, com praças até o Marrocos, era o Império turco-otomano, no qual, a se acreditar no relato do rabino, havia oitenta mil judeus divididos entre 36 sinagogas em Tessalônica e 48 em Istambul. Contudo,

310 AZEVEDO, João Lúcio de. História dos Christãos novos portugueses. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1922, pp. 493-494.

seu maior número em toda a Terra, naquele momento, seria na Polônia, na Prússia e na região do entorno do Mar Báltico.

Além dessa impressionante abrangência e capilaridade mercantis dos judeus, ostentada por Menassés, chama nossa atenção a simultaneidade da cronologia atlântica de interações nas disputas interimperiais por essa presença judaica. Após a expulsão holandesa do Nordeste em 1654, no ano chave de 1655, os chamados *Portugals*, judeus de origem portuguesa auxiliariam na expedição de William Penn de tomada da Jamaica das possessões castelhanas, para que se tornassem inglesas. Quais seriam as relações entre esses grupos de judeus da Nova Holanda, da Jamaica e dos judeus portugueses encabeçados por Menassés? Nesse mesmo ano, Vieira retornava ao Reino para aprovação de sua legislação indigenista e, no sermão da Sexagésima, voltaria a investir contra a Ordem dos Pregadores, principais representantes da Inquisição em Portugal. Para Vieira, os dominicanos não saíam do *paço* e não davam os *passos* que exigiriam o verdadeiro pregar, o pregar missionário que desenganaria não só sobre o pregador, mas também cada indivíduo que ouvisse o sermão.³¹¹ Esse é também o mesmo ano no qual a documentação de Vieira tem uma notória rarefação em

311 Vieira começaria e terminaria esse seu sermão defendendo a necessidade de o auditório de cada homilia sair desenganado consigo e com o pregador (e não apenas encantado com este último). A partir de uma passagem do Evangelho na qual diz Jesus que “saiu o pregador evangélico a semear a palavra divina” (MT, 13:3), de modo que o padre distinguiria: “Entre os semeadores do Evangelho há os que saem a semear, há outros que semeiam sem sair. Os que saem a semear, são os que vão pregar à Índia, à China, ao Japão”, em uma clara referência aos jesuítas, ao passo que faria também o outro com o dominicanos: “os que semeiam sem sair, são os que se contentam com pregar na pátria. (...) Ah, Dia do Juízo! Ah, pregadores! Os de cá, achar-vos-eis com mais paço; os de lá, com mais passos.” Na X parte e última do seu sermão, assim retomava o mesmo tema: “Pregavam em Coimbra dous famosos pregadores, ambos bem conhecidos por seus escritos (...). Altercou-se entre alguns doutores da Universidade, qual dos dous fosse o maior pregador, e como não há juízo sem inclinação, uns diziam este; outros aquele. Mas um lente, que entre os mais tinha maior autoridade, concluiu desta maneira: ‘Entre dous sujeitos tão grandes não me atrevo a interpor juízo; só direi uma diferença, que sempre experimento. Quando ouço um, saio do sermão muito contente com o pregador; quando ouço o outro, saio muito descontente de mim.’ (...) Algum dia vos desenganaste tanto comigo, que saísseis do sermão muito contentes dos pregador; agora quisera eu desenganar-vos tanto, que saíreis muito descontentes de vós. Semeadores do Evangelho, eis aqui o que devemos pretender nos nossos sermões, não que os homens saiam contentes de nós, senão que saiam descontentes de si. (...) Acima das tribunas dos reis, estão as tribunas dos anjos, está a tribuna e o tribunal de Deus, que nos ouve e nos há de julgar. Que conta há de dar a Deus um pregador no dia do Juízo?” Ver: VIEIRA, Padre Antônio. **Sermão da Sexagésima**. In: Essencial Padre Antônio Vieira. Organização e introdução de Alfredo Bosi. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011, pp.133-4; pp.167-8. Com essa associação implícita em mente, vemos Alfredo Bosi arriscar que uma das invectivas desse sermão seria atacar mais do que os membros da ordem dominicana (também conhecida como Ordem dos Pregadores), em maioria no controle das Universidades portuguesas e, sobretudo, do Tribunal do Santo Ofício no Império português. Tratar-se-ia de um ataque pessoal ao Frei Domingos de Santo Tomás: BOSI, Alfredo. “**Vieira e o Reino deste mundo**”. In: VIEIRA, Padre Antônio. De Profecia e Inquisição. Brasília: Senado Federal, 2009, XII. Reforça essa leitura a respeito das razões dessa interlocução dele com os dominicanos a “Notícia Segunda” de uma CARTA escrita por ele, ao padre Giacomo Iquazafigo, jesuíta provincial da Andaluzia, em 30/ABRIL/1686, na qual Vieira fala sobre o pregar apostilado na parte VI do sermão e a polêmica que se seguiu com a Ordem dos Pregadores. Ver: VIEIRA, Padre Antônio. S. J. *Op. cit.*, volume V, pp. 67-68.

suas cartas e o ano mesmo, ainda, no qual Menassés publicou sua própria interpretação do Quinto Império, intitulada por ele de *A pedra gloriosa de Nabucodonosor*.³¹² No ano seguinte, a Inglaterra voltava a se abrir aos judeus e seus capitais. Menassés morreria em 1657 e Cromwell no ano seguinte, sucedido por pouco tempo por seu filho. Quando Vieira escreveu suas *Esperanças de Portugal*, em 1659, fazendo referência direta ao escrito do finado rabino, para quem a escreveu se não para a comunidade judaica portuguesa radicada ainda na Holanda, próximos ao velho rabino, quando o próprio Cromwell estava morto e a Restauração dos Stuart se reafirmava (ameaçando o retorno judaico à Inglaterra)? Não sabemos ainda. A dinâmica concreta dessas relações ainda aguardam uma pesquisa futura mais precisa e detida em articular o teor profético desses escritos com a circulação editorial dessas publicações naquela época e os desdobramentos dessa disputa interimperial pelos capitais judaicos. Afinal, tudo indica que a posição jogada pelos judeus na formação do Sistema Mundial, deve incluir em sua compreensão devida as dinâmicas do Império português da Restauração, o que supunha o embate de Vieira e da Inquisição como partidos de projetos imperiais antagônicos em torno da dinastia Bragança.

Sendo assim, se com essas ilações acima não temos fôlego para sustentar na documentação conhecida de Vieira, em que pese a intrigante simultaneidade de todos esses eventos, por outro lado, talvez tenhamos algum fôlego para sustentar outras. Essas, importantes também para quem se dedicar a compreender a unicidade entre a dimensão profética, na qual um rei ressuscitaria milagrosamente, com o pragmatismo político realista e materialista de uma inteligência influente como foi a de Vieira em seu tempo e durante sua missão. Passemos à história do relevo do Maranhão na obra profética de Vieira, nascida também ela na Amazônia.

O Maranhão no Quinto Império, o Quinto Império no Maranhão

Um duplo pressuposto teórico-metodológico é necessário no estudo de profecias durante a Primeira Época Moderna (XV-XVII), segundo o modo como fizemos até aqui. Em nome de uma história social de ideias teológico-políticas, na qual a religião seja percebida em sua conexão estrutural com as demais esferas da realidade social, é vital que se analise,

312 ISRAEL, Menassah ben. **Pietra gloriosa o de la estatua de Nebuchadenasar com muchas y diversas autoridades de la S. S. y Antiguos sabios**, 1655. Infelizmente, nossos esforços de busca não foram suficientes para localizar essa obra on-line. É possível que ela possa ser encontrada somente física.

primeiro, como a *visão de mundo profética* se enraíza na realidade material, com profundo pragmatismo, em todas as suas dimensões: na política imperial e colonial, na economia mercantil, no ser e no dever ser do corpo social em toda a sua diversidade e funções. Carl Schmitt assim procurou abordar em quais termos se deveria relacionar teologia e política: “Todos os conceitos significativos da teoria moderna do Estado são conceitos teológicos secularizados (...).”³¹³ Fiel ao seu mestre Max Weber, Schmitt procurava pensar essa relação em termos de *secularização*, ou *racionalização*. Contra as limitações dessa premissa na pesquisa sobre a Primeira Época Moderna, consideramos que a teologia tem sido na realidade histórica efetiva, antes de tudo, a expressão e o instrumento de construção de projetos políticos, para a sociedade e a economia. Foi o que procuramos perceber ao enxergar na carta *Esperanças de Portugal* como o messianismo régio do Bandarra foi reinterpretado de Sebastianismo para Joanismo por Vieira, por pelo menos três razões. *Primeiro*, para garantir a coesão interna em torno da dinastia Bragança. *Segundo*, para usar de uma escala interimperial bíblica (o Quinto Império da Torá e da Bíblia eram o Império português da Restauração) que atraísse a atenção e as expectativas dos judeus portugueses exilados. *Terceiro*, para repatriar os capitais judaicos contra os interesses inquisitoriais em torno do Império português.³¹⁴ Esse é um pressuposto fundamental defendido pelo sociólogo Jacob Taubes ao pensar as relações entre política e religião. Isto é, diferenciar religião de política, derivando a primeira da segunda, uma vez que “no início, a teologia emergiu como um problema da teoria política.”³¹⁵ Logo, devemos buscar ultrapassar o intrincado labirinto da análise de profecias, por um lado, com esse fio imanente de Ariadne, urdido na carta *Esperanças de Portugal*, na qual Vieira analisou as *Trovas* de Bandarra, sem perdermos de vista o realismo e o pragmatismo político, econômico e social almejados por seu autor, também ele um intérprete de profecias. Profecias e suas interpretações eram armas em uma guerra de papel, em um contexto de guerras interimperiais reais na formação do Sistema Mundial, durante a construção de projetos políticos, como o do padre Vieira, feito para viabilizar a americanização do Império português na Restauração.

313 SCHIMITT, Carl. **Political theology**. In: *Political theology: four chapters on the concept of sovereignty*. Chicago: University of Chicago Press, 2005, p. 36. Tradução minha.

314 Para uma história da mutação do messianismo régio na obra do próprio padre Vieira, do Sebastianismo para o Joanismo, ver: HERMANN, Jacqueline. **No reino do Desejado: a construção do sebastianismo em Portugal (XVI-XVII)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, pp. 219-246.

315 TAUBES, Jacob. **The political theology of Paul**. Stanford University Press, 2003, pp. 57. Tradução minha. Agradeço aqui essa preciosa referência metodológica dada pelo professor Ron Naiweld.

Entretanto, se em uma primeira aproximação esse enraizamento material da lógica sistêmica das profecias deve ser buscado, por outro lado, é vital entendermos a *visão de mundo profética* como mais do que uma desculpa retórica de caráter religioso para instrumentalizar, manipular e maquinar – ou mesmo como delírios de alguma sorte de ingenuidade fanática. A mediação profética para o mundo nos dá as chaves para compreendermos uma percepção e uma experiência singular sobre o tempo que se dá não apesar, mas por causa dessa percepção, a qual nos descortina outra forma de experiência histórica. Em outros termos, a visão de história como profecia pode nos auxiliar a compreender a ação e a lógica histórica dessa ação, inscrita também em nossa formação social de origem colonial, e expressada em uma cultura política profundamente calcada na conexão específica desse mundo tridentino ao que ele considerava sua alteridade. Logo, qual o lugar da relação entre profecia e história na gênese social luso-americana? Mais do que respostas, pretendemos aqui abrir veredas para aquilatar a importância dessa questão e apontar-lhe caminhos percorridos por palavras, profecias e pessoas – como o Quinto Império imaginado pelo padre Antônio Vieira.

Em uma *terceira camada* de leitura das *Esperanças de Portugal*, então, notamos que, indiciado pelo título com o qual a carta circularia e seria publicada, nele havia ainda o termo “Quinto Império” associado. Esse conceito não está posto, mas se vê exposto em todas as linhas da carta, em sua arquitetura íntima e tácita. Ele está pressuposto, quiçá, pela obviedade de sua relação para toda a comunidade intersacramental judaico-cristã em escala planetária. Ou seja, ela se referia a uma conhecida profecia presente no Antigo Testamento, do livro de Daniel, cujo contexto é o exílio desse profeta judeu no ambiente da corte caldeia durante o interregno entre a conquista de Judá pelo Segundo Império da Babilônia e a conquista de Ciro da Pérsia sobre esse Império Caldeu. No segundo capítulo de Daniel, pertencente ao Livro dos Profetas do Antigo Testamento,³¹⁶ Nabucodonosor sonha com a imagem terrível de uma estátua imensa e brilhante, cuja cabeça era de ouro fino, o peito e os braços de prata, o ventre e as coxas de bronze, os pés de ferro e argila. De súbito, sem mão humana alguma, uma imensa pedra pulveriza essa imagem, o vento leva esse pó sem deixar rastro algum e a pedra se torna uma imensurável montanha, a qual ocuparia a superfície da terra inteira. É Daniel quem dará ao rei da Babilônia a interpretação divinatória desse sonho, não anunciado a ninguém pelo monarca, acerca da sucessão dos grandes impérios históricos cuja cabeça era a

316 **Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Paulus, 2016, pp. 1553-1555.

do reino caldeu e a montanha viria a ser a quinta monarquia que jamais passaria a outro povo e, assim, significaria o fim da história. Seria esse, portanto, o quinto e último dos Impérios. Como no sono de Nabuco e na interpretação revelada a Daniel, nos sonhos cantados do Bandarra estariam o meio de comunicação divina do Quinto Império profetizado: os sonhos. Essa profecia era capaz de unir, portanto, como vimos, as *Trovas do Bandarra*, as *Esperanças de Israel* de Menassés e as *Esperanças de Portugal* de Vieira: ela estava presente em cada um desses textos que apresentavam interpretações dela que dialogavam entre si cronologicamente. O Bandarra com Daniel. Menassés com o Bandarra e o profeta. Vieira com o rabino, o sapateiro e o profeta. A partir das *Esperanças de Portugal*, portanto, o projeto imperial providencialista do missionário jesuíta deitava fundas raízes na história portuguesa, mesmo leiga,³¹⁷ e passaria a assumir e reclamar a identidade entre o Quinto Império profético e o Império português histórico.

Essa identificação singular entre Bíblia e História é crucial para compreendermos a *visão de mundo profética* partilhada por Vieira, essa “fé”, como o próprio jesuíta chamaria, axial em seu projeto teológico-político. Inclusive, é a partir dessa identificação de fé que ele pretendia provar a eficácia histórica de seu silogismo sobre o Bandarra ser verdadeiro profeta, ter profetizado coisas que o rei João IV já teria realizado e outras que ainda não e, por isso, ressuscitaria em breve para realizá-las, cumprindo o Quinto Império:

Esta ilação [do silogismo] não só é de discurso, senão ainda de fé, porque assim o inferiu Abraão e assim o confirmou São Paulo, declarando o discurso que Abraão fizera quando Deus lhe mandou sacrificar e matar Isaac, sobre quem o mesmo Deus lhe tinha feito tantas promessas que ainda não estavam cumpridas. *Fide obtulit Isaac* (diz São Paulo), *cum tentaretur, et Unigenitum offerebat, qui susceperat repromissiones, ad quem dictum est: Quia in Isaac vocabitur tibi semen: arbitrans quia et mortuis suscitare potens est Deus.* [‘Por fé ofereceu Isaac’, diz São Paulo, ‘quando foi tentado, e ofereceu o Unigênito, quem suscitara promessas, para quem foi dito: ‘Porque em Isaac chamará tua semente: julgando que Deus pode ressuscitar até mesmo os mortos.’] De sorte que Abraão, indo sacrificar a Isaac, em quem Deus lhe tinha prometido a sucessão de sua casa e outras felicidades ainda não cumpridas, fez este discurso: ‘Deus prometeu-me que Isaac há de ser o fundamento de minha descendência; Deus manda-me matar ao mesmo Isaac: segue-se logo que, se Deus não revogar o seu mandado, e se Isaac

317 Ver como o providencialismo português de terem ultrapassado o cabo de Não e o cabo do Bojador foi lido por João de Barros em suas “Décadas” e por Luís de Camões em seu “Lusíadas”, ambos citados, segundo a interpretação do próprio Vieira em reforço de sua concepção de que o povo português seria o povo escolhido por Deus para a conversão universal dos gentios e dos judeus, desde sua fundação pelo milagre de Ourique: VIEIRA, Padre Antônio. **Essencial Padre Antônio Vieira**. Organização e introdução de Alfredo Bosi. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011, pp. 665-667.

com efeito morrer, que Deus o há de ressuscitar'. Esta foi a consequência de Abraão, e esta é a minha depois de el-rei d. João, o quarto, morto (...); e assim o devem querer e esperar, por infalível consequência, todos os que tiverem Bandarra por verdadeiro profeta, que é o que agora mostrarei.³¹⁸

A fé no Deus de Abraão seria a mesma de Paulo. Para eles, Deus poderia ressuscitar até mesmo os mortos, de modo a realizar suas promessas ainda não cumpridas, como faria no sacrifício de Isaac. O silogismo de Vieira era homólogo, portanto, em sua fé, ao de Paulo e Abraão. As promessas de Deus se cumpririam na história. A Bíblia as devia registrar e a História já as teria cumprido em parte e, assim, as que ainda não cumpriu, cumprirá. Essa concepção judaico-cristã do tempo histórico talvez tenha como seu melhor conceito de síntese o de *figura* e sua devida interpretação.³¹⁹ Um emblemático crítico literário judeu-alemão, exilado pelo nazismo, da Biblioteca de Istambul, assim ilustraria a chamada leitura figural, justamente, a partir do *sacrifício de Isaac*, também mencionado por Vieira:

A interpretação figural 'estabelece uma relação entre dois acontecimentos ou duas pessoas, na qual um deles não só se significa a si mesmo, mas também ao outro e este último compreende ou completa o outro. Ambos os polos da figura estão separados temporalmente, mas estão, também, como acontecimentos ou figuras reais dentro do tempo [histórico]. Ambos estão contidos no fluxo corrente que é a vida histórica, e somente a sua compreensão, o *intellectus spiritualis* da sua relação é um ato mental.' Na prática, trata-se, primeiramente, quase sempre, da exegese do Velho Testamento, cujos episódios isolados são interpretados como figuras ou profecias reais dos acontecimentos do Novo Testamento. Quando, por exemplo, um acontecimento como o sacrifício de Isaac, é interpretado como uma prefiguração do sacrifício de Cristo, de maneira que no primeiro, por assim dizer, anuncia-se e promete-se o segundo, e o segundo 'cumpre' o primeiro – *figuram implere* é a expressão para isto –, cria-se uma relação entre os dois acontecimentos que não estão unidos nem temporal, nem causalmente – uma relação impossível de ser estabelecida de forma racional e numa dimensão horizontal, se for permissível esta expressão para uma extensão temporal. Só é possível estabelecer esta relação quando se unem os

318 Tradução nossa, auxiliada pela ferramenta do Google tradutor. VIEIRA, Padre Antônio. *Op. cit.*, pp.601-602.

319 Auerbach fará uma breve e erudita história desse conceito, destacando o seguinte percurso. No Ocidente, ela se consolidou no século I, com Quintiliano, um pagão, enquanto uma noção associada ao campo da retórica, como "figura retórica", noção reelaborada por Tertuliano, um cristão romano, entre os séculos I e III, como antecipação do porvir histórico. Em simultâneo ao primeiro, no Oriente, a tradição helenística inauguraria com o judeu Fílon de Alexandria, no século I, a interpretação do Antigo Testamento a partir de uma chave ético-alegórica, visão essa que seria estendida ao Novo Testamento pelo cristão grego Orígenes, quem aprofundaria essa mesma chave aberta por Fílon. Essas duas tradições em torno da concepção de figura seriam sintetizadas por Santo Agostinho nos séculos III e IV, a partir das epístolas de Paulo, as quais tiveram um notório propósito de converter gentios e judeus, com base na apresentação do Antigo Testamento como anúncio cumprido na nova aliança entre povo e Deus que representaria o Novo Testamento. Ver: AUERBACH, Erich. **Figura**. São Paulo: Ática, 1997, pp. 13-64.

dois acontecimentos, verticalmente, com a providência divina, que é a única que pode planejar a história desta maneira e a única que pode fornecer a chave para a sua compreensão. A conexão temporal-horizontal e causal dos acontecimentos é dissolvida; o agora e aqui não é mais elo de uma corrente terrena, mas é, simultaneamente, algo que sempre foi e que se consumará no futuro. E, a bem dizer, aos olhos de Deus, é algo eterno, de todos os tempos, já consumado no fragmentário acontecer terreno.³²⁰

Esse “desenho inesquecível dessa forma de consciência”³²¹, apresentada por Erich Auerbach, ilustra essa *visão de mundo profética* operada segundo o modo de interpretação figural da realidade histórica.³²² Na passagem citada acima, ela se corporifica na profecia do sacrifício de Isaac, a qual *anuncia* o sacrifício prometido, e *cumprido* pela crucificação de Jesus. Anúncio e cumprimento se unem como figura, a forma textual-histórica eficaz de uma profecia que inscreveria, segundo essa cosmovisão religiosa, a vontade de Deus na história. Acontecimentos isolados, não simultâneos, não relacionados de maneira causal, tornam-se simultâneos e verticalmente unidos como símiles, idênticas variações do mesmo, do universal movimento comum, aparentemente diverso e plural, inscrito e unido pelo plano da providência. Assim, o cordeiro lido como figura estaria presente na preferência de Deus pelo pastor Abel, na substituição feita no sacrifício de Isaac pelo anjo, na simbologia do “cordeiro que tira o pecado”, na pintura *Agnus Dei* de Francisco de Zurbarán. Essa “simultaneidade-aolongo-do-tempo”,³²³ como apontou Benedict Anderson, seria identificável com o “tempo messiânico” de Walter Benjamin, no qual todos os tempos se imobilizariam e reduziriam ao presente, “saturado de agoras”, como Josué ao ter o Sol parado e como os revolucionários que alvejavam relógios no estalar da Revolução: uma percepção do tempo como sua suspensão, sua interrupção, seu congelar prene de todos os demais tempos.³²⁴ Em realidade, talvez, ainda mais precisa, inclusive como referência de Vieira, seja a filiação com o Livro XI das *Confissões* de Santo Agostinho.³²⁵ Nesse livro, o tempo é apresentado como ilusão provocada

320 AUERBACH, Erich. **Mimesis: A representação da realidade na literatura ocidental**. São Paulo: Perspectiva, 2013, pp. 62-63.

321 ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo**. São Paulo: Cia. das Letras, 2009, pp. 53-54.

322 Auerbach identificaria essa percepção do tempo histórico com “a interpretação figural, ou, em definição mais completa, a visão figural de história”. Ver: AUERBACH, Erich. **Figura**. São Paulo: Ática, 1997, p. 51. A mesma concepção de história que associamos a Vieira em sua dimensão profética.

323 ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo**. São Paulo: Cia. das Letras, 2009, pp. 53-54.

324 Ver, em especial, as teses 17 e 18, em: BENJAMIN, Walter. **Sobre o conceito de história**. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1994, pp. 231-232.

325 AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. **Confissões**. Tradução do latim e prefácio de Lorenzo Mammì. São Paulo: Cia. das Letras, 2017, pp. 306-336.

pela distensão da alma, cuja percepção atribuiria, como em uma melodia,³²⁶ movimento à eternidade, mas esta, como redução a uma estrutura, a um instante imóvel daquele, na verdade, seria a manifestação da grandiosidade do mistério e da perfeição do plano da providência sobre sua obra, uma vez que, como argumentava Santo Agostinho, o passado seria presente na memória, o futuro na expectativa e o presente do presente, na atenção.³²⁷ Como sintetizou Benjamin, com uma bela imagem dessa percepção messiânica do tempo: “Sabe-se que era proibido aos judeus investigar o futuro. Mas nem por isso o futuro se converteu num tempo vazio e homogêneo. Pois nele cada segundo era a porta estreita pela qual podia penetrar o Messias.”³²⁸



326 “Estou prestes a cantar uma canção que conheço: antes de começar, minha espera se estende sobre a totalidade dela, mas, depois de começar, tudo o que transfiro dela para o passado se estende também em minha memória, e a vida desta minha atividade se distende entre a memória do que cantei e a espera do que vou cantar; minha atenção, porém, está no presente, e é ela quem traz o que era futuro para o passado. E quanto mais avanço e avanço mais a espera se encurta e a memória se alonga, até que toda a espera se esgote, quando a ação inteira for concluída e transferida para a memória. E o que vale para toda a canção vale também para cada parte dela e cada parte dela e cada sílaba dela; e também para toda a ação mais longa, da qual talvez aquela canção seja uma parte; e também para a vida inteira de um homem, cujas partes são as ações do homem; e também para toda a história dos *filhos dos homens*, cujas partes são todas as vidas dos homens.” In: Idem, pp. 333-334.

327 “Os tempos são três, passado, presente e futuro, mas talvez se devesse dizer propriamente: os tempos são três, o presente do passado, o presente do presente e o presente do futuro. Esses três, de fato, estão na alma, de alguma maneira, e não os vejo e outro lugar: a memória presente do passado, a visão presente do presente, a expectativa presente do futuro.” In: Idem, p. 324.

328 BENJAMIN, Walter. *Op. cit.*, p. 232.

ZURBARÁN, Francisco de. *Agnus Dei* (1635-1640). Óleo sobre tela, 37,3 X 62 cm. Madri, Museu do Prado. Disponível em: <<https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/agnus-dei/795b841a-ec81-4d10-bd8b-0c7a870e327b>>. Acessado em 17/07/2023, às 15h12.

Com uma maior consciência da racionalidade própria desse, a um só tempo, pragmático e profético arranjo mental entre o cálculo frio e a ardorosa crença no milagre, como intervenção de Deus na história em prol de seu povo escolhido (o qual, para Vieira, certamente se tratava dos portugueses);³²⁹ retomemos de onde paramos nossa análise das *Esperanças de Portugal*. Então, como essa percepção profética ou figural da história, presente também no jesuíta do rei, poderia nos auxiliar na compreensão nas relações entre a profecia do Quinto Império e do Império português histórico? Além disso, como essa percepção profética da história poderia nos auxiliar na compreensão do modo como o Maranhão e a conversão dos “negros da terra” saiu, nesse projeto teológico-político do padre, de uma condição periférica, para ganhar uma posição central na realização desse desígnio providencial pelos portugueses? Agora, também nós nos aventuremos um pouco a ser intérpretes de profecias. Afinal, sem a compreensão delas, sem as chaves interpretativas desses profetas, não compreenderemos devidamente o projeto e a inserção geopolítica que Vieira pretendia para o Império português. Como o próprio Vieira diria mais tarde em sua *História do Futuro*: “o melhor comentador das profecias é o tempo.”³³⁰. Vejamos, então, como este último transformou a posição do Maranhão e dos índios tapuias no Quinto Império.

Na carta que inaugura a obra profética de Vieira há apenas uma menção direta e explícita ao Maranhão, além daquelas duas feitas no início e no fim do texto no qual Vieira

329 Como entrevemos nessa passagem da citada **CARTA** *Esperanças de Portugal*: “saibam porém os portugueses, para que os não desanime nenhum trabalho por grande que seja, que o mesmo Deus que os castiga os ama, antes porque os ama os castiga, e que, depois de castigados e purificados com esta tribulação, os há de fazer vasos escolhidos de sua glória.” In: VIEIRA, Padre Antônio, S. J.. *Op. cit.*, p. 655.

330 Esse seria o título do capítulo X da primeira parte do **Livro Antepimeiro da História do Futuro**. O mesmo trecho selecionado por Alfredo Bosi em sua coleção de textos de: VIEIRA, Padre Antônio. *Essencial Padre Antônio Vieira*. Organização e introdução de Alfredo Bosi. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011, pp. 659-673. “Por isso nós nos atrevemos a fazer hoje o que os antigos não fizeram, ainda que tivessem acesa a mesma candeia [da profecia]; porque a candeia de perto alumeia melhor. (...) Esta é a diferença que não nós, senão os nossos tempos, fazem aos antigos: nos antigos reconhecemos a vantagem da sabedoria, nos nossos a fortuna da vizinhança. Se estamos mais perto dos futuros com igual luz (ainda que não seja com igual vista), por que não veremos melhor? Assim a confessou Santo Agostinho, o qual, achando-se às escuras em muitos lugares das profecias, reservou a verdadeira inteligência delas para os vindouros. Um pigmeu sobre um gigante pode ver mais do que ele. Pigmeus nos reconhecemos em comparação daqueles gigantes que olharam antes de nós para as mesmas Escrituras. Eles sem nós viram muito mais do que nós pudéramos ver sem eles; mas nós, como viemos depois deles, e sobre eles por benefício do tempo, vemos hoje o que eles viram e um pouco mais. O último degrau da escada não é maior que os outros, antes pode ser menor; mas basta ser o último, e estar em cima dos demais, para que dele se possa alcançar o que dos outros não se alcançava.” In: Idem, pp. 659-660.

apontava que escrevia navegando em uma canoa no rio Amazonas, para encerrar sua missiva, após a tétrica imagem do teatro de sangue no qual o mundo se transformaria:

Com isto, padre e senhor meu, me haja V.S por desempenhado da maior clareza que deseja, pois se não pode falar mais claro. E eu me hei por despedido do meu profeta [Bandarra], que em traje tão peregrino parte do Maranhão a Lisboa, levando por fiador de sua fortuna a sua mesma verdade.³³¹

Era Bandarra e sua verdade profética quem se realizava no Maranhão, em sua partida para Lisboa, em forma de carta. A carta se centrava, entretanto, no Mediterrâneo: na destruição do Império Turco e na reconquista de Jerusalém subordinando o rei de Portugal, como novo Imperador, todas as nações da Europa e convertendo judeus e gentios. “Primeiro há de vir o turco a Itália e a Roma, e então há de ressuscitar el-rei.”³³² Então, qual seria a relação entre o Mediterrâneo e o Maranhão na carta? Ela certamente era então muito oblíqua, mas se deixava entrever no nexo da conversão de gentios e judeus no cumprimento do Quinto Império que ele parecia oscilar em introduzir, pois seus propósitos estariam voltados, pelo elo das profecias do Bandarra, em construir uma coesão entre os grupos políticos dentro do Reino e os judeus da nação e seus capitais fora dele, no conturbado contexto de disputa interna pela regência e pela repatriação dos capitais judaicos, contra a Inglaterra. O Bandarra cujas profecias emolduravam a carta de Vieira, pelos comentários feitos por este último, não se preocupava com a conversão dos gentios, nem tampouco Menassés. Mas Vieira sim.

Por isso, apesar de vermos o padre mencionar muitas vezes a respeito do reencontro das dez tribos perdidas ao largo das *Esperanças de Portugal*,³³³ somente em duas ocasiões Vieira incluiria a conversão dos gentios, combinando a versão bíblica cristã do Apocalipse do Evangelho de João com o mito de fundação de Portugal pelo milagre de Ourique. Assim Vieira apresentaria o nexo sucessivo entre a conversão dos judeus e a dos gentios, entre os quais estaria a mediação de sua tarefa missionária no Maranhão:

Resumindo tudo o que fica dito: (...) 6ª Que [João IV] introduzirá ao pontífice e à fé de Cristo (sic) os dez tribos de Israel prodigiosamente

331 Idem, p. 656.

332 Idem, p. 644.

333 Um reencontro que era assunto central das *Esperanças de Israel* de Menassés, durante o combate entre o ressuscitado rei de Portugal contra o Império Turco em uma espécie de realização profética final, anunciada na batalha de Lepanto.

aparecidos 7^a Que será instrumento da conversão e paz universal de todo o mundo, que é o último fim para que Deus o escolheu.³³⁴

O que ele novamente repete, após dizer que, “quase em nossos dias”, São Francisco Xavier ressuscitara vinte e cinco gentios:

Pois se Deus em todas as idades e nessa nossa ressuscitou tantos homens, e ainda gentios, para fins particulares; para um fim tão universal e tão extraordinário, e o maior que nunca teve o mundo, como é a recuperação da Terra Santa, a destruição do turco, a conversão de toda gentilidade judaísmo, como não ressuscitará um homem (...)?³³⁵

Para, na última vez que apresenta essa batalha final liderada pelo messias régio ressuscitado, suprimir essa necessidade de conversão da gentilidade que ele mesmo parecia ter incluído, sem menção ou diálogo com o Bandarra:

Aparelhe-se o mundo para ver nestes dez anos fatais uma representação dos casos maiores e mais prodigiosos que desde seu princípio até hoje tem visto. Em Espanha verá o rei de Portugal ressuscitado, e Castela vencida e dominada pelos portugueses. Em Itália verá o turco barbaramente vitorioso, e depois desbaratado e posto em fugida. Em Europa, verá universal suspensão de armas entre todos os príncipes cristãos, católicos e não católicos; verá ferver o mar e a terra em exércitos e em armadas contra o inimigo comum. Na África e na Ásia, e em parte da mesma Europa, verá o Império Otomano acabado, e el-rei de Portugal adorado imperador de Constantinopla. Finalmente, com assombro de todas as gentes, verá aparecidas de repente (sic) os dez tribos de Israel, que há mais de dois mil anos desapareceram, reconhecendo por seu Deus e seu senhor a Jesus Cristo, em cuja morte não tiveram parte.³³⁶

Essa mesma ilação entre a conversão dos judeus e dos gentios, acima omitida, seria retomada e aprofundada por Vieira durante a sua *Defesa* contra o Processo da Inquisição. Ela dizia respeito àquilo que teria sido grandioso e figural na postura do rei Manuel,

com um braço acolhendo os judeus expulsos de Espanha, e com o outro abrindo caminho à evangelização dos gentios. Assim se deu o princípio à conversão e união de ambos os povos, que por meio do mesmo Reino e seu Rei se há-de afeiçoar e conservar no consumado império de Cristo.³³⁷

334 Idem, p. 631

335 Idem, p. 640

336 Idem, p. 655.

337 VIEIRA, Padre Antônio. S. J., **Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício**. Representação Segunda da Defesa, questão 30^a. Parágrafo 610. In: *Obra completa do Padre Antônio Vieira: tomo III profética*. Direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate. São Paulo: Edições Loyola, 2015, v. III. p. 567.

Com efeito, como Adma Muhana Fadul havia notado, “a noção de Quinto Império só se constituiu ao longo do processo de Vieira” e, mais do que uma noção, para ela, o Quinto Império seria, gestada nesse contexto de réplica à Inquisição, uma “atuação”, ou seja, um esforço de enunciação de suas interpretações proféticas que permanecesse vivo, maleável e difuso, cujo propósito era persuadir por meio da oralidade, das figuras de linguagem, mas sem que pudesse ser redutível à sua dimensão congelada escrita, alguma unicidade como obra acabada, todas passíveis de julgamento e condenação pela Inquisição, quem desejaria suprimir ao máximo esse caráter dramático da dita obra profética de Vieira e apontar-lhe um único sentido inaceitável aos olhos desse Tribunal que operava sob presunção de culpa de seus réus. Isso daria margem ao padre sempre apurar e estender sua defesa, enquanto estava com malária contraída na Amazônia e tuberculose contraída na prisão, contra a sentença derradeira do Tribunal, alegando que o sentido próprio de suas interpretações proféticas ainda não tinha sido propriamente exposto.³³⁸ Além disso, Muhana defenderia que “a carta [*Esperanças de Portugal*] pode ter sido escrita, sobretudo, como um meio político para sustentar a rainha no trono [contra a facção rival do conde de Castelo Melhor] e apoiá-la contra os detratores da Companhia de Jesus; todavia o processo no Santo Ofício obrigou Vieira a justificá-la teologicamente e armar assim seu edifício profético”, para rebater as censuras da Inquisição.³³⁹

Contudo, como a nosso ver bem apontou Luís Filipe Silvério Lima, “a hipótese de Muhana não daria conta por completo da importância da missão e da conversão universal como matéria explicativa do Quinto Império.”³⁴⁰ Este último, como já argumentamos acima, deve ser considerado também em seu vetor geopolítico e imperial efetivo, como parte do projeto de Vieira para o Império português da Restauração, o qual se americanizava naquela época, dada a retração sofrida no Oriente, no contexto de formação do Sistema Mundial. E colocava sobre os ombros tapuias os desígnios providenciais para cumprimento da finalidade do Império português. Com esse mesmo viés, Jacqueline Hermann compreendeu a construção do projeto imperial-religioso arquitetado pelo messianismo régio do jesuíta, ao sustentar que foi “através do sentido missionário e evangelizador da expansão ultramarina portuguesa que

338 MUHANA, A. **O Processo de Vieira na Inquisição**. Congresso Internacional: “Terceiro Centenário da morte do Padre António Vieira”. Actas, volume I, separata, Braga: Universidade Católica Portuguesa, 1999, pp. 393-395.

339 Idem, pp. 400; 406.

340 LIMA, Luís Filipe Silvério. *Op. cit.*, p. 224.

Vieira concebe o sentido da consumação do Quinto Império.”³⁴¹ Desse modo, como a América passaria a ser o eixo mais dinâmico do Império, também a Amazônia, ou o Estado do Maranhão, deveria assumir outro relevo, mais destacado nesse Império, o qual, ao mesmo tempo, também atualizaria profecias bíblicas, com importantes implicações nas relações internas, com a Coroa, com os indígenas, com a Inquisição, e externas, com os judeus.

Em sua *História do Futuro*,³⁴² Vieira inseria a importância profética do Maranhão em meio à história da Igreja de Roma e apresentava o laço desta última com a história do papel providencial português desde sua fundação, até, sobretudo, sua expansão a partir dos chamados “Descobrimientos”, explicitando em que termos eles teriam implicado ou não no surgimento de um “Novo Mundo”:

Porventura aquela ametade do mundo a que chamaram quarta parte não foi criada juntamente com a Ásia, a África e a Europa? E, contudo, porque a América esteve tanto tempo oculta, é chamada de ‘Mundo Novo’: novo para nós, que somos os sábios; mas para aqueles bárbaros [da América], velho e mui antigo.³⁴³

Embora a visão de história de Vieira estivesse enraizada na *visão profética de mundo*, ela expressava também a crise própria de seu tempo, dividida pelo conflito aberto pelo advento da Quarta Parte, da América, responsável por operar a cesura entre “antigos e modernos” que levaria, gradual e dialeticamente, à passagem da autoridade do passado e da tradição, para a autoridade do novo e da experiência típicas da modernidade.³⁴⁴ Assim, afirmaria Vieira que “não é o tempo, senão a razão, a que dá crédito e autoridade aos escritos, nem se deve perguntar quando se escreveram, senão quão bem.”³⁴⁵ Afinal, perguntava-se o padre, “quantas coisas são hoje exemplos que começaram sem exemplos?”³⁴⁶ Porque

341 HERMANN, Jacqueline. *Op. cit.*, p. 243.

342 Cujo contexto de elaboração remontaria ao tempo do Processo da Inquisição 1663 e 1665, mas cuja publicação só viria a lume em 1718, cf.: MUHANA, Adma. *Op. cit.*, p. 401.

343 VIEIRA, Padre Antônio, S.J. **História do Futuro**. Obra completa do Padre Antônio Vieira: tomo I epistolografia. Direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate; versão e anotação dos textos latinos José Carlos Lopes de Miranda. São Paulo: Edições Loyola, 2014, vol. I, p. 167.

344 A respeito desse processo histórico que foi chamado de “crise da consciência europeia”, pela historiografia europeia desde, pelo menos o Entreguerras e no qual a Expansão Marítima e Comercial Europeia e sua interação com o Mundo Colonial teriam exercido um papel protagonista, ver os importantes escritos de: DIAS, José Sebastião da Silva. **Os descobrimientos e a problemática cultural do século XVI**. Lisboa: Editorial Presença, 1982. MARAVALL, José Antonio. **Antiguos y Modernos: visión de la Historia e idea de progreso hasta el Renacimiento**. Madri: Alianza Editorial, 1998. HAZARD, Paul. **A Crise da Consciência Europeia: 1680-1715**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2015. VALÉRY, Paul. **La crise de l’Esprit : Première lettre**. Chicoutimi : Université du Québec, 2005 [1919].

345 VIEIRA, Padre Antônio. S. J. *Op. cit.*, p. 158.

346 Ibidem.

desconhecida aos antigos, a Quarta Parte redundaria em um novo papel dado aos modernos desvelar. Qual seja, o significado profético-histórico desse tempo e, no entender de Vieira, da missão protagonista dos Impérios ibéricos,³⁴⁷ sobretudo, do Império português e de seus intérpretes modernos nesse processo escatológico. Como antigos, Lactâncio desconhecia a esfericidade da Terra, Santo Agostinho desconhecia a inexistência dos antípodas e Plínio desconhecia a falsidade da ideia de haver uma Zona Tórrida. Todos por falta de conhecimento da geografia terrestre descortinada pelos portugueses.³⁴⁸

Interpretando a profecia do Salmo 67, o qual tratava da conversão dos reinos e terra do Oriente, segundo a interpretação de comentadores modernos, expunha a ordem geográfica da conversão de toda a Terra ao Cristianismo latino: “A fé e o conhecimento de Deus primeiro havia de vir às terras mais ocidentais, que são estas que habitamos [cá na Europa], e depois havia de passar às do Oriente, que são aquelas que descobrimos, conquistamos, alumiamos com a luz do Evangelho”.³⁴⁹ Para Vieira, a conversão universal marcharia do Ocidente para o Oriente. E, como sugeriria o Salmo 64, na interpretação de modernos coligidos pelo inaciano, era chegado o tempo da nova conversão das Índias. “Para isto”, comentava Vieira, “era necessário que o bravíssimo e indômito oceano se sujeitasse aos homens e se deixasse arar de seus lenhos”,³⁵⁰ de modo que “os interesses temporais, que trazem as naus da Índia” pudessem ser trocados “por estes espirituais que levam, quando vêm carregadas dos aromas e espécies aromáticas daquelas partes.”³⁵¹ As especiarias asiáticas dariam combustível à catequese missionária; porém, para Vieira, esta última seria o motor da expansão do Império português que traria as primeiras:

Pelo fruto espiritual que vão fazer os missionários, vêm de lá os frutos temporais com que Portugal se enriquece e, se vão faltando os segundos, é porque também vão faltando os primeiros, de que eles nascem. Mas que frutos são estes? ‘A canela, a canafistola, o sândalo, o beijoim, as áquilas, os calambucos, e todo o outro gênero de espécies odoríferas e aromáticas.’³⁵²

347 Mesmo no tempo de Vieira, esse papel providencial também era arrogado por outros impérios, como notamos em uma referência de sua obra: PUENTE, Juan de la. **Tomo Primero de la conveniencia de las dos Monarquías Católicas, la de la Iglesia Romana y la del Imperio Español, y defensa de la Precedencia de los Reyes Católicos de España a todos los Reyes del Mundo**. Madri: Imprenta Real, 1612.

348 Idem, pp. 180-184.

349 Idem, p. 186.

350 Idem, p. 187.

351 Idem, p. 188.

352 Ibidem.

Ainda interpretando os Cânticos, aliando Missão e Expansão da Igreja e do Império no Oriente, pelas especiarias, o jesuíta apresentaria o ímã material da primeira e das dilatações espirituais e temporais que ele também atrairia no Ocidente,

De maneira que os frutos novos que a Igreja por meio do cheiro dessas mandrágoras medicinais e odoríferas, juntou aos velhos e antigos [orientais], são os do Peru, do México, do Brasil e do Chile, das Malucas e do Ceilão: uns nas portas do Oriente, e outros nas do Ocidente (...). Parece que estavam esquecidos, mas não estavam senão guardados para este tempo.³⁵³

Na argumentação do padre Vieira, portanto, as especiarias e as minas seriam motores usados pela Providência para que o interesse econômico expandisse a fé católica pelo mundo da gentildade na tarefa e no desígnio português da conversão universal dos gentios.³⁵⁴ A partir de uma interpretação de Isaías, a mesma China já daria sinais de sua conversão no tempo de Vieira, como o teria feito Francisco de Xavier ao levar o Evangelho ao Japão.³⁵⁵ Era chegado o tempo da conversão das Índias Ocidentais, iniciado nas Antilhas por Colombo, a pomba que anunciaria as águas do batismo vindas das nuvens missionárias na leitura do padre.³⁵⁶ Como a figura bíblica da colomba pascal, todos os que navegassem às Índias seriam responsáveis por anunciar as águas do batismo e participar, assim, da conversão de toda a Terra. Partindo do tempo do Infante Henrique, o padre faz uma incursão sobre a história da conversão das “ilhas próximas”. Primeiro, ele narrou a história da catequese das desertas (como a Madeira, as Terceiras e os Açores), depois a das ilhas habitadas (como as Canárias e Cabo Verde), até chegar a narrar a conversão das “ilhas do longe” (como o Ceilão, as Maldivas, Socotorá, Java, Molucas etc.), para finalmente terminar na interpretação da história da conversão da “terra firme”.

Nessa última região da “terra firme”, Vieira associaria com muito cuidado sua interpretação profética do capítulo 18 de Isaías. A profecia desse profeta hebreu envolvia “címbalos de asas”, “embarcações de papiro” e “gente terrível e sem pelos”,³⁵⁷ o que intrigava

353 Idem, p. 189.

354 Idem, p. 190.

355 Idem, pp. 187; 191.

356 Idem, p. 193

357 Aqui a transcrição completa da profecia interpretada por Vieira: “Ai da terra que ensombreira com as suas asas, que está além dos rios da Etiópia. Que envia embaixadores por mar em navios de junco sobre as águas, dizendo: Ide, mensageiros velozes, a um povo de elevada estatura e de pele lisa; a um povo terrível desde o seu princípio; a uma nação forte e esmagadora, cuja terra os rios dividem. Vós, todos os habitantes do mundo, e vós os moradores da terra, quando se arvorar a bandeira nos montes, o vereis; e quando se tocar a trombeta, o

sobremaneira os comentadores antigos, que entendiam ser possível interpretá-la somente quando fossem descobertos os antípodas. Ao passo que os comentadores modernos da profecia estavam em consenso sobre se tratar de uma profecia a respeito da conversão da gentilidade, mas discordavam quanto à sua localização. “José de Acosta, tão versado nas Escrituras como na geografia e na história das Índias Ocidentais”³⁵⁸ e outros comentadores modernos, por estar “além da Etiópia” e ser “terra depois da qual não há outra” referendaram que a localização dessa terra da profecia seria o continente americano. Mas onde? A interpretação profética do capítulo 18 de Isaías, dada pelo padre Vieira, quem presumia ter a certeza de sua localização mais específica devido aos sinais individuantes na profecia: “gentes sem pelos e terríveis”, a seu ver, referiam-se aos índios antropófagos da América portuguesa. Contudo, essa localização seria ainda mais particular:

Mas porque assinala [Isaías] muito mais miudamente outros sinais mais particulares que não convêm a toda gente e terra do Brasil, é outra vez necessário que nós também declaremos a província e gente em que eles todos se verifiquem. E esta gente e esta província mostraremos agora que é, como toda a propriedade, a província a que vulgarmente chamamos de Maranhão.³⁵⁹

O profeta hebraico tratava, então, dos povos indígenas da Amazônia? Em sua exegese, Vieira colaria cada versículo obscuro da profecia aos naturais e à geografia do Maranhão e Grão-Pará. A “gente a quem os rios lhes roubam a sua terra”³⁶⁰ seriam os “Nheengãbas, guaianás, mamaianás e outras antigamente populosíssimas gentes”, pois viveriam em palafitas, “casas levantadas por esteios, a que chamam ‘joraus’, uma vez que o rio Amazonas afogava e alagava suas terras.”³⁶¹ A “gente arrancada e despedaçada”³⁶² de sua origem, espalhada em várias localidades seriam os tupinambás de Pernambuco, quem dadas as repetidas escaramuças com os portugueses, adentraram os sertões até o Maranhão. A gente

ouvireis. Porque assim me disse o Senhor: Estarei quieto, olhando desde a minha morada, como o ardor do sol resplandecente depois da chuva, como a nuvem do orvalho no calor da sega. Porque antes da sega, quando já o fruto está perfeito e, passada a flor, as uvas verdes amadurecerem, então, com foice podará os sarmentos e tirará os ramos e os lançará fora. Serão deixados juntos às aves dos montes e aos animais da terra; e sobre eles veranearão as aves de rapina, e todos os animais da terra invernarão sobre eles. Naquele tempo trará um presente ao Senhor dos Exércitos um povo de elevada estatura e de pele lisa, e um povo terrível desde o seu princípio; uma nação forte e esmagadora, cuja terra os rios dividem; ao lugar do nome do Senhor dos Exércitos, ao monte Sião.” (Isaías 18:1-7).

358 VIEIRA, Padre Antônio. S. J. *Op. cit.*, p. 197

359 Idem, p. 199.

360 Ibidem.

361 Idem, p. 200.

362 Idem, pp. 200-202.

que transita em “cascos de árvores sobre as águas” se referia aos nativos de toda a região que navegavam pelos igarapés com seus igarás, canoas de casco de árvore, as quais se tornavam embarcações com “asas” e “címbalos” (sinos), tornavam-se, portanto, maracatins, vasos de guerra em cuja proa iam maracás, chocalhos adornados de penas de aves guarás, assim como o resto dessa nau de guerra o seria adornada. “Navios que iam ao mar”, pois que Pará significava “mar” nas línguas tapuias e Maranhão a mesma coisa em língua portuguesa e castelhana: imenso mar.³⁶³ Além disso, a “gente da linha da linha” seriam os maranhões, segundo Vieira, pois, “além da Etiópia, ficam pontual e perpendicularmente bem debaixo da linha equinocial, que é propriedade por todos os títulos admirável.”³⁶⁴ Uma “gente que está esperando, esperando”, seriam também os índios da Amazônia, uma vez que, para o missionário, “entre todas as gentes do Brasil, os maranhões foram os últimos a quem chegaram as novas do Evangelho e o conhecimento do verdadeiro Deus, esperando por este bem, que tanto tardou a todos os americanos, mais do que a eles.”³⁶⁵ Em 1500, como argumentava o jesuíta, Cabral arribou à Bahia e, somente em 1615, Alexandre Moura arribava ao Maranhão. Para um exegeta e moderno comentador de profecias usado por Vieira em sua interpretação, o Frei Juan de la Puente, o desconhecimento geográfico dos antigos intérpretes das profecias os impedia de compreender o devido sentido delas.³⁶⁶

A conversão das gentilidades e dos judeus, anunciada no capítulo vinte de Abdias e interpretada por Vieira como tratando da origem judaica dos portugueses e da finalidade das conquistas de Portugal, era assim associada por ele, na *História do Futuro*, com a transmigração das dez tribos de Israel à Península Ibérica, no contexto da invasão de Nabucodonosor. Uma transmigração terminada pela conversão dessas tribos ao cristianismo, pelo apóstolo Thiago.³⁶⁷ Como povo escolhido e remido de Deus, seriam os portugueses os “cavaleiros a quem Cristo abriu o primeiro caminho pelo mar”. Citando as Décadas de João de Barros, justo quando se referia ao Infante Henrique, o Navegador, Vieira considerava que “a empresa desta cavalaria havia de ser a conversão das almas”, tanto que o Infante seria “administrador e governador da Ordem da Cavalaria de Cristo”.³⁶⁸ Essa mesma lógica, do

363 Ibidem.

364 Idem, p. 204.

365 Idem, pp. 204-205.

366 Como citaria Vieira: “La falta de geografía y de otras artes liberales es causa que los teólogos non atinen con el sentido de la divina Escritura.” In: PUENTE, Juan de la. *Op. cit.*, p. 31.

367 VIEIRA, Padre Antônio. S. J. *Op. cit.*, pp. 205-208.

368 Idem, pp.208-209.

Moçambique à Índia, seria seguida em África e em Ásia pelo missionário jesuíta Francisco Xavier, santificado já no tempo de Vieira, o que procurava realçar a importância e a centralidade da aliança entre a Coroa portuguesa e a Companhia de Jesus nesse processo de conversão universal.³⁶⁹ Deveria então caber a alguém dessa ordem religiosa, braço da Igreja da Coroa no ultramar, terminar o trabalho de conversão da América portuguesa no Estado do Maranhão e Grão Pará, trabalho catequético iniciado no Estado do Brasil por Manoel da Nóbrega e José de Anchieta.

Todavia, nada desse sentido histórico bíblico da importância da Missão da Companhia de Jesus no Império português, escolhido pela Providência para a conversão universal, estaria claro aos antigos profetas e seus intérpretes até o tempo de Vieira, segundo ele. Por isso, o padre parecia exultar em seu escrito, já que “tão felizmente triunfa Cristo pela voz e espada dos portugueses com o pé direito no mar e o livro na mão direita”, de modo a articular a conquista militar à conquista espiritual na efetivação do Quinto Império.³⁷⁰ Como a consecução da Lua em torno da Terra seria a conversão da Amazônia no Império português, então gravitando em torno de Portugal e de Lisboa: um retorno ao princípio bíblico, o início que abriria o fim com a volta do príncipe messiás, a efetivação e o cumprimento do Quinto Império na conversão universal ali findada – por ser a maior, a última, a mais complexa a daquela Babel, maior do que o Mediterrâneo. Haveria, então, por outro lado, um sentido providencial último nessa ocultação tanto da América, como dos Brasis, assim como da Amazônia, dos profetas e seus intérpretes, até a época da revelação final que Vieira acreditava acontecer em seu tempo. Mais do que somente sua defesa contra a Inquisição, essa era uma defesa que se fazia no e para o teatro do mundo de seu destino último, traçado para Portugal e revelado ali por Vieira.³⁷¹ Conforme o mesmo padre alinhavava o mistério do motivo de não ter sucedido antes tamanha revelação:

Só por nova revelação e luz sobrenatural podiam conhecer os autores daquele tempo o que nós tão fácil e naturalmente conhecemos hoje. Mas essa revelação e esta luz, posto que fossem varões santíssimos e tão favorecidos de Deus, não quis o mesmo Deus que eles então a tivessem, porque era disposição mui assentada de sua providência que estas coisas se não

369 Idem, pp. 209-214

370 Idem, p. 214.

371 “Este mundo é um teatro, os homens, as figuras que nele representam, e a história verdadeira de seus sucessos, uma comédia de Deus, traçada e disposta maravilhosamente pelas idades da Sua providência.” In: Idem, p. 152.

soubessem e estivessem ocultas até àqueles tempos medidos e taxados por ela, e que tinha decretado se soubessem e descobrissem.³⁷²

Seria esse um benefício negativo da ausência de Deus até ali? Um benefício cuja compreensão, se acertada, sobretudo, para os tapuias do Maranhão, deve ser confrontado e ponderado em relação à ignorância invencível de Deus desses índios em seu processo de conversão. Inclusive, essa talvez seja a necessária chave das profecias que os tornaram e à Amazônia centrais no projeto imperial de Vieira e em sua obra derradeira até sua morte em 1697.

Escrita em latim, a toda comunidade intersacramental judaico-cristã ocidental, ela teria como título *Clavis Prophetarum* ou *Regno Christi in Terris consummato*: “A chave dos profetas”; “O Reino de Cristo consumado na Terra”. Iniciada durante o Processo da Inquisição, o jesuíta se dedicaria a escrevê-la quando finalmente regressava ao Colégio de Salvador da Bahia em 1681, aos setenta e três anos, onde havia iniciado seus estudos de noviço e onde terminaria sua vida, no entanto, sem acabar sua redação. Para Vieira, seus sermões, os quais ele se dedicaria a terminar de editar na afastada Quinta do Tanque, seriam “choupanas” se comparadas aos “altíssimos palácios” que ele arquitetava nesses seus últimos escritos teológico-políticos. Como Maria Ana Travassos Valdez rastreou, morto o padre, o Superior Geral da Companhia de Jesus em Roma, Tirso González, encarregaria o último secretário do padre, Antonio Maria Bonucci, de terminar o quarto livro da obra e enviar-lhe uma cópia. Seu rival político na ordem,³⁷³ Giovanni Antonio Andreoni, catalogaria os pertences de seu antigo preceptor, encerrando-os em uma arca. Essa arca embarcada com destino a Roma, quando passava em escala rotineira pelo porto de Lisboa, foi confiscada por dois oficiais da Inquisição portuguesa. A velha adversária esperava arrancar uma nova condenação de Vieira com base na análise da documentação sequestrada na arca, encarregando um parecer minucioso sobre a ortodoxia de seu teor ao jesuíta Carlo Antonio Casnedi em 1714. O padre Vieira havia conseguido das mãos do papa um Breve que anulou todo o seu processo inquisitorial, além de um salvo-conduto que o tornava inimputável pela Inquisição portuguesa. Ambas graças papais foram concedidas em 1674, após sua longa estadia em Roma. Desde então, o jesuíta havia se libertado do silêncio, do isolamento e da

372 Idem, p. 216.

373 ZERON, Carlos. “Da farsa à tragédia: a guerra de facções que pôs fim às esperanças de Antônio Vieira por um Quinto Império e transformou o modo de atuação dos jesuítas no Brasil”. In: Galdeano, Carla et alii (org.). Bicentenário da Restauração da Companhia de Jesus (1814-2014). São Paulo: Loyola, 2014, pp. 167-198.

privação de participação política em sua ordem religiosa impostos pela condenação do Santo Ofício em 1668. Na *Clavis*, Casnedi reportava em seu parecer que não havia encontrado nada de heterodoxo e demonstraria o contrário, toda a ortodoxia do escrito aos inquisidores. Encontrava, porém, uma imperfeição física: faltava-lhe o quarto e último livro.³⁷⁴ O que havia de tão importante nesse último tratado inacabado? O mais controverso d'*A chave dos profetas* abordava o tema da conversão universal dos gentios e dos judeus, ao ir contra Francisco Suárez, o mais renomado teólogo católico do século XVII, em torno da questão da ignorância invencível de Deus. Principalmente, ao tratar da importância daqueles tapuias da Amazônia na realização do Quinto Império, a um só tempo histórico e profético Reino Consumado de Cristo. Busquemos entender a *Clavis* por esse prisma.

Nos terceiros livro e capítulo da *Clavis*, Vieira chega a uma constatação cheia de implicações teológicas e políticas: o Evangelho não foi pregado em todas as regiões da Terra. “Vastíssimas regiões permaneceram intocadas e inacessíveis aos pés dos evangelizadores, as quais, deixadas em completa ignorância do Evangelho, de modo algum puderam escutar as vozes deste ou ser despertadas das trevas em que jaziam”.³⁷⁵ Não o fora em toda América, em toda África, na Terra Austral, na China e nessas regiões estariam escondidas as Dez Tribos perdidas de Israel. Converter os gentios dessas regiões nas quais o Evangelho não havia sido pregado ainda significaria finalmente encontrar as tribos perdidas. Além disso, permaneciam os povos dessas regiões em ignorância do Deus bíblico. Essa ignorância seria vencível ou invencível? Deus ou os homens seriam responsáveis por dar os instrumentos para a superação dessa ignorância? O que esses dilemas implicariam para essas almas, para o Império português e para a Igreja de Roma?

Nessa altura, no seguinte capítulo, o próprio Vieira pediria licença para “juntar uma historiazinha, vinda das trevas africanas, que creio que não só não será enfadonha para o leitor, mas espantosa de ouvir-se”.³⁷⁶ O padre começaria então a narrar a conversa inesperada que tivera, certa vez, no Colégio da Bahia, com um menino escravizado na região de Angola, de pouco mais de doze anos, batizado com o nome de Bernardo. Questionado por Vieira a respeito do que achava da graça divina tê-lo tornado escravo justo dos jesuítas, para que

374 VALDEZ, Maria Ana Travassos. “Tracking Antonio Vieira’s *Clavis Prophetarum: The St. Bonaventure, Franciscan Institute, Manuscript 28*”. *The Catholic Historical Review*, v. 103, nº 4, Autumn 2017, pp. 663-697.

375 VIEIRA, Padre Antônio, S.J. *A Chave dos Profetas*. Obra completa do Padre Antônio Vieira: tomo III profética. Direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate. São Paulo: Edições Loyola, 2014, v. VI, p.369.

376 Idem, p.416.

tivesse acesso aos preceitos e assim se pudesse salvar, ao passo que se tivesse permanecido em África, haveria de ir para o inferno como seus antepassados. E assim reagiu o menino:

Ficou parado por alguns instantes com as sobrancelhas erguidas e, sem hesitação e bem senhor de si, retorquiu-me: ‘Os meus avós e os meus antepassados não estão no Inferno.’ E, antes que eu lhe perguntasse por quê, respondeu-me: ‘Porque, se eles não conheceram Deus, como é que Deus os poderia mandar para o Inferno? Ou como é que eles poderiam ofender de tal maneira um Deus que não conheciam que merecessem ser atormentados desse modo?’ Espantado com a claríssima resposta e ilação do repentino e negro teólogo, a fim de tomar com outro laço, como fazendo pouco caso e acolhendo com riso o que acabara de dizer-me, retruco-lhe desta forma: ‘Na tua terra e entre aqueles povos, o roubo, os adultérios, homicídios, e outros crimes desta qualidade, porventura são considerados como ações ruins, injustas e contrárias à razão?’ ‘Com certeza’, disse ele, e eu a ele: ‘Então, se os vossos antepassados fossem livres do Inferno porque não conheceram Deus, pelos menos por causa desses graves delitos seriam punidos com toda a justiça com aqueles castigos.’ Com efeito, os ‘brancos’ (é assim que chamam aos portugueses, por causa da cor diferente), se algum mata outro, enforcam-no, suplício este que termina num instante. Ora, morto desta maneira, que perdeu? Pelo menos, a vida, pois é justo que quem tirou a vida a outro, seja também privado dela, para que a compensação seja igual e a pena corresponda à culpa. Todavia, nem a vida do assassinado nem a do assassino haveriam de durar para sempre: logo, como é que o homicida, que não conheceu Deus, como compensação de uma vida mortal e que não haveria de durar para sempre, de que privou outrem, deverá ser castigado por Deus (sendo Ele infinitamente misericordioso), não mediante um suplício temporário e finito, mas com as penas do Inferno, que nunca deverão acabar e durarão eternamente?’ (...) E eu com aquela conversa fui ensinado por um menino ainda não adulto e pouco tempo antes pagão, como se pela própria luz natural da razão fosse conhecida aquela conclusão sobre a qual contendem os mais doutos dos nossos sábios. Mas regressemos a eles.³⁷⁷

Segundo a lógica do menino Bernardo, portanto, se Deus seria infinitamente misericordioso, não poderiam ser condenados os seus antepassados apenas por desconhecê-lo. Caso eles tivessem cometido crimes em suas vidas finitas e mortais, como os brancos enforcados por crimes nessa vida e nesse mundo, seus antepassados de Angola não poderiam pagar por eles, desproporcionalmente, com punições infinitas e eternas no Inferno. O raciocínio teológico do garoto ressoava o mesmo que havia sido corroborado por São Tomás, citado por Vieira: não pode existir pecado mortal, onde não haja conhecimento de Deus. Contudo, iniciava-se assim a disputa com o grande teólogo jesuíta do século XVII, Francisco

377 Idem, pp. 417-418.

Suárez, quem afirmava ser o amor de Deus natural aos homens.³⁷⁸ Ignorar Deus escusaria e o amor de Deus seria natural – como naturais seriam a lei natural e o lume da razão a partir da qual aquela seria inscrita por Deus nos corações e mentes da humanidade? Assim, Suárez negava a invencível ignorância de Deus. Leitura contra a qual Vieira começaria a tecer suas contrarrazões: “uma vez que já se trata de uma questão de fato, temos apenas a necessidade de testemunhas, e não de filósofos e doutores; todavia, para prová-la, aduzirei tais testemunhas que são, não só intérpretes oculares, mas os mais sábios entre os sábios”.³⁷⁹

Vieira defenderia haver uma ignorância invencível de Deus entre os tapuias do Maranhão, pois a rudeza de sua inteligência, que violava a lei natural, era consequência da corrupção de sua primeira natureza, pela sua segunda natureza: a de seus maus costumes, os quais só seriam suprimidos, de modo a restituir-lhes o lume da razão e a compreensão da lei natural,³⁸⁰ por meio da tutela missionária e do uso instrumental da violência,³⁸¹ sempre e quando fosse insuficiente apenas a pregação. Em reforço de sua moderna lógica da experiência concreta, por sobre a razão abstrata, esgrimiria uma vez que “esta matéria não se aprende pelo estudo ou pelo raciocínio, mas se fica a conhecer pela prática e experiência, como que palpada pelas mãos e observada pelos olhos”.³⁸² Por isso, ao lado dos seus nove anos de missionário na Amazônia, Vieira evocaria ainda as experiências oculares de três homens que considerava tão doutos, quanto cientes da realidade americana, a ponto de chamá-los de “oráculos”: José de Acosta, Juan Solórzano Pereira e Alonso de la Peña Montenegro, bispo de Quito. Todos esses agentes do processo de colonização partilhavam a experiência com uma terceira categoria de pagãos ou gentios evocada por Acosta no próêmio *De procuranda indorum salute*, também sintetizada pela fórmula anterior de Pero de Magalhães Gandavo: gente sem lei, sem fé, nem rei.³⁸³ Ou ainda, simplesmente, “bárbaros” no termo usado por Vieira. Assim, contra a visão abstrata de teólogos de universidades europeias que

378 Uma disputa secundada com o padre Granada, quem também negava a ignorância invencível de Deus, como Suárez: Idem, p. 416-420.

379 Idem, p. 418.

380 Idem, p. 420.

381 Repetindo a mesma lógica inscrita na interpretação do versículo apropriado por Anchieta, “força-os entrar”: “Em tal grau se obscureceu, ou melhor, extinguiu nestes povos todo o lume da razão, e se corrompeu e emudeceu toda a aparência de humanidade, sob aquela só superfície, por assim dizer, não effgie, mas máscara de homem. Motivo pelo qual não me parece totalmente condenável a opinião dos que disseram que esses bárbaros de terceira e ínfima categoria por vezes poderiam e deveriam ser tratados a ferro e a chicote, para primeiro aprenderem a ser homens e depois acolherem a luz do Evangelho a eles pregada”. Idem, p. 425.

382 Ibidem.

383 GANDAVO, Pero de Magalhães. **História da província Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004 [1576].

nunca haviam tido experiência colonial americana, o jesuíta esgrimia a sua fé algo exagerada no sentido da visão, embora nova em seu tempo:

Vivem na Europa e escrevem a partir da Europa. Lembrem-se quão grande diferença se crê ou avalia o que entra pelos ouvidos e o que se coloca diante dos olhos que não enganam! Oh como é importante que alguém muito sábio decida, discorrendo de longe sobre coisas distantes, se outro menos douto vai vendo de perto e cara a cara as coisas tais como elas são! Oxalá que de entre os mestres doutíssimos na Europa, que nos seus livros para o bárbaro ignorante tão facilmente prometem um pregador que deve ser enviado por Deus, oxalá que eles mesmos sejam enviados! Certamente que é mais fácil enviarem-se para pregar varões sapientíssimos, piedosos e que professam a perfeição, do que reduzir-se à fé o bárbaro e infiel. Por conseguinte, venham e, tendo agora a experiência como juiz, ficará assente se nos pretendem ensinar de outra forma ou assentir à nossa opinião. Portanto, convém que assintais, ó mais ilustres dos teólogos, que entre os nossos olhos existe um abismo, e maior que o próprio Oceano, que entre nós se interpõe.³⁸⁴

Esse mesmo abismo, maior do que o Atlântico, entre os olhos da Europa e os olhos na América, havia sido transposto em duas ocasiões missionárias, segundo o entendimento de Vieira. No quinto capítulo do terceiro livro da *Clavis*, ao especular se Deus teria oferecido todos os meios de salvação à humanidade, Vieira retomava a tópica da pregação de São Tomé aos índios do Brasil, expulso à Índia por pregar contra a poligamia, com indício de sua passagem em um penedo no litoral da Bahia do qual partiu sem embarcação alguma, como haveria chegado. Entre essa primeira e a segunda, iniciada pelos ibéricos a partir do século XV, transcorreram-se 1500 anos – mais de 1600 no caso dos tapuias da Amazônia. Do que se seguiria que, sem o lume da razão natural nem a doutrina continuada dos pregadores (ambos instrumentos de Deus para a salvação, segundo o jesuíta), esses indígenas se esqueceram do que haviam ouvido. Como então sair desse impasse teológico, de fundas implicações políticas? A saída de Vieira seria o chamado benefício negativo, ou as vantagens da ausência direta da Providência à gentildade da Amazônia: “Deus lhes providenciou, mas providenciou não providenciando”,³⁸⁵ pois se o fizesse, com quaisquer dos dois instrumentos dados por Deus para a salvação (o lume da razão e a missionação), os tapuias cairiam em pecado mortal e seriam condenados ao Inferno. Portanto, diante desses benefícios negativos,³⁸⁶ se os tapuias

384 Idem, p. 432.

385 Idem, p. 445.

386 Essa argumentação teológica fora usada em 1690, por Sórora Juana Inés de la Cruz, na carta Atenagórica, em uma polêmica com o Sermão do Mandato de 1650, do mesmo padre Vieira, pregado em torno de qual seria a maior fineza do amor de Cristo. Ver: DE LA CRUZ, Sor Juana Inés. **Carta Atenagórica**. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2004, pp.36-66. Não sabemos se Vieira leu esse escrito de sua crítica intelectual novohispana,

não poderiam ser condenados por sua invencível ignorância, no entanto, era necessário, então, para Vieira, um quarto e novo lugar reservado a eles depois de mortos, pois não podiam ascender aos Céus, uma vez que não tinham sido batizados, nem para o Limbo, pois ele não é lugar de pena, como não seria para as crianças e animais, nem para o Purgatório, pois de lá não poderiam ser regatados ou condenados pela graça que desconheciam.³⁸⁷

Entre a espera da ação divina, pela intervenção do milagre³⁸⁸ do retorno de um messias rei português após o ataque final do Anticristo, e a necessidade da ação humana, pela missionação, que deveria promover a conversão de todos os povos da Terra ao catolicismo tridentino, segundo o jesuíta do rei, primeiro dos gentios, conforme o profeta Henoch, depois os judeus, conforme Elias, para só então se consumir o Reino de Cristo na Terra com o Quinto e último Império, português para o padre que terminara seus dias, defendendo a arquitetura de seu projeto teológico, político e geopolítico para a Monarquia portuguesa e seu maior instrumento, orientação divina e braço direito, a Missão encarnada, sobretudo, pela Companhia de Jesus. E a alavanca que catapultaria esse processo deveria ser a conversão dos tapuias da Amazônia.

As Esperanças de Portugal deram origem à obra profética de Vieira e ao uso de seu conceito de Quinto Império, identificado pelo jesuíta como sendo o Império português da Restauração.³⁸⁹ A aparentemente misteriosa ausência do Maranhão na obra profética nascida durante sua missão na região não pode ser reduzida somente ao desejo de intervenção nos

embora a conhecesse como mencionou em suas cartas (cf. **CARTA 24/06/1682**). A respeito da teia dessa polêmica de circulação atlântica dos escritos de ambos autores, luso e hispano-americanos, ver a referência de Veronica Fernandes, quem aposta como hipótese que, mais do que uma leitura de um sobre os escritos do outro letrado, teria havido leituras em comum de ambos, Vieira e de la Cruz – muito provavelmente de Nicolau de Cusa, citado por ambos quando trataram da chamada ignorância invencível. Ver: FERNANDES, Veronica. **Benefícios negativos da autoria feminina: as polêmicas obras de Sor Juana Inés de la Cruz sobre o papel da mulher no Século de Ouro da Nova Espanha**. Dissertação (mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022, pp. 64; 189.

387 Idem, p. 435

388 Acerca da definição de milagre que o próprio Vieira adota e cita de Santo Agostinho: “Chamo de milagre tudo quanto surge de dificultoso ou insólito ultrapassando a expectativa ou a capacidade de compreensão de quem se espanta; neste gênero de coisas, nada é mais a propósito para a população e os homens totalmente sandeus do que aquilo que é transmitido pelos sentidos.” In: Idem, p. 454.

389 Entre os outros vistos, Vieira dirá ainda que a carta teria um “papel de consolo” à rainha viúva. Ver: VIEIRA, Padre Antônio, S.J. **CARTA 30/04/1686, ao Padre Giacomo Iquazafigo, Provincial da Andaluzia**. In: **Cartas e Papéis Vários**. Obra completa do Padre Antônio Vieira: tomo I epistolografia. Direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate; versão e anotação dos textos latinos José Carlos Lopes de Miranda. São Paulo: Edições Loyola, 2014, vol. V, p. 70.

assuntos europeus, envolvendo fosse a correlação de forças da corte portuguesa contra a Inquisição e os demais adversários da rainha regente ou, fosse fora de Portugal, em favor do diálogo com os judeus e da repatriação dos seus capitais. Para compreendermos o relevo profético e político da Amazônia e dos tapuias, amadurecidos anos depois, mas presentes nessa carta precursora, precisamos alargar o nosso olhar para uma escala maior de interesses, atlântica, como também o fazia Vieira, para além dos tratados especulativos e das cartas que a fortuna crítica tradicionalmente tem associado à análise desse Quinto Império vieiriano.³⁹⁰ Se seus atores concretos mudaram ao longo dos anos, os papéis políticos designados a cada grupo social permaneciam os mesmos na arquitetura profética de seu projeto imperial – o qual ele julgava ser o projeto do mesmo Deus aparecido em Ourique.

Assim, será preciso compreender que as Cartas da Missão devem também elas ser vistas em sua dimensão retórico-profético-política,³⁹¹ considerando-as como êmulos das epístolas paulinas em sua tarefa de *conversão dos gentios e dos judeus*, logo, vendo-as em seu propósito de conversão universal à Cristandade. Desse modo, as cartas da missão, como as *Esperanças de Portugal*, foram todas escritas para instaurar o Reino Consumado de Cristo, ou o Quinto Império, português, projetado por Vieira conforme o fim dos tempos que se lhe seguiria nos termos bíblicos. Portanto, é necessária uma interpretação que leve em conta e articule forma e conteúdo dos escritos profético-missionários do padre Vieira nascidos no

390 Quer dizer, como as *Esperanças de Portugal* e a Carta ao padre Giacomo Iquazafigo, provincial da Andaluzia, a quem em 1686 o padre fazia um balanço do que continuava a sustentar naquele tempo como seu projeto imperial-profético. Essa última, como lemos Vieira transformar, ao fim de sua vida, seu Joanismo assertivo, para um messianismo régio genérico na **CARTA 30/04/1686, ao Padre Giacomo Iquazafigo, Provincial da Andaluzia**: “Um príncipe de Portugal já defunto.” In: VIEIRA, Padre Antônio, S.J. *Cartas e Papéis Vários*. Obra completa do Padre Antônio Vieira: tomo I epistolografia. Direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate; versão e anotação dos textos latinos José Carlos Lopes de Miranda. São Paulo: Edições Loyola, 2014, vol. V, p. 78.

391 Bem como os sermões de Vieira também o foram, segundo a metodologia de análise adotada por Alcir Pécora. Ver: PÉCORA, Alcir. **Teatro do Sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira**. São Paulo: Edusp; Campinas: Ed. Unicamp, 1994. E do mesmo autor: **“Para ler Vieira: as 3 pontas das analogias nos sermões.”** Floema (UESB), Vitória da Conquista - BA, v. 1, n.1, p. 29-36, 2005. Dessa maneira, essa última forma retórica-figural das Epístolas Paulinas, como instrumento da conversão dos gentios e dos judeus talvez explique por qual razão Vieira escolhera escrever uma carta e não um tratado em sua primeira obra profética, a carta *Esperanças de Portugal*, obra seminal de toda aquela que se sucederia após o Maranhão. Ver: AUERBACH, Erich. **Figura**. São Paulo: Ática, 1997, p. 43. Essa aproximação entre o gênero epistolar e a sua função missionário-catequética-profética, embora ainda não associada diretamente à tradição paulina com a qual emulavam as *Esperanças de Portugal*, já havia sido sugerida na seguinte passagem: “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: como escrita humana análoga às divinas escrituras. As cartas cumprem aqui a função de atualizar a missão apostólica e a palavra de Deus.” In: PÉCORA, Alcir. **“Cartas à Segunda Escolástica”**. São Paulo: Artepensamento/IMS, 1999, p. 1.

Maranhão, porque, como escrevera Paulo em sua Segunda Epístola aos Coríntios: “a letra mata e o Espírito vivifica.”³⁹² Assim procede a justa interpretação.

Em síntese, como analisado nesse capítulo, a carta *Esperanças de Portugal* apresentava quatro camadas articuladas na realização do projeto imperial de Vieira. A saber: 1) transformar o sebastianismo em joanismo; 2) repatriar os capitais judaicos no contexto de ascensão da Inglaterra; 3) apresentar o Quinto Império de Bandarra e do rabino Menassés como o Império português da Restauração; 4) expor a carta *Esperanças de Portugal*, como as demais cartas da missão, êmulos das epístolas paulinas em sua função de promover a *conversão universal* e, assim, consumir o Reino de Cristo na Terra pelos portugueses.

Este último ponto em itálico, o fio vermelho que explicava por qual razão a conversão indígena esteve associada ao cumprimento do Quinto Império mesmo quando o assunto em destaque fosse a conversão dos judeus. Essa tarefa missionária da conversão dos gentios, sobretudo, dos indígenas da Amazônia seria indispensável para Vieira desde a carta ao bispo do Japão de 29 de abril 1659, mas também até a História do Futuro, como mais tarde na Chave dos Profetas, pois entre os gentios da Terra estavam as Dez tribos perdidas de Israel. Como outrora o rabino Menassés havia asseverado a todos os judeus da nação em Amsterdã: uma dessas tribos tinha sido de fato encontrada na floresta amazônica. Essa mesma Babel tapuia na qual Vieira buscou transformar as *Esperanças de Israel* nas *Esperanças de Portugal*. O jesuíta percebia o tempo como profecia a ser realizada pela ação humana. Esse tempo tido como *kairós* era a ocasião para a Coroa portuguesa e para a Companhia de Jesus realizar a Missão dada a Portugal em Ourique que então se descortinava e unia todas as partes do Quinto Império português ainda por se realizar. A conversão tapuia era condição da conversão final dos judeus, com a qual se encerraria a conversão universal paulina.

Como nas Epístolas, o teor das cartas missionárias de Vieira se associava, portanto, à conversão dos gentios. Naquela altura da marcha da Missão na Amazônia isso significava, sobretudo, converter os tapuias da ilha de Marajó e da serra de Ibiapaba, conquistas espirituais que possuíam ainda inegáveis dimensões neste mundo. Elas detinham relevância geopolítica e incontornável protagonismo de interesses indígenas, como veremos a seguir.

392 “Foi ele quem nos tornou aptos para sermos ministros de uma Aliança nova, não da letra e sim do Espírito, pois a letra mata, mas o Espírito comunica a vida.” BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2016, p. 2019. Quando tratava da maneira como se deve resolver ambiguidades em textos tomados em sentido figurado, esse preciso versículo usou Santo Agostinho em seu conhecido manual de iniciação à hermenêutica bíblica, o qual é bem provável que um seminário como o jesuíta do Colégio da Bahia tenha usado para formar seus estudantes, como um dia foi o noviço Antônio Vieira. Ver: AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. **A doutrina cristã**. Trad. da Irmã Nair de Assis Oliveira, Coleção Patrística v. 17. São Paulo: Paulus, 2002, p. 159.

6. Da pacificação à epifania

As conversões de Marajó e Ibiapaba: conquistas portuguesas?

As cartas de relação aos provinciais da Companhia Jesus e à Coroa talvez sejam as mais paulinas daquelas produzidas na missão maranhense de Vieira. Isso era ainda mais evidente quando o missionário jesuíta reportava aos seus superiores os progressos que a conquista espiritual fazia em sua Missão:

Dou conta a Vossa Majestade do estado em que ficam estas Missões e dos progressos com que por meio delas se vai adiantando a Fé e Cristandade destas conquistas, em que se verá quão universal é a providência com que Deus assiste ao feliz reinado de V. M. em toda a monarquia, pois no mesmo tempo em que do reino se estão escrevendo vitórias milagrosas às conquistas, escrevemos das conquistas ao reino também vitórias, que com igual e maior razão se podem chamar milagres. Lá vence Deus com sangue, com ruínas, com lágrimas e com dor da Cristandade; cá vence sem sangue, sem guerra, e ainda sem despesas, e em lugar de dor e lágrimas dos vencidos (que também em parte toca aos vencedores), com alegria, com aplauso e com triunfo de todos e da mesma Igreja, que quanto se sente diminuir e atenuar no sangue que derrama em Europa, tanto vai engrossando e crescendo nos povos, nas nações e províncias que ganha e adquire na América.

Trabalharam este ano nas Missões desta conquista 24 religiosos da Companhia de Jesus, os quinze deles sacerdotes divididos em quatro colônias principais do Ceará, do Maranhão, do Pará e do rio das Amazonas. Nestas quatro colônias, que se estendem por mais de 400 léguas de costa, tem a Companhia dez residências, que são como cabeças de cristandades a elas anexas, a que acodem os missionários de cada uma em contínua roda, segundo a necessidade e disposição que se lhes têm dado.³⁹³

O sucesso da Missão implicava em aumento tanto de fieis para a Igreja de Roma como de súditos para o Império português. Vieira associava esse duplo crescimento de fieis e de súditos ao protagonismo da Companhia, durante os avanços igualmente providenciais da Restauração na Europa. Mas apresentava um contraste notório entre eles: ao passo que, na Europa, a Restauração portuguesa avançava a custo de sangue, ruínas e lágrimas, com diminuição do grêmio da Igreja pelos avanços das “guerras de religião” contra as forças

393 VIEIRA, Padre Antônio, S.J.. **CARTA 11/FEV/1660, ao rei Afonso VI**. Cartas da Missão/Cartas da Prisão. Obra completa do Padre Antônio Vieira: tomo I epistolografia. Direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate; versão e anotação dos textos latinos José Carlos Lopes de Miranda. São Paulo: Edições Loyola, 2014, vol. I, p. 268.

protestantes; na América, os avanços na incorporação católica de indígenas aconteceriam sem sangue, sem guerra e sem despesas. Então, o padre passava a descrever ao rei o estado atual específico da Missão da Amazônia: no rio Amazonas, no Pará, no Maranhão e no Ceará, para, em seguida, pormenorizar os avanços específicos em cada uma dessas missões, em especial, no rio Negro, no rio Tocantins, na ilha de Marajó e na serra de Ibiapaba.

No entanto, essas duas últimas regiões limítrofes do Estado do Maranhão eram aquelas que, em particular, Vieira celebrava ao rei como as grandes realizações no processo de conversão e de conquista que teriam sido feitas pela Companhia na Amazônia:

Assim que, senhor, o Estado do Maranhão até agora estava como sitiado de dois poderosos inimigos, que o tinham cercado e fechado entre os braços de um e outro lado: porque, pela parte do Ceará, o tinham cercado os tobajaras da serra [de Ibiapaba], e, pela parte do cabo do norte [na ilha de Marajó], que são os dois extremos do Estado, os Nheengábas. E, como ambas estas nações tinham comunicação com os holandeses e viviam de seus comércios, já se veem os danos que desta união se podiam temer, que, a juízo de todos os práticos do Estado, não eram menos que a total ruína.

Mas de todo este perigo e temor foi Deus servido livrar aos vassallos de V. M., por meio de dois missionários da Companhia, e com despesa de duas folhas de papel, que foram as que de uma e outra parte abriram caminho à paz e à obediência, com que V. M. tem hoje estas formidáveis nações, não só conquistadas e avassaladas para si, senão inimigas declaradas e juradas dos holandeses, conseguindo Deus por tão poucos homens desarmados, em tão poucos dias, o que tantos governadores em mais de 20 anos, com soldados, com fortalezas, com presídios e com grandes despesas, sempre deixaram em pior estado, para que acabe de entender Portugal, e se persuadam os reais ministros de V. M. que os primeiros e os maiores instrumentos da conservação e aumento desta monarquia são os ministros da pregação e propagação da Fé, para que Deus a instituiu e levantou no mundo.³⁹⁴

Nheengábas de Marajó e Tabajaras de Ibiapaba assim se convertiam, segundo Vieira, graças à Providência que usava a Companhia de Jesus e seus missionários como instrumentos para a realização da finalidade pela qual Portugal teria sido fundado, sem mais despesa que “duas folhas de papel”, a abrir a paz e a obediência dessas nações agora vassaladas.

A ilha de Marajó, como já vimos no tempo da fundação da missão do Estado do Maranhão, havia sido “onde mataram o padre Luiz Figueira”³⁹⁵ e seus companheiros, sobreviventes de um naufrágio, em julho de 1643. João Lúcio de Azevedo chama a atenção para o “opulento comércio” de tabaco, pescado e peixe-boi que havia entre os holandeses, os

394 Idem, pp. 280-281.

395 “Assim como o Santo Xavier, morrendo na ilha de Sanchão abriu as portas da China, esperamos que o sangue inocente de tantos Padres, tão gloriosamente derramado, seja o que desta vez nos deixe também abertas as deste novo mar, e deste novo mundo.” In: *CARTA 22/03/1653, ao Provincial do Brasil, Op. cit.*, p. 114.

Nheengaiabas e aruãs da ilha.³⁹⁶ Essa missão ao Marajó, como todas as demais missões, seria retomada após a aprovação da lei de 1655.³⁹⁷ Nesse ano de chegada do novo governador, André Vidal de Negreiros, Vieira teria sugerido uma entrada para acalmar os ânimos escravistas dos moradores, de modo a promover os remédios espirituais, da salvação, e os temporais, do recrutamento de índios. Os moradores pressionaram para que ela tivesse como destino a ilha de Marajó.³⁹⁸

Em carta de 8 de dezembro de 1655, Vieira reportava ao rei João IV que à ilha “foi outra missão de dois religiosos,” os padres João de Sotomayor e Salvador do Pará, “em companhia de tropas de guerra que a ela se mandaram”.³⁹⁹ Em verdade, então, para Vieira, o “intento de todo este aparato de armas era mais a guerra que a paz, que debaixo dela ofereciam, e mais o cativoiro dos corpos que a salvação das almas dos índios”.⁴⁰⁰ A expedição contava com “cento e dez portugueses, e todos os índios do Maranhão e Pará”.⁴⁰¹ Iam nela os “soldados portugueses e os cabos mais antigos e experimentados que havia em toda aquela conquista”, mas “foram poucos os escravos que se fizeram e quase igual o número dos nossos que os Nheengaiabas feriram e mataram”. A entrada havia sido derrotada e os Nheengaiabas, habitantes das partes ocidentais da ilha, expulsaram os invasores. A presunção de superioridade da tropa seria tamanha que, segundo Vieira, “os portugueses iam mais prevenidos de cadeias e grilhões para os escravos do que de ataduras e o mais necessário para as feridas”.⁴⁰² A solicitação de vingança dessa expedição, por guerra justa, solicitada pelo punho do governador em 9 de dezembro de 1655, foi declinada em resposta do Conselho Ultramarino de 28 de janeiro de 1657. No dia de natal de 1658, já sob o governo de Pedro de Melo, restituído ao seu posto de superior das missões, Vieira enviou dois embaixadores

396 AZEVEDO, João Lúcio de. **Os Jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização. Bosquejo histórico com vários documentos inéditos.** Lisboa: Livraria Editora Tavares Cardoso & Irmão, 1901, pp. 68-69.

397 VIEIRA, Padre Antônio, S.J. **CARTA 12/02/1661.** Obra completa do Padre Antônio Vieira: tomo IV: Escritos sobre os índios. Direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate. São Paulo: Edições Loyola, 2016, v. III, p. 155.

398 VIEIRA, Padre Antônio, S.J.. **CARTA 20/04/1657. Cartas da Missão/Cartas da Prisão.** Obra completa do Padre Antônio Vieira: tomo I epistolografia. Direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate; versão e anotação dos textos latinos José Carlos Lopes de Miranda. São Paulo: Edições Loyola, 2014, vol. I, p. 224.

399 Idem, p. 207.

400 VIEIRA, Padre Antônio, S.J.. **Resposta aos Capítulos que deu contra os religiosos da Companhia o procurador do Maranhão, Jorge Sampaio, capítulo XXV.** Obra completa do Padre Antônio Vieira: tomo IV: Escritos sobre os índios. Direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate. São Paulo: Edições Loyola, 2016, v. III, pp. 210-257.

401 **CARTA 1657.** Ibidem.

402 **Resposta aos Capítulos que deu contra os religiosos da Companhia o procurador do Maranhão, Jorge Sampaio, capítulo XXV.** *Op. cit.*, p. 230.

Nheengaiabas à ilha, conta-nos João Lúcio de Azevedo, “com uma carta de seu punho -‘carta patente a todas as nações dos Nheengaiabas’, diz ele – na qual assegurava serem acabados os cativeiros injustos, e que, daí por diante, nenhum agravo os índios teriam dos portugueses”.⁴⁰³

No entender de Vieira, essa emissão, “sem mais empenho de nossa parte do que uma folha de papel, por ir firmada com o nome de Jesus em um sinete da Companhia”, teria sido a responsável por sujeitar “à fé e à vassalagem de Sua Majestade por meio de sete embaixadores seus”, um embaixador de cada nação, “que são sete na boca do rio das Amazonas, e as mais belicosas da conquista, e que nunca pudemos domar por armas”. Para o jesuíta, esse acontecimento se deveria a que “tanto crédito tem conciliado com os bárbaros a fama e a experiência, de que só os padres da Companhia os defendem das opressões dos portugueses”; além disso, haveria também “a promessa”, supostamente esperada por aquelas nações indígenas, “de que hão de viver debaixo do seu amparo, patrocínio e doutrina.”⁴⁰⁴ No dia de Cinza, pelo fim de fevereiro, portanto, chegavam esses embaixadores ao Colégio jesuíta de Belém.⁴⁰⁵

Foi nesse contexto que Vieira escreveria à rainha regente Luísa de Gusmão uma carta datada pelo padre com o mesmo dia que ele datara a carta *Esperanças de Portugal*: 29 de abril de 1659. Nessa carta à rainha ele assim referiria, articulando os episódios da conversão do Marajó e da missiva profética ao bispo do Japão:

Estas *conquistas espirituais* em que trabalhamos mostram igualmente, senhora, serem obra de Vossa Majestade, pois as acompanha em seus progressos a mesma felicidade, senão que conquista V. M. cidades, e cá nações inteiras. Sete nações são as que este ano se vieram oferecer, por meio [d]estes missionários, à obediência da fé, e à vassalagem de V. M., negras na cor, mas com almas que custaram a Cristo o mesmo preço que as dos muitos brancos.

No meio destas vitórias e desta paz não deixa o inimigo da salvação de nos inquietar ainda, por meio de alguns religiosos, que sempre foram os que

403 AZEVEDO, João Lúcio de. **História de Antônio Vieira**. Prefácio de Pedro Puntoni. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2008, volume I, p. 365. Nessa passagem, João Lúcio, cujo rigor e erudição eram a toda, projeta uma leitura, no mínimo, problemática a respeito dos indígenas: “Como pudessem certificar-se os selvagens de que o papel era autêntico, e dizia realmente aquelas coisas, não se sabe: com pouco se deslumbram as imaginações simples, e acaso bastaria para lhes infundir confiança o mistério dos sinais escritos.” In: AZEVEDO, João Lúcio de. *Op. cit.*, pp. 365-6.

404 VIEIRA, Padre Antônio, S.J.. **CARTA 03/1659**. Cartas da Missão/Cartas da Prisão. Obra completa do Padre Antônio Vieira: tomo I epistolografia. Direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate; versão e anotação dos textos latinos José Carlos Lopes de Miranda. São Paulo: Edições Loyola, 2014, vol. I, p. 253.

405 VIEIRA, Padre Antônio, S.J.. **CARTA 28/11/1660 (CARTA LXXXVI de 1659 para João Lúcio), a Afonso VI**. Cartas da Missão/Cartas da Prisão. Obra completa do Padre Antônio Vieira: tomo I epistolografia. Direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate; versão e anotação dos textos latinos José Carlos Lopes de Miranda. São Paulo: Edições Loyola, 2014, vol. I, p. 274.

mais guerra nos fizeram neste Estado, e agora no-la vão fazer em presença de V. M.. O remédio que tem essa pertinácia, para se cortar de um golpe, aponto em um memorial que apresentará a V.M. o Bispo do Japão. Peço de mercê a V. M. o despacho dele, e espero que V. M. ma fará.⁴⁰⁶

Reforçando o laço entre Companhia e Coroa em sua tarefa missionária, instituído no Estado do Maranhão pela legislação indigenista de 1655 (atacada pelas demais ordens), a ser reforçada pela rainha, Vieira apontaria concretamente, assim, o tema ausente em suas *Esperanças*, em simultâneo à confecção delas: conquistar espiritualmente e temporalmente os gentios da Amazônia era também promover o remédio do Quinto Império proclamado na carta que chegaria à rainha pelo filtro de seu confessor André Fernandes, também jesuíta.

Segundo relato dado por Vieira a Afonso VI, estas teriam sido as razões pelas quais os embaixadores enviados pelos Nheengaíbas teriam aceitado se reaproximar dos portugueses:

‘Depois que vimos em nossas terras o papel do Padre Grande, de que já nos tinha chegado fama que, por amor de nós e da outra gente da nossa pele, se tinha arriscado às ondas do mar alto, e alcançado del-Rei para todos nós coisas boas, posto que não entendemos o que dizia o dito papel, mais que pela relação destes nossos parentes, logo no mesmo ponto lhe demos tão inteiro crédito que, esquecidos totalmente os agravos dos portugueses, nos vimos aqui meter entre suas mãos e nas bocas das suas peças de artilharia; sabendo decerto que debaixo da mão dos padres, de quem já de hoje adiante nos chamamos filhos, não haverá quem nos faça mal.’⁴⁰⁷

Os embaixadores Nheengaíbas teriam se reaproximado dos portugueses pelo esforço do “Padre Grande” junto ao rei de aprovar a legislação de 1655 que os protegeria, na condição de aliados da Coroa portuguesa, dos cativeiros injustos aos quais os moradores os submetiam, caso tomemos por fidedigno o relato interessado do jesuíta. De toda maneira, Vieira e os Nheengaíbas voltariam a se encontrar por ocasião do dia de São João. Assim, em 24 de junho daquele ano, segundo promessa feita pela nação do rio Mapuá (mapuaeses), o jesuíta e aqueles nheengaíbas deveriam voltar a se encontrar com uma Igreja construída e com uma aldeia inteira descida para a beira do rio, para que deixassem assim de viver, segundo o padre, “como animais do mato”. Cinco dias antes do acordado, dezessete canoas Nheengaíbas com mais treze canoas Cambocas, habitantes da mesma ilha que aqueles, chegavam às aldeias do Camutá enquanto “a fortaleza da cidade se pôs secretamente em armas”. Contudo, o padre

406 Idem, CARTA 29/04/1659, à rainha Luísa de Gusmão, p. 254.

407 VIEIRA, Padre Antônio, S.J.. CARTA 28/11/1660 (CARTA LXXXVI de 1659 para João Lúcio), a Afonso VI. Cartas da Missão/Cartas da Prisão. Obra completa do Padre Antônio Vieira: tomo I epistolografia. Direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate; versão e anotação dos textos latinos José Carlos Lopes de Miranda. São Paulo: Edições Loyola, 2014, vol. I, pp. 274-275.

ficaria “mortalmente enfermo” e somente em 16 de agosto partiriam Vieira e escolta de seis portugueses junto do sargento-mor do Camutá em canoas adornadas de penas e sinos como as que Vieira narraria mais tarde em sua interpretação do capítulo 18 do profeta Isaías na *História do Futuro*: “em uma sua grande e bem equipada, empavesada de penas de várias cores, tocando buzinas e levantando pocemas, que são vozes de alegria e aplauso com que gritam todos juntos a espaços, e é a maior demonstração de festa entre eles”.⁴⁰⁸

Após chegarem à ilha de Marajó no quinto dia de viagem, entrando no rio Mapuá, inauguraram com uma missa a igreja feita de palma com as nações já convertidas. Após cinco dias de espera, chegariam as demais nações da ilha para o juramento de fidelidade ao rei, presidido por Vieira, juramento cujas obrigações de vassalos era “obedecer em tudo às ordens de Sua Majestade, e ser sujeitos a suas leis, e ter paz perpétua e inviolável com todos os vassalos do mesmo senhor, sendo amigos de todos os amigos, e inimigos de todos seus inimigos”,⁴⁰⁹ para que continuassem o domínio sobre seus bens, comodidades e privilégios concedidos pela lei de 1655. Somente um principal se teria recusado a prometer aquilo, “chamado Piyé, o mais entendido de todos”, assim dizendo o principal diante de todos os presentes:

‘que as perguntas e as práticas, que o Padre lhes fazia, que as fizesse aos portugueses e não a eles; porque eles sempre foram fieis a el-Rei, e sempre o reconheceram por seu senhor desde o princípio desta conquista, e sempre foram amigos e servidores dos portugueses; e que, se esta amizade e obediência se quebrou e interrompeu, fora por parte dos portugueses, e não pela sua: assim, que os portugueses eram os que agora haviam de fazer ou refazer as suas promessas, pois as tinham quebrado tantas vezes, e não ele e os seus, que sempre as guardaram.’⁴¹⁰

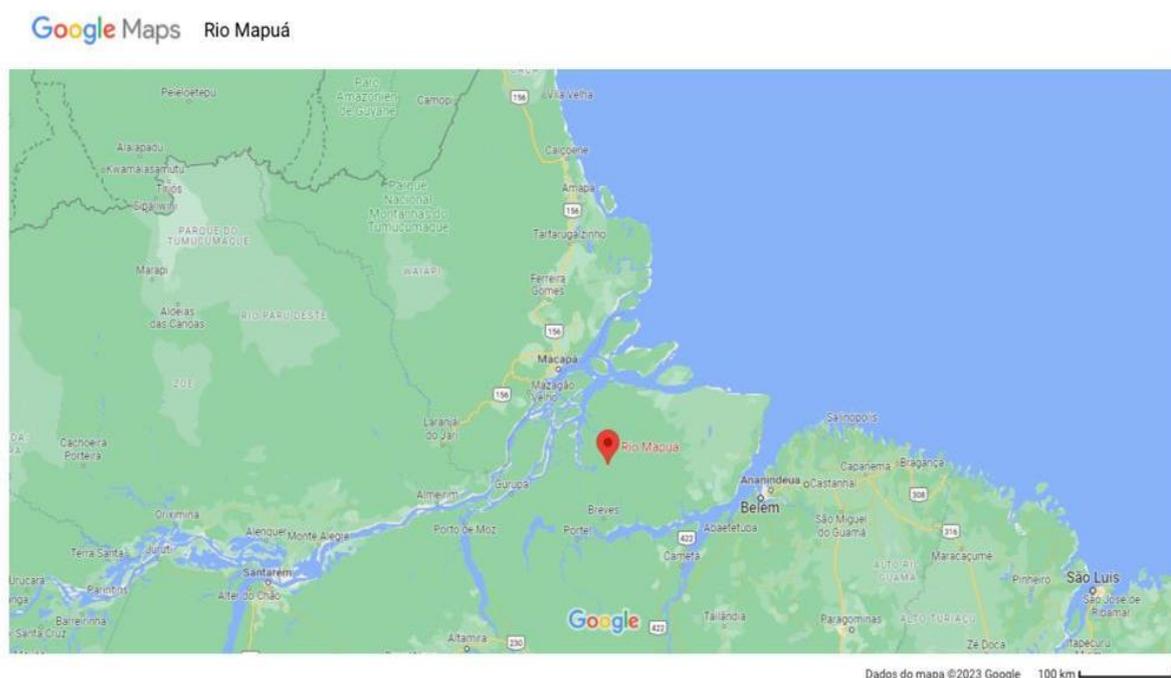
Com isso, o próprio principal fez o juramento e todos de joelhos teriam rezado o *Te Deum laudamus*. Segundo o relato de Vieira, em seguida, todos os presentes rumaram para em uma praça larga, retomando os principais os seus arcos e flechas e as quebrando e lançando ao rio, ao mesmo tempo em que os portugueses iam atirando nele sua munição e disparando para o alto os seus arcabuzes, cumprindo-se, assim, para o missionário, o Salmo 45, versículo 10: “Quebrará o arco e despedaçará as armas”. Com isso, teriam sido incorporadas as sete nações Nheengáibas: Mamaianás, Aruãs, Anajás, dentro da qual estavam

408 Ibidem.

409 Idem, p. 277.

410 Idem, p. 278.

os Mapuás, Paucacás, Guajarás, Pixipixis e outras, como os tucujus de terra firme que ali também estiveram. Vieira contabilizaria 100 mil almas a mais ao Estado do Maranhão. A incorporação da ilha ao Império português, na foz do rio Amazonas e próxima a Belém do Pará servia de controle de acesso português à bacia hidrográfica e à integração mercantil dessa região. Com essa relevância geoestratégica também em mente, arremataria Vieira ao rei “os que consideram a felicidade desta empresa não só com os olhos no Céu, senão também na terra, têm por certo que neste dia se acabou de conquistar o Estado do Maranhão,” e assim justificava com sua razão de Estado católica, “porque com os Nheengaíbas por vassalos e por amigos fica o Pará seguro e impenetrável a todo o poder estranho.”⁴¹¹



Localização do Rio Mapuá, na ilha de Marajó, onde se deu a missão de Vieira, próximo à foz do Rio Amazonas.

Na mesma esteira deitaria os logros que também atribuíra à Providência em instrumentalizar a Companhia de Jesus e o Império de Portugal para converter e avassalar os domínios dos Tabajaras e demais tapuias da serra de Ibiapaba:

O mesmo entenderam acerca dos índios tobajaras da serra de Ibiapaba todos os capitães mais antigos e experimentados desta conquista, os quais o ano passado [1658], sendo chamados a conselho pelo Governador, sobre as prevenções que se deviam fazer para a guerra que se temia dos holandeses, responderam todos uniformemente que não havia outra prevenção mais que procurar por amigos os índios tobajaras da serra; porque quem os tivesse da

411 Idem, p. 280.

sua parte seria senhor do Maranhão. Estes índios de Ibiapaba, como já dei conta a V. M., por espaço de 24 anos, em que esteve tomado Pernambuco, foram não só aliados, mas vassallos dos holandeses, e ainda cúmplices de suas heresias, mas depois que foram em missão a esta gente dois religiosos da Companhia que residem sempre com eles, sobre estarem convertidos à fé os que eram gentios, e reconciliados com a Igreja os que eram cristãos, assim eles como todos os outros índios daquela costa estão reduzidos à obediência de V. M. e ao comércio e amizade dos portugueses, e ainda a viver nas mesmas terras do Maranhão, aonde muitos se têm passado.⁴¹²

Se o Pará dependia da aliança com as nações da ilha de Marajó, assim o Maranhão dependia da aliança com aquelas da serra de Ibiapaba. Além dos vínculos que havia entre grupos nativos presentes na serra e aquelas de Pernambuco, era patente não tanto a aliança de alguns deles com os holandeses presentes na Nova Holanda, conforme notava Vieira em sua carta de relação, como a sua condição de vassallos dos holandeses, uma vez que se haviam convertido esses índios ao calvinismo, fazendo valer a máxima europeia, no mundo colonial, da fórmula retomada pela Paz de Augsburgo em 1555: *cujus regio ejus religio*. A região da serra era estratégica pelas razões que deixava entrever Vieira em carta de março de 1659 a um fidalgo do Conselho Ultramarino:

Nem foi menor maravilha chegar a carta de Vossa Senhoria em um correio que veio por terra de Pernambuco ao Maranhão, passando por tantas nações bárbaras, que comiam a quantos chegavam às praias daquela compridíssima costa, por estarem já todas pacificadas por meio de dois missionários que temos na serra de Ibiapaba, de que dou conta a Vossa Senhoria pelo Conselho.⁴¹³

Como a segurança e a eficácia do trânsito da carta de Vieira indicavam, a serra de Ibiapaba funcionava como região de integração terrestre das duas jurisdições administrativas nas quais o Império português se dividia na América colonial portuguesa: o Estado do Brasil e o Estado do Maranhão e Grão-Pará. A via marítima era impossível, pela cabotagem, dadas as direções contrárias dos ventos e correntezas na região, os quais corriam no sentido do Ceará para o Pará. Curiosamente, ambos esses Estados se dividiam, pela mesma serra, segundo o domínio de grupos tupi, de um lado, no Estado do Brasil, e, de outro, segundo o domínio de grupos tapuia no Estado do Maranhão.⁴¹⁴

412 Ibidem.

413 Idem, p. 253.

414 Teria José de Alencar em mente esse preciso significado colonial da serra de Ibiapaba quando escrevia seu romance *Iracema*, acerca do encontro amoroso de uma tabajara dessa mesma serra e um português de nome Martim – e o modo como a fundação do Ceará assim se confundiria com a história da formação do Brasil? Uma

De toda maneira, ultrapassado o litoral cearense, a primeira tentativa portuguesa de incursão nessa região de soberania incontestada das nações tapuias, contra a influência francesa no Maranhão, foi a malfadada missão do padre Francisco Pinto de 1607,⁴¹⁵ já mencionada aqui, a qual contava, ainda noviço, com o mesmo jesuíta que fundaria mais tarde a Missão no Estado do Maranhão, depois canibalizado pelos aruãs de Marajó, o padre Luiz Figueira. Contudo, ainda nela, historiando-a, Vieira notaria a correlação de forças entre os Tabajaras e os Tocarijús mudar em favor dos primeiros. Esses últimos tinham sido responsáveis, nos conta Vieira em sua Relação, pelo homicídio do padre Francisco Pinto durante a missa que ele ministrava aos Tabajaras da serra. Aproveitando essa ocasião. “tiveram [os Tabajaras] lembrança de vingar a morte de seu pastor, na qual se mostraram tão cavaleiros, que fazendo a guerra em toda a parte aos Tocarijús, apenas deixaram desta nação quem lhes conservasse o nome e a memória”.⁴¹⁶ Tornavam-se assim os Tabajaras senhores da serra? Quando os holandeses ocuparam Pernambuco em 1630, pouco depois os mesmos holandeses “se fizeram senhores da fortaleza do Ceará e reduziram a si todos os índios daquela vizinhança”.⁴¹⁷ Essa aliança entre Tabajaras e holandeses fluíria, como no exemplo relatado por Vieira no qual, após auxiliarem esses Tabajaras a tomada holandesa do Maranhão em 1642, contra Tabajaras aliados dos portugueses, pelo número de baixas sofridas por sua nação e pela recompensa obtida, vingaram-se dos holandeses sediados na fortaleza do Camucim e na do Ceará, passando todos “à frecha e à espada”.⁴¹⁸ No entanto, os holandeses se reaproximariam dos Tabajaras e iniciariam missões calvinistas na serra de tal maneira que, segundo o relato de Vieira, “nem o herege se distinguia do gentio, nem o gentio do herege”: a serra assim se transformava na Rochela dos sertões. Desse modo, os Tabajaras da serra teriam tomado tal “desprezo e aborrecimento das verdades e ritos católicos” que enviavam seus membros mais versados no português, “os mais ladinos”, para atraírem com promessas de comércio as embarcações portuguesas que passassem ao largo do litoral. Dessa maneira, esperavam devorar toda a tripulação, como teria ocorrido com membros da “nau da Companhia da Bolsa,

pesquisa futura que cruze o contexto de publicação da Relação da Ibiapaba, carta na qual Vieira reportou em detalhes sua missão na serra em 1660, com o contexto de produção da novela do romancista cearense talvez seja um caminho para responder essa aparente convergência.

415 VIEIRA, Padre Antônio, S.J. **Relação da Missão da serra de Ibiapaba, parte I.** Obra completa do Padre Antônio Vieira: tomo IV: Escritos sobre os índios. Direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate. São Paulo: Edições Loyola, 2016, v. III, pp. 119-121.

416 **Relação da Missão da serra de Ibiapaba, parte II.** *Op. cit.*, pp. 121-123.

417 *Ibidem.*

418 *Ibidem.*

de que era Capitão Francisco Cunha, o qual debaixo dessas promessas de âmbar mandou à terra trinta soldados”, quem esses tapuias da serra “mataram e cozinham com grande festa, e os comeram todos, não vendo os que ficaram na nau mais que o fumo dos companheiros, que não cheiravam ao âmbar que esperavam”.⁴¹⁹

A situação se agravaria na região, aos olhos do jesuíta, quando “se vieram a ajuntar com elas outras estranhas e de mais refinado veneno, que foram os fugitivos de Pernambuco”, após a destruição da Nova Holanda em 1654, sobre cuja sede Vieira não poupava ataques, direcionados também aos tapuias de Pernambuco que dessa escola teriam vindo:

No Recife de Pernambuco, que era a corte e o empório de toda aquela nova Holanda, havia judeus de Amsterdã, protestantes de Inglaterra, calvinistas de França, luteranos de Alemanha e Suécia, e todas as outras seitas do Norte, e desta Babel de erros particulares se compunha um ateísmo geral e declarado, em que não se conhecia outro Deus mais que o interesse, nem outra lei mais que o apetite; e o que tinham aprendido nesta escola do inferno é o que os fugitivos de Pernambuco trouxeram e vieram ensinar à serra onde, por muitos deles saberem ler e trazerem consigo alguns livros, foram recebidos e venerados dos Tabajaras como homens letrados e sábios, e criam deles como de oráculo, quanto lhes queriam meter em cabeça.⁴²⁰

Esse ambiente conturbado de maior diversidade religiosa, mais propício aos negócios, teria até mesmo letrados tapuias convertidos ao calvinismo, os quais, porque sabiam ler línguas europeias, com livros levados consigo, tornar-se-iam, para escândalo do jesuíta, oráculos dos Tabajaras da serra. “Com a chegada destes novos hóspedes ficou Ibiapaba verdadeiramente a Genebra de todos os sertões do Brasil”.⁴²¹

André Vidal de Negreiros buscava reconstruir na foz do Camucim em 1655, em frente à serra, a fortaleza que serviria para a exploração do pau-violeta e do âmbar. Ao que comemorava o padre essa oportunidade: “Esta é a suavidade da Providência divina tantas vezes experimentada nas missões de ambas as Índias, onde sempre entrou e se dilatou a fé levada sobre as asas do interesse”.⁴²² Catequese e comércio se alimentavam reciprocamente no Império português. Para isso, o governador e o padre enviariam cartas de perdão geral aos tapuias de toda a serra, a serem entregues, em maio daquele ano, por um voluntário tabajara batizado Francisco Mureraíba. Após nove meses sem novas, em fevereiro de 1656, o governador enviou a navegar uma sumaca com um capitão, quarenta soldados e dois jesuítas.

419 Ibidem.

420 **Relação da Missão da serra de Ibiapaba, parte III.** *Op. cit.*, pp. 123-124.

421 Ibidem.

422 **Relação da Missão da serra de Ibiapaba, parte IV.** *Op. cit.*, pp. 124-126.

Os primeiros reconstruíam a fortaleza e os últimos iriam pessoalmente à serra.⁴²³ Nesse ínterim, os Tremembés, ou Alarves, da costa solicitaram aos padres se aliarem aos portugueses.

Nessa mesma monção, toparam todos na praia, com uma “embarcação pequena à vela, escorrendo a costa, e gente vestida de cores”. Era a comitiva do índio Francisco, acompanhado de outros dez tapuias da serra, vestidos alguns de grã e de seda e portando respostas dos principais de Ibiapaba. O maioral desses índios carregava as cartas em cabaças tapadas com cera. Espantaram-se os padres quando viram “cartas escritas em papel de Veneza e fechadas com lacre da Índia”, tamanho havia sido o comércio daqueles tapuias com os holandeses. “Destá maneira sabem os políticos de Holanda comprar as vontades e sujeição desta gente, e passá-los da nossa obediência à sua”, reportava o jesuíta azedo, “o que nós pudéramos impedir pelos mesmos fios com muito menos custo, mas sempre as nossas razões de Estado foram vencidas da nossa cobiça”, ao que o padre rematava: “e, por não darmos pouco por vontade, vimos a perder tudo por força.”⁴²⁴ Pela letra e pelo estilo das cartas trazidas, julgaram se tratarem de cartas escritas pelos pernambucanos. Nelas, os tapuias davam boas vindas aos jesuítas, diziam-se ansiosos por viverem como cristãos e lembravam-se do padre Francisco Pinto, o *Pai-Pina*, como seus primeiros filhos.

Cientes os membros do governo desse sinal vindo de Ibiapaba, receberam os jesuítas ordens vindas do Maranhão de que partissem por terra, escoltados por soldados portugueses e pelos Tremembés, por haver na região muitos tapuias hostis à presença portuguesa. Na dura travessia dos lençóis maranhenses, alimentaram-se todos de farinha de guerra, um biscoito daquelas terras, quando acabado em três terços idos do percurso, passaram a se alimentar somente de caranguejos e peixes dados pelos Tremembés. Entre eles, havia um principal de nome Tatu-Guaçú que era contrário à presença portuguesa na região e havia combinado com os demais um assalto aos padres, afastando com promessas de mulheres os soldados durante uma pesca. Solitários, suspeitando da manobra, os dois jesuítas se desvencilharam do resto de sua comitiva e noite adentro caminharam, evitando assim sua morte.⁴²⁵ Caminharam esses padres na enseada, cruzando catorze rios caudalosos, jogados em mar aberto na travessia, trazidos pelo mesmo mar, sob o sol inclemente e tempestades de areia. No trigésimo quinto

423 Ibidem.

424 *Relação da Missão da serra de Ibiapaba, parte V. Op. cit.*, pp. 127-128.

425 *Relação da Missão da serra de Ibiapaba, parte VI. Op. cit.*, pp. 128-130.

dia de viagem, aos 4 de julho de 1656, chegaram finalmente à serra de Ibiapaba.⁴²⁶ Em que tivessem pesado as boas-vindas com que foram acolhidos esses jesuítas, levantado logo uma Igreja junto da comunidade,⁴²⁷ os Tabajaras, pernambucos e demais tapuias da serra desconfiaram das ordens ditas dos padres em não estabelecerem residência imediata, mas que apenas sondassem os ânimos dos locais, o que foi tido por espionagem e traição iminente, sobretudo pelos de Pernambuco, motivados delitos passados cometidos pelos da serra contra os portugueses. Tudo isso circulava com ainda mais força durante “bebedeiras e profecias de seus feiticeiros”.⁴²⁸ Aos olhos dos padres, o Diabo operaria por meio desses últimos e dos Pernambucanos, com insídias e intrigas, tornando assim a serra “aquele castelo infernal, que é chave de tantas outras nações”. Nessa ocasião, ciente de que seria seguro o caminho, pela notícia recebida dos padres, o governador André Vidal de Negreiros partiu do Maranhão para Pernambuco, com grande escolta de soldados, ao que

tiveram por certo os de Ibiapaba que aquele aparato se encaminhava a conquistá-los, e dissimuladamente chamaram todos os Tapuias da sua confiança e os tiveram em cilada enquanto o governador passou pelas suas praias; e depois que esteve em lugar que já não podia voltar atrás, tornaram a desfazer esta prevenção com tanta dissimulação e segredo, que não chegou à notícia dos padres senão daí a anos.⁴²⁹

Depois desse falso alarme diante de uma travessia não bélica de Vidal de Negreiros rumo a Pernambuco, ao largo da serra, os tapuias de Ibiapaba se pacificariam com os jesuítas por um tempo. Até que nos arredores da fortaleza do Ceará, a setenta léguas da serra, duas nações tapuias “confederadas ambas com os portugueses, mas inimigas entre si”, os Guanacés e os Jugaruanas, iniciaram um conflito que incendiaria os ânimos de todos os tapuias do Ceará e de Ibiapaba contra os portugueses da fortaleza. Quando os Jugaruanas cortavam pau-violeta para o capitão da fortaleza, flagraram os Guanacés com prisioneiros indígenas cristãos de aldeias vassalas de portugueses e estes tomaram de assalto daqueles suas mulheres e filhos. Ao avisarem ao capitão de quem estavam a serviço os Jugaruanas sobre o ocorrido, este enviou vinte e quatro soldados e a ordem de combaterem seus inimigos, o que violava a neutralidade que os portugueses deveriam manter diante dos conflitos de ambas as nações. Um dos soldados enviados contra os Guanacés, “que não era branco, persuadiu aos

426 **Relação da Missão da serra de Ibiapaba, parte VII.** *Op. cit.*, pp. 130-131.

427 **Relação da Missão da serra de Ibiapaba, parte VIII.** *Op. cit.*, pp. 131-133.

428 *Ibidem.*

429 **Relação da Missão da serra de Ibiapaba, parte IX.** *Op. cit.*, pp. 133-135.

fortificados que entregassem em confiança suas armas em sinal de paz, para se retirarem debaixo das nossas”.⁴³⁰ Vendo os seus inimigos desarmados, os Jugaruanas, mesmo tendo resgatados os seus, “em um momento quebraram as cabeças a todos, que é o seu modo de matar, sem ficar de quinhentos, que eram, nem um só com vida.”⁴³¹ O caso espantou vassallos e aliados, pois esperavam essas nações indígenas que à sombra das armas portuguesas encontrassem a defesa de seus interesses e não a morte por elas.

A pedido do Capelão e almoxarife da fortaleza, em carta aos padres na serra, partiram os missionários ao Ceará, que também era parte daquela missão. Contudo, pela renovada suspeita dos tapuias da serra sobre as intenções dos padres, apenas um partiu, o língua Antônio Ribeiro, quem em poucos dias mediou com sucesso o conflito na fortaleza e reconverteu ao catolicismo tridentino as populações locais convertidas pelo rito calvinista que os holandeses tinham disseminado entre os povos da região. Trinta índias seriam tiradas pelo padre do poder dos portugueses da fortaleza, assim como seus maridos, explorados pelos capitães. A resolução final do padre era transplantar aquelas duas aldeias para a região de Pernambuco e afastá-las da fortaleza de Ceará, o que fez pessoalmente, passando por terra ao Rio Grande, Paraíba e Pernambuco.⁴³² Enquanto isso, o padre Pedro Pedrosa ficava à mercê da desconfiança de seus hóspedes – os quais construía uma rota de fuga da serra para nunca mais serem encontrados até mesmo pelo nome de portugueses –, à mercê de seu pouco conhecimento das línguas locais e à mercê da fome, sua companheira mais constante, presente a todos os que viviam na serra.⁴³³

Quando o padre língua retornou à serra como fora dela, só, os tapuias se acalmaram novamente; porém, só até a próxima perturbação dos ânimos vir na carta do padre Antônio Vieira, na qual o novo Superior das Missões do Maranhão e o Provincial determinavam o fim daquela missão. Nessa ocasião, o padre menos experiente, Pedro Pedrosa, buscou convencer a todos os habitantes de Ibiapaba da necessidade de que todos se mudassem daquele local, em

430 Idem, p. 135.

431 Ibidem.

432 **Relação da Missão da serra de Ibiapaba, parte X.** *Op. cit.*, pp. 135-137.

433 “De novo os de Ibiapaba se persuadiram que a jornada ao Ceará e de Pernambuco [do jesuíta língua] foram só a prevenir dobrados socorros, com que os arrancar a todos das suas serras, chegando a desconfiar das mesmas muralhas inacessíveis, com que as fortificou a natureza, e fazendo, como soldados velhos da guerra do Brasil, uma estrada oculta pelo mato, no caso que não se pudessem defender, lhes servisse para a retirada, a qual já tinham disposta para partes tão remotas do interior da América, que nunca lá pudesse chegar o nome, quanto mais as armas dos portugueses.” **Relação da Missão da serra de Ibiapaba, parte XI**, pp. 138-139.

razão das condições inóspitas em que viviam ali. Esse conselho teria levado à manifestação geral dos tapuias de Ibiapaba nos seguintes termos:

‘Eis aqui como era verdade o que até agora todos cuidávamos; e como os padres não tiveram nunca outro intento, senão de nos arrancar de nossas terras e de nos fazerem escravos de seus parentes, os brancos.’ O maior Principal, que tem grande sagacidade, respondeu diretamente à proposta desta maneira: ‘Se por sermos vassallos del-Rei quereis que vamos para o Maranhão, estas terras também são del-Rei; e se por sermos cristãos e filhos de Deus, Deus está em toda a parte.’⁴³⁴

Em seguida a essa articulada recusa dos tapuias de Ibiapaba a deixarem a serra, Vieira nos reporta que os principais se reuniram em conselho e decidiram matar ambos os padres em dia solene e dissimular seu luto. Porém, a má consciência de um dos principais envolvidos o fez delatar a trama de seus pares aos missionários e estes decidiram expor seu conhecimento do plano de execução em marcha aos seus próprios mentores que assim pouparam os padres.⁴³⁵ Os padres decidiram, então, permanecer na serra e assim o conflito na missão ia estalando entre a doutrina deles e as práticas e valores dos tapuias da serra: poligamia, recusa do inferno, dos templos imagens, cruzeiros, sacerdotes e sacramentos, do batismo, da confissão e da hóstia; do dogma da reencarnação. Dessa maneira, “estavam muitos deles tão calvinistas e luteranos, como se nasceram em Inglaterra ou Alemanha”.⁴³⁶ Se espantavam os padres com as profecias que circulavam entre aqueles índios que diziam que “os seus letrados que Deus quer dar uma volta a este mundo, fazendo que o Céu fique para baixo e a terra para cima, e assim como agora os brancos dominam os índios, os índios hão de dominar os brancos”.⁴³⁷

Mas a missão também fazia seus avanços, ao menos segundo a ótica jesuíta que nos fazia essa Relação. Eram já quinhentas crianças batizadas, três igrejas construídas, as quais desmancharam e das quais fizeram somente uma, muitos se casavam segundo a monogamia católica, entre quinze adultos mortos, alguns fizeram a unção final. Além disso, como já se apontou, não seria de “menor utilidade ao espiritual e temporal de todo o Estado”.⁴³⁸ Estava “franco e seguro” o caminho terrestre do Maranhão, ao Ceará e a Pernambuco, igualmente

434 **Relação da Missão da serra de Ibiapaba, parte XII.** *Op. cit.*, pp. 139-141.

435 *Ibidem.*

436 **Relação da Missão da serra de Ibiapaba, parte XIII.** *Op. cit.*, pp. 141-143.

437 *Ibidem.*

438 **Relação da Missão da serra de Ibiapaba, parte XIV.** *Op. cit.*, pp. 143-146.

que “as praias e navegação de toda a costa está livre e melhorada com seu comércio”.⁴³⁹ Principalmente, estariam “reduzidos os Tabajaras à obediência e vassalagem de Sua Majestade, sem armas, nem despesas, e estão inimigos jurados dos holandeses, em cuja confederação era a serra de Ibiapaba o maior padrasto que tinha sobre si o Estado do Maranhão”. Por fim, os tapuias da serra estariam “muito domados”, pois não matariam, nem comeriam carne humana ou fariam cativeiros injustos, guardando paz e fidelidade às nações vizinhas. Curiosamente, o mesmo historiador da missão na Ibiapaba relatava que havia dois anos que os missionários jesuítas alocados na serra tentavam atrair os Curutís, para que abandonassem a “vida de corso” e vivessem “aldeados com os Tabajaras com casa e lavoura”.⁴⁴⁰ Quando os Curutís levavam já suas famílias à serra, como os próprios Tabajaras também lhes tinham oferecido, estes últimos armavam uma cilada em duas léguas, para aprisioná-los e escravizá-los todos. Três horas antes o padre Pedrosa soube da arapuca e os Tabajaras assim teriam se dissuadido desse seu plano inicial.⁴⁴¹ Mutações na hóstia, que se tornava invisível, ou negra a um tapuia que a blasfemava, possessões demoníacas e exorcismos correntes e mesmo três filhos mudos de um matrimônio irregular também compunham os castigos e ameaças miraculosas por que Deus estaria calçando o caminho da conversão dos tapuias daquela serra.⁴⁴² Ao lado daqueles castigos e ameaças, havia também visões, como a de uma índia que teria visto na hóstia Cristo em sua majestade, ou presságios, como o de um rapaz a quem um mancebo, depois trajado como um jesuíta, sempre lhe aparecia em sonho operando prodígios, como uma cura milagrosa e mesmo os descaminhos sucessivos das nove ordens expedidas pelo Superior e pelos Provinciais que durante ano e meio se perderam, sem noticiar os padres que liquidassem a missão na serra.⁴⁴³

O curso da missão de Ibiapaba mudaria seu rumo com a chegada do novo governador Pedro de Melo, quem traria consigo ordens de restituição do padre Vieira a seu posto de Superior e visitador geral das missões no Maranhão e de reconstrução da fortaleza de Camucim, tentada sem sucesso por Vidal de Negreiros.⁴⁴⁴ Nesse justo ínterim, Vieira receberia sucessivas requisições para que se mandassem mais missionários e se reforçassem

439 Ibidem.

440 Ibidem.

441 Ibidem.

442 Ibidem.

443 **Relação da Missão da serra de Ibiapaba, parte XV.** *Op. cit.*, pp. 146-149.

444 Ibidem.

os vínculos entre a Coroa portuguesa, a Companhia de Jesus e aquelas nações tapuias de Ibiapaba e do Ceará, como noticiava o jesuíta ao rei em carta de 19 de novembro de 1658:

Senhor

Em carta de 10 de setembro dei conta a V. M. dos índios do Ceará e da serra da Ibiapaba de quanto importa a conservação de sua fé e amizade.

De novo mandaram todos os principais seus filhos a visitar ao Governador e a mim, e a ratificar a mesma fé prometida, e um filho do maior Principal, chamado Jorge Gomes Tieúna, passa a beijar a mão a V. M., e a seus requerimentos.

Este índio e seu pai são os mais fieis vassallos que V. M. tem em toda a sua nação, e os maiores defensores da Igreja e de seus ministros, e por isso merecedores de que V. M. lhes mande fazer a mercê que pedirem, que são coisas que custam muito pouco, e não importam menos que a conservação de todo o Estado, porque é certo, a juízo de todos, que o Maranhão será de quem tiver de sua parte estes índios.

Também veio entre estes principais um filho do Principal Algodão, sobre que V. M. mandou escrever repetidas cartas ao Governador André Vidal, e está tão vassallo de V. M., e tão filho da Igreja, que esta é a terceira vez que tem mandado pedir padres, para que residam com ele e sua gente (...).⁴⁴⁵

Ao lado da ciência da conjuntura de retração da presença holandesa na parte setentrional de toda a América reclamada como portuguesa, dos enclaves litorâneos portugueses de Recife até Belém, os tapuias do Ceará e de Ibiapaba se davam conta, com essas sucessivas e oportunas solicitações de mais missionários, de que as novas mudanças de governador e a volta de Vieira na condição de Superior e visitador geral das Missões os favoreceriam. Mas de que maneiras? Assim lhes teria escrito Vieira, a partir do que podemos inferir da Relação de Ibiapaba:

Com as novas ordens que se mandaram aos padres, foram também cartas aos principais do novo Superior da Missão, em que lhes dizia que o seu intento e gosto era dar-lho em tudo o que fosse justo, e que, suposto o amor que tinham às suas terras, que nelas ficariam com eles e os padres para os doutrinar, contanto que a esse fim se unissem todos e se juntassem em uma só Igreja. Foi esta nova recebida em Ibiapaba com grande aplauso e festas; e logo mandaram todos os principais, uns a seus irmãos e outros a seus filhos, acompanhados de mais de cinquenta outros índios a visitar o novo governador e o Superior da Missão; e um deles, que hoje se chama Dom Jorge da Silva, filho do principal mais antigo, para que passasse ao reino a beijar a mão a S. M. em nome de todos. Foram recebidos estes embaixadores com grande festa, que lhes fez o governador em sua casa e os padres em o colégio por muitos dias, e tornaram contentes e presenteados eles com outros

445 VIEIRA, Padre Antônio, S.J.. **CARTA 19/11/1658, a Afonso VI**. Cartas da Missão/Cartas da Prisão. Obra completa do Padre Antônio Vieira: tomo I epistolografia. Direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate; versão e anotação dos textos latinos José Carlos Lopes de Miranda. São Paulo: Edições Loyola, 2014, vol. I, p. 252.

mais presentes para seus principais, que é costume mui custoso e às vezes mal-empregado. Levaram também a promessa do padre Superior da Missão, que os iria visitar pelo São João do ano seguinte, com a qual esperança e com a relação que deram os embaixadores de quão benévola e liberalmente foram hospedados dos padres, se aplicaram todos à união das aldeias e ao edifício da nova Igreja, concorrendo para ela com grande continuação e cuidado; enfim parecendo, ou podendo parecer que já estavam desenganados das suas suspeitas e seguros dos seus temores, e que tomavam todos deveras a doutrina dos padres.⁴⁴⁶

Das promessas de Vieira e de como teriam ressoado àqueles tapuias temos alguns indícios na passagem acima: “suposto o amor que tinham [os tapuias] às suas terras, que nelas ficariam”, contanto que na presença dos missionários jesuítas e que unificassem o aldeamento em uma só Igreja. Todavia, mesmo depois dessa aparente confluência de interesses, outros acontecimentos ameaçariam a vigência da missão de Ibiapaba. Quando Jorge Tieúna, filho de um principal tapuia de Ibiapaba, partiu para Lisboa, em uma diplomacia indígena análoga à de Raoni no Eliseu, por descuido, teria se esquecido de levar as cartas de recomendação escritas pelo padre Vieira para que o recebessem no Reino para o ritual do beija-mão junto ao rei. Já em Lisboa, o conde de Odemira, porém, intuindo do que se trataria a visita, acolhera, endereçara e tratara o embaixador tapuia com mercês, como o próprio rei também o faria.⁴⁴⁷

Enquanto isso, chegado o dia de São João, lá estavam no Maranhão, novamente, os principais tapuias do Ceará e de Ibiapaba, com outros embaixadores indígenas, entre os quais estavam os tapuias de Pernambuco, todos em busca de Vieira, conforme combinado, quem havia adoecido na partida combinada para a missão à ilha de Marajó naquele mesmo ano e ainda não havia regressado dela. Esse atraso do padre Vieira teria reacendido novamente nos nativos do Ceará e da serra de Ibiapaba as desconfianças de que os jesuítas tramariam algo, a partir do que passaram a circular boatos entre eles de que “Jorge não fora mandado a Portugal, senão afogado no mar por ordem dos portugueses” e que os demais que com ele iam “estavam já servindo, repartidos por suas casa e fazendas, como escravos, e que a vinda do padre seria com grande poder e acompanhamento de soldados para lhes fazer a eles o mesmo.”⁴⁴⁸ A partir dessas conjecturas, publicamente deliberaram esses tapuias que se até a Páscoa de 1660 “lhes não contasse de certo serem falsas aquelas novas, como os padres lhes diziam, dessem por averiguado o cativo dos seus e tomassem satisfação e vingança dele na vida dos mesmos

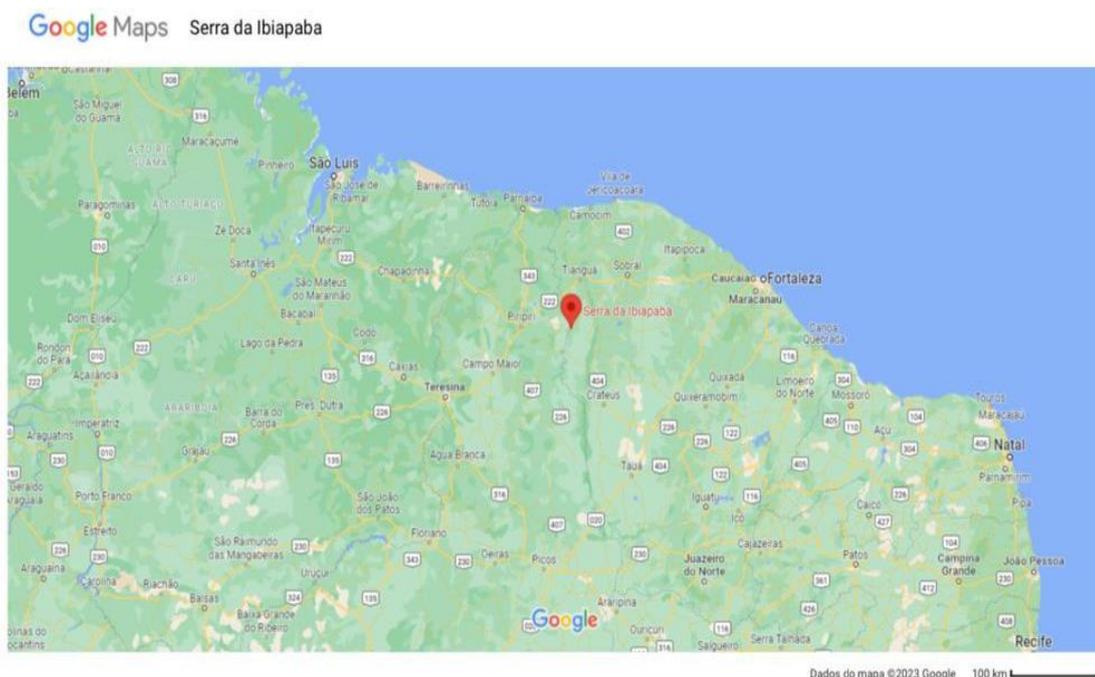
446 *Relação da Missão da serra de Ibiapaba, parte XVI. Op. cit.*, pp. 149-151.

447 *Ibidem.*

448 *Ibidem.*

padres.” Ao invés de unirem as três aldeias em uma, os indígenas as dispersariam em vinte, “para que assim divididos não pudessem ser cercados nem apanhados juntos”. Assim, morriam e ressuscitavam a cada dia os jesuítas na missão de Ibiapaba, como narrava Vieira.⁴⁴⁹

De retorno da missão de Marajó em março de 1660, o jesuíta encontrou na cabeça do Maranhão Jorge Tieúna, quem há dois meses esperava-o junto de mais sete novos missionários jesuítas, além de outros tapuias de Ibiapaba, Tabajaras e mesmo Pernambucanos, todos vivos e, nos dizeres do padre, “contentes”. Após vinte e um dias de viagem, já descalços, finalmente Vieira chegaria com o padre Gonçalo de Veras, recém-saído de Coimbra, na quarta-feira da Semana Santa à missão. Após oficiarem os trabalhos de praxe dessa Semana, instalaram na Igreja uma imagem de “são Francisco Xavier, em hábito missionário, batizando um índio” e o tornaram padroeiro daquela missão. O Superior acordaria com os principais da serra 1) que os índios de Pernambuco fossem ao Maranhão, “e poderão ser obrigados a isso por força, quando não o façam por vontade”; 2) que “todos os cabeças da nação se tornariam logo a unir em uma só povoação”; 3) que todos cumpririam os sacramentos católicos.⁴⁵⁰ Acabava assim, nesse espírito de concórdia, a Relação de Ibiapaba de Vieira e, a seu ver, a conversão, conquista espiritual e temporal da região no Império português e na Igreja de Roma.



Localização da Serra de Ibiapaba, entre os atuais Ceará e Piauí, onde se deu a segunda missão de Vieira na Amazônia.

449 Ibidem.

450 **Relação da Missão da serra de Ibiapaba, parte XVII.** *Op. cit.*, pp. 151-153.

Tendo em mente esses dois casos de conversão, da ilha de Marajó e da serra de Ibiapaba, chamados de conquistas, a um só tempo, espirituais e temporais por Vieira, podemos asseverar que se trataram de fato de conquistas portuguesas? Retomemos em síntese cada um dos casos em questão, para em seguida percebermos o que tiveram em comum, mas não sem antes buscarmos uma régua metodológica que nos sirva de parâmetro nesse balanço provisório que fazemos a respeito dos nexos que haveria entre os processos de conquista e de colonização dentro de nosso quadrante de tempo e de espaço. Então, tentaremos extrair desses casos um conceito de conquista que nos sirva, talvez, para iluminar o estudo de outros casos análogos ao nosso em questão na América colonial como um todo, ou, pelo menos, em outras regiões e tempos da formação da América portuguesa.

Carlos Fausto apresentou uma metodologia heurística para lidar com as limitações das fontes que envolvem o estudo de populações ameríndias do Brasil Antigo.⁴⁵¹ Por meio do estudo de caso do funcionamento do ritual antropofágico dos Tupinambá, como maneira de reconstruir a lógica social dessa macroetnia, Fausto sugeriu “ler os cronistas a partir do material etnográfico recente”.⁴⁵² Ou, como o interpretamos: ler a contrapelo as fontes coloniais disponíveis, em busca das lógicas sociais indígenas testemunhadas. Sendo assim, seria possível escrever uma história da conquista da Amazônia em uma leitura a contrapelo das fontes coloniais disponíveis? Isso implicaria um esforço monumental de acompanhar dentro de cada região e período a nação indígena que se desejaria compreender, disseminada nas fontes portuguesas leigas e religiosas e mesmo, francesas, holandesas, inglesas e castelhanas, em suma, europeias, em contato com a região amazônica ao largo de todo o

451 A seu ver, seriam três limitações. Primeira limitação: originalmente, essas populações eram ágrafas, como seriam as populações tupi-guaranis e tapuias. Em situação colonial, evidentemente, essas populações ágrafas souberam se apropriar da escrita dos adventícios para seus próprios fins políticos, como o exemplo que apenas vimos dos “Pernambucanos” que haviam se letrado na conversão calvinista holandesa por que tinham passado. Também vemos outro caso ilustrativo dessa apropriação no caso da famosa petição dos índios Maracanã a Vieira. Ver: **Petição dos índios do Maracanã de abril de 1661**. In: VIEIRA, Padre Antônio, S.J. Obra completa do Padre Antônio Vieira: tomo IV: Escritos sobre os índios. Direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate. São Paulo: Edições Loyola, 2016, v. III, pp. 317-319. Segunda limitação: poder observar grupos indígenas vivos, questionando-se sobre as continuidades e mudanças entre o presente e o passado, quando houvesse essa possibilidade. Terceira limitação: nem sempre há cultura material disponível para cada grupo ameríndio analisado.

452 Ver: FAUSTO, Carlos “**Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico**”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 2009 [1992], p. 381. E do mesmo autor: **Os índios antes do Brasil**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

tempo estudado. Com um adendo nosso: nem sempre essas nações possuíam nomenclaturas homogêneas. Por exemplo, Vieira grafava “tobajaras” ou “tabajaras” com grande irregularidade em seus escritos missionários. Evidentemente, não há espaço aqui para tanto. Porém, então, seria possível uma leitura a contrapelo da documentação maranhense de Vieira em torno da conquista dos Nheengaíbas da ilha de Marajó e dos Tabajaras da serra de Ibiapaba? Foi o nosso intento. Inclusive, buscar tensionar até que ponto a conquista teria sido ou não portuguesa e quais os interesses das nações indígenas que participaram desses processos em Marajó e Ibiapaba.

No caso dos Nheengaíbas da ilha de Marajó, pela cronologia feita a partir dos escritos do padre Vieira, notamos que o grupo dos Aruãs matara a missão encabeçada pelo padre Luiz Figueira e seus companheiros em 1645.⁴⁵³ Os Nheengaíbas tinham comércio de tabaco, pescado e peixe-boi com os holandeses situados ao norte da ilha. Em 1655, no contexto da chegada do novo governador e da nova lei, em consonância com os moradores, decidiu-se por uma entrada com 110 soldados de escolta, portando grilhões e cadeias, acompanhados de dois jesuítas. A expedição foi expulsa da parte ocidental da ilha entre abril e dezembro daquele mesmo ano. Contudo, após quase três anos, nos quais o Conselho Ultramarino negara uma solicitação do governador Vidal de Negreiros, feita em 9 de dezembro de 1655, para uma guerra justa na ilha, no natal de 1658 Vieira, já de volta a seu posto de Superior e visitador geral das missões, enviou uma carta com sinete da Companhia de Jesus entregue por dois emissários originários da ilha.⁴⁵⁴ Em fevereiro do ano seguinte, as sete nações Nheengaíbas

453 Após um naufrágio no qual os missionários sobreviventes construíram com os destroços da nau uma jangada que deu até o litoral da ilha, onde foram devorados na parte oriental, na região chamada ainda hoje de Joanes, quando rumavam para a Bahia do Sol, a norte de Belém. Cf.: AZEVEDO, João Lúcio de. **Os Jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização**. Bosquejo histórico com vários documentos inéditos. Lisboa: Livraria Editora Tavares Cardoso & Irmão, 1901, p. 40.

454 “Sem mais empenho de nossa parte do que uma folha de papel, por ir firmada com o nome de Jesus em um sinete da Companhia” In: VIEIRA, Padre Antônio, S.J.. **CARTA 03/1659**. Cartas da Missão/Cartas da Prisão. Obra completa do Padre Antônio Vieira: tomo I epistolografia. Direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate; versão e anotação dos textos latinos José Carlos Lopes de Miranda. São Paulo: Edições Loyola, 2014, vol. I, p. 253. Acerca dessa conversão dos nheengaíbas pela carta de Vieira, João Lúcio escreveria: “Como pudessem certificar-se os selvagens de que o papel era autêntico, e dizia realmente aquelas coisas, não se sabe: com pouco se deslumbram as imaginações simples, e acaso bastaria para lhes infundir confiança o mistério dos sinais escritos.” In: AZEVEDO, João Lúcio de. **História de Antônio Vieira**. Prefácio de Pedro Puntoni. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2008, vol. I, pp. 365-366. Como o Cortés imaginado por Todorov quem, em oposição a Moctezuma, teria tido uma interpretação material, realista e dinâmica dos eventos que culminaram na conquista dita castelhana, ao passo que o indígena estaria refém de suas profecias, seus valores culturais e seu conservadorismo. TODOROV, T. **A conquista da América: a questão do outro**. São Paulo: Martins Fontes, 2019, pp. 141-265. Em uma leitura a contrapelo dessa passagem da conversão apenas pela carta de Vieira, a qual conteria uma mentira do padre ou uma impossibilidade lógica diante da limitação do acesso daqueles Nheengaíbas ao registro escrito da língua portuguesa, seria absurdo imaginar que, ao lado do prestígio do “Pai

enviaram sete embaixadores seus para a cidade de Belém. Lá, esse coletivo de representantes indígenas manifestaria seus interesses em se aproximar da Companhia de Jesus, na figura de Vieira, por se tratar ela de um escudo na defesa da “opressão”⁴⁵⁵ (leia-se perda do domínio de suas terras, bens e escravização) deles pelos moradores e por se tratar ele, “o Pai Grande”, de ter sido o responsável pela aprovação da lei de 1655, a qual lhes garantiria o domínio de seus bens, terras e da propriedade de si, embora tutelados pela presença doutrinária dos jesuítas e avassalados pelo pacto teológico-político do juramento de fidelidade ao rei, uma vez convertidos, como visto durante a fala crítica aos moradores, do principal Nheengãiba, Pirayé.⁴⁵⁶ Na mesma parte ocidental da ilha, onde a entrada de 1655 fracassara, o descimento promovido por Vieira em 1659, junto de mais um jesuíta, teria sucesso e contaria com o protagonismo dos Mapuaeses, reduzidos à margem do rio Mapuá ao centro-ocidente da ilha.

Já no caso dos tapuias da serra de Ibiapaba e do Ceará, em especial, dos Tabajaras, a partir dos escritos de Vieira, vimos que a primeira missão de toda a região norte da América portuguesa partiu em 1607 de Pernambuco até a serra na qual, durante uma missa, o padre responsável pela missão, Francisco Pinto foi morto pelos Tocarijú, depois aniquilados pelos Tabajara em vingança e possível desejo de dominar a região. Com a instituição da Nova Holanda em 1630, na tomada do Recife, esses novos invasores europeus rapidamente chegaram ao litoral cearense e trataram de cooptar pelo comércio e pelas missões calvinistas enviadas os tapuias do litoral e da serra. Liquidada a Nova Holanda em 1654, ao longo de uma década de guerras, os últimos tapuias calvinistas, chamados por Vieira de “Pernambucanos”, migraram para a serra de Ibiapaba. Instituído o governo de Vidal de Negreiros em 1655, este governador tentou reconstruir a fortaleza portuguesa de Camucim no litoral da serra para explorar pau-violeta e âmbar e, para isso, enviou um emissário Tabajara, Francisco Mureraíba. As promessas de Vieira aos principais da serra, feitas também segundo a lei de 1655, envolviam o reforço do domínio de suas terras, bens e pessoas, sob a tutela jesuíta e sua visita à missão na serra. Nove meses sem retornar, em fevereiro de 1656 o

Grande” e das aparentes vantagens da lei de 1655 de sua autoria junto ao rei, por sua influência; que a *transmissão oral dos emissários* da carta, que transitavam entre aqueles dois mundos, teria sido um ponto chave nessa interlocução?

455 “só os padres da Companhia os defendem das opressões dos portugueses”. In: *Ibidem*.

456 ‘que as perguntas e as práticas, que o Padre lhes fazia, que as fizesse aos portugueses e não a eles; porque eles sempre foram fieis a el-Rei, e sempre o reconheceram por seu senhor desde o princípio desta conquista, e sempre foram amigos e servidores dos portugueses; e que, se esta amizade e obediência se quebrou e interrompeu, fora por parte dos portugueses, e não pela sua: assim, que os portugueses eram os que agora haviam de fazer ou refazer as suas promessas, pois as tinham quebrado tantas vezes, e não ele e os seus, que sempre as guardaram.’ In: *Idem*, p. 278.

governador enviou uma sumaca com um capitão, 40 soldados e dois jesuítas. Desembarcados na praia encontraram Mureraíba com a comitiva vinda de Ibiapaba, talvez a caminho do Maranhão, alguns vestidos de seda e grã, com cartas de papel de Veneza e selo da Índia, entregaram as boas-vindas àquela missão jesuíta. Depois de uma escolta Tremembé marcada por uma tentativa de traição de um principal desse grupo indígena, os jesuítas chegaram sós à serra em 4 de junho de 1656. Enfrentariam na instituição dessa missão quatro reveses que estimularam o medo, a desconfiança e a rejeição dos tapuias da região, liderados pelos Tabajara e pelos “Pernambucanos”, contra a presença jesuíta no receio de que ela abrisse caminho para a invasão dos moradores ou das autoridades coloniais. O primeiro revés seria a viagem terrestre, com larga escolta, do governador Vidal de Negreiros, a qual somente passou ao largo da serra e pelo litoral nesse mesmo ano de 1656. O segundo revés seria a quebra da neutralidade portuguesa operada pelo interesse escravista dos soldados e capitães da fortaleza do Ceará, que auxiliaram os Jugaruanas a dizimar seus inimigos Guanacés. O terceiro revés seriam as nove tentativas extraviadas de cancelamento da missão entre 1656 e 1658, pelos novos Provinciais e Superior, das quais apenas uma carta chegaria com sucesso, e o padre experiente nas línguas tapuias havia partido até a fortaleza do Ceará para resolver os conflitos decorrentes da quebra de neutralidade dos portugueses da fortificação. Sozinho na serra, o padre de menos experiência e conhecimento das línguas locais tentou em vão convencer os tapuias de Ibiapaba a descerem da serra por ser a região tão inóspita e a fome tão disseminada pela região. Os principais da serra e um em especial entenderam a carta e o discurso do padre como manifestações de que desde o início eles queriam tirar os tapuias de Ibiapaba de suas terras.⁴⁵⁷ Prometeram fugir se isso acontecesse e já construía sua rota de fuga para onde nunca mais ouviriam sequer o nome de “portugueses”.⁴⁵⁸ O quarto e último revés reportado por Vieira em sua Relação ocorreria entre 1658 e setembro de 1659, também quando ele

457 ‘Eis aqui como era verdade o que até agora todos cuidávamos; e como os padres não tiveram nunca outro intento, senão de nos arrancar de nossas terras e de nos fazerem escravos de seus parentes, os brancos.’ O maior Principal, que tem grande sagacidade, respondeu diretamente à proposta desta maneira: ‘Se por sermos vassallos del-Rei quereis que vamos para o Maranhão, estas terras também são del-Rei; e se por sermos cristãos e filhos de Deus, Deus está em toda a parte.’ In: **Relação da Missão da serra de Ibiapaba, parte XII**. *Op. cit.*, p. 139.

458 “De novo os de Ibiapaba se persuadiram que a jornada ao Ceará e de Pernambuco [do jesuíta língua] foram só a prevenir dobrados socorros, com que os arrancar a todos das suas serras, chegando a desconfiar das mesmas muralhas inacessíveis, com que as fortificou a natureza, e fazendo, como soldados velhos da guerra do Brasil, uma estrada oculta pelo mato, no caso que não se pudessem defender, lhes servisse para a retirada, a qual já tinham disposta para partes tão remotas do interior da América, que nunca lá pudesse chegar o nome, quanto mais as armas dos portugueses.” **Relação da Missão da serra de Ibiapaba, parte XI**, pp. 138-139.

voltava a ocupar o posto de chefe das missões no Maranhão.⁴⁵⁹ As promessas de Vieira aos principais de Ibiapaba eram uma visita à missão na serra e a manutenção do domínio dos tapuias de lá, sobre seus bens, terras e pessoas, tutelados pelos jesuítas, como previsto na lei de 1655. Da dupla demora do embaixador Jorge Tieúna⁴⁶⁰ retornar de seu beija-mão em Lisboa e da demora de Vieira em regressar ao Maranhão nasceram três boatos entre aqueles tapuias. Primeiro, o de que o seu embaixador havia sido morto; segundo, o de que sua comitiva havia sido escravizada pelos portugueses; terceiro, o de que Vieira voltaria com grandes tropas para escravizar os demais da serra. Eles resultariam na dispersão das aldeias de três para vinte e nas ameaças à vida dos missionários da serra e Vieira não voltasse até a Páscoa de 1660. Porque adoecido e atrasado também na missão ao Marajó, Vieira retornaria em março e até abril, com mais um irmão jesuíta, chegaria à missão da serra, tomando como medida a expulsão dos “Pernambucos” para o Maranhão, ainda que fosse necessário o uso da força, pois os identificava como os principais responsáveis pelos reveses ocorridos na serra de Ibiapaba. Além disso, todos os grupos indígenas da serra deveriam ser reduzidos a um único aldeamento. Assim, o principal grupo de Ibiapaba, uma vez que foram os mais mencionados

459 “Com as novas ordens que se mandaram aos padres, foram também cartas aos principais do novo Superior da Missão, em que lhes dizia que o seu intento e gosto era dar-lho em tudo o que fosse justo, e que, *suposto o amor que tinham às suas terras, que nelas ficariam com eles e os padres para os doutrinar, contanto que a esse fim se unissem todos e se ajuntassem em uma só Igreja*. Foi esta nova recebida em Ibiapaba com grande aplauso e festas; e logo mandaram todos os principais, uns a seus irmãos e outros a seus filhos, acompanhados de mais de cinquenta outros índios a visitar o novo governador e o Superior da Missão; e um deles, que hoje se chama Dom Jorge da Silva, filho do principal mais antigo, para que passasse ao reino a beijar a mão a S. M. em nome de todos. Foram recebidos estes embaixadores com grande festa, que lhes fez o governador em sua casa e os padres em o colégio por muitos dias, e tornaram contentes e presenteados eles com outros mais presentes para seus principais, que é costume mui custoso e às vezes mal-empregado. Levaram também a *promessa do padre Superior da Missão, que os iria visitar pelo São João do ano seguinte*, com a qual esperança e com a relação que deram os embaixadores de quão benévola e liberalmente foram hospedados dos padres, se aplicaram todos à união das aldeias e ao edifício da nova Igreja, concorrendo para ela com grande continuação e cuidado; enfim parecendo, ou podendo parecer que já estavam desenganados das suas suspeitas e seguros dos seus temores, e que tomavam todos de veras a doutrina dos padres.” Grifos nossos. In: **Relação da Missão da serra de Ibiapaba, parte XVI**. *Op. cit.*, pp. 149-150.

460 “Senhor, Em carta de 10 de setembro dei conta a V. M. dos índios do Ceará e da serra da Ibiapaba de quanto importa a conservação de sua fé e amizade. De novo mandaram todos os principais seus filhos a visitar ao Governador e a mim, e a ratificar a mesma fé prometida, e um filho do maior Principal, chamado Jorge Gomes Tieúna, passa a beijar a mão a V. M., e a seus requerimentos. Este índio e seu pai são os mais fieis vassalos que V. M. tem em toda a sua nação, e os maiores defensores da Igreja e de seus ministros, e por isso merecedores de que V. M. lhes mande fazer a mercê que pedirem, que são coisas que custam muito pouco, e não importam menos que a conservação de todo o Estado, porque é certo, a juízo de todos, que o Maranhão será de quem tiver de sua parte estes índios. Também veio entre estes principais um filho do Principal Algodão, sobre que V. M. mandou escrever repetidas cartas ao Governador André Vidal, e está tão vassalo de V. M., e tão filho da Igreja, que esta é a terceira vez que tem mandado pedir padres, para que residam com ele e sua gente (...).” In: VIEIRA, Padre Antônio, S.J.. **CARTA 19/11/1658, a Afonso VI. Cartas da Missão/Cartas da Prisão**. Obra completa do Padre Antônio Vieira: tomo I epistolografia. Direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate; versão e anotação dos textos latinos José Carlos Lopes de Miranda. São Paulo: Edições Loyola, 2014, vol. I, p. 252.

na documentação maranhense de Vieira, os Tabajara, seriam convertidos como os demais tapuias da serra e do Ceará.

O que chamamos aqui de “leitura a contrapelo dos escritos maranhenses de Vieira”, portanto, refere-se à busca de um entendimento a respeito da ação dos grupos indígenas envolvidos nos processos de conquista de Marajó e de Ibiapaba, lidos a partir das crônicas do jesuíta em missão. É possível descartar seus juízos, sem descartar aquilo que foi testemunhado e registrado em sua crônica – assumindo que de fato tenha havido algum grau de fidedignidade nesse testemunho interessado? Em alguma medida, inferir é conjecturar a partir dos indícios que se tem, tendo em vista aquilo que se busca remontar e, nessa medida, compreender. Aqui, portanto, buscamos entender as motivações dos grupos indígenas das duas localidades para terem aderido, naquele preciso momento de 1659 e 1660, e não antes, à iniciativa missionária levada a cabo pelo padre Vieira. Com base na documentação já exposta, podemos afirmar ter sido a tônica de ambas as incorporações regionais tapuias ao Império português a negociação interssocial em contexto desfavorável, mas com manutenção reduzida, das soberanias indígenas em Marajó e em Ibiapaba. Portanto, não se trataram de processos de dominação portuguesa conquistados *manu militari* sobre uma suposta inferioridade estratégica ou tecnológica indígena.⁴⁶¹

Na comparação entre os dois casos de conquista em questão, pudemos constatar uma conjuntura de retração da presença holandesa, a partir de 1654, com a destruição da Nova Holanda, sediada em Recife. Até aquele momento, esses concorrentes europeus tinham sido os principais sócios comerciais e aliados políticos dos tapuias de Marajó e de Ibiapaba, o que liberou esses últimos para operar novas alianças políticas, com o fito de estabelecer outras interações econômicas. Nessa mesma conjuntura de avanço ou retomada colonial portuguesa na região, seria aprovada a legislação indigenista elaborada pelo padre Vieira em 1655, ano a partir do qual o responsável pelas missões na Amazônia tomou a iniciativa de enviar *emissários versados em língua portuguesa e naturais das duas localidades*, com as quais procurava, dessa maneira, aproveitar a janela de oportunidade aberta pela expulsão regional

461 Esse tipo de leitura parece expressar mais uma retroprojeção da visão de mundo eurocêntrica e racista, dominante também na historiografia da Conquista elaborada a partir do século XIX, durante a emergência dos nacionalismos e dos imperialismos. A esse respeito, ver o balanço sobre as obras de William H. Prescott e Vicente Riva Palacio de KALIL, Luís Guilherme & FERNANDES, Luiz Estevam. **Narrando a Conquista: como a historiografia leu e interpretou os acontecimentos ocorridos no México entre 1519 e 1521.** História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography, Ouro Preto, v. 12, n. 30, 2019, pp. 73-80 Disponível em: <https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/1464>. Acesso em: 24 jul. 2023.

da ameaça holandesa. Uma tentativa que somente teria sucesso após seu retorno ao posto de Superior e visitador geral das missões entre 1658 e 1659. Logo, essas *anuências dos tapuias de Ibiapaba e de Marajó* se dariam sim, virtualmente, conforme as diretrizes da tutela jesuíta prevista na lei, a qual, no entanto, permitia apenas um tenso domínio tutelado dessas soberanias indígenas nessas regiões, como notamos nas promessas trocadas pelo jesuíta. Contudo, para além da retórica do padre em asseverar o sucesso providencial e temporal das conquistas jesuítas e portuguesas nessas regiões, notamos, no entanto, uma imensa fragilidade e uma notória subordinação da presença portuguesa, pela parca presença jesuíta (apenas dois por missão), em relação à farta presença indígena em ambas as localidades. Eram essas missões apenas cabeças de ponte e liames da pacificação, implantadas pelas negociações e pela conhecida e vacilante influência de Vieira tanto no comando das missões, como na proximidade com a Coroa portuguesa – as quais ele vendia como logros da Companhia de Jesus.

Ainda, em ambos os casos estudados, o jesuíta silenciava em suas promessas os termos da lei que contemplavam os interesses internos dos moradores, como a possibilidade da escravização de condição, que anuía com cinco anos de escravidão ilícita, ou o repartimento e gozo por seis meses anuais da mão de obra indígena aldeada – embora disso soubessem, até certo ponto, ou pelo menos desconfiassem os Tabajara, os Pernambucanos e demais tapuias de Ibiapaba, como vimos em suas suspeitas permanentes sobre os interesses dos jesuítas e dos moradores de deslocá-los, ou invadi-los para escravizá-los em qualquer das possibilidades aventadas. Esse último temor, o da escravização, um receio também presente entre os Nheengãbas de Marajó, como visto na justificativa coletiva dada ao “Pai Grande”. Então, vista por esse prisma, a lei de 1655 refletia a confluência dos interesses indígenas com os da Coroa e da Companhia em firmar pela missão a amizade, a aliança e a vassalagem do juramento de fidelidade. É possível afirmar, dessa maneira, que essa legislação colonial indigenista de produção jesuíta, a despeito de seu descumprimento sistemático por parte dos moradores, era reproduzida e sustentada pelas forças colonizadoras que a produziam, aparentemente contra os interesses particularistas e imediatos dos colonos, por duas razões primordiais. A primeira, possivelmente, por servir, de freio à depopulação indígena, para que a guerra indiscriminada dos moradores não provocasse a fuga, como faziam os de Ibiapaba, ou mesmo o extermínio dos “negros da terra”. A segunda, então, seria a que essa legislação indigenista colonial serviria ainda de ímã e de sinal de amizade da Coroa e de seus

representantes da Companhia de Jesus, em missão nos aldeamentos, ou mesmo de bandeira de paz e condição de comércio com os tapuias ainda não reduzidos, mas assim tornados muralhas aos interesses defensivos portugueses. Foi essa legislação que parece ter atraído nesse momento os principais de ambas as regiões. Por outro lado, ela serviria de anteparo aos tapuias das regiões limítrofes do Estado do Maranhão, interpondo-se, entre eles e os interesses de escravização irrestrita dos moradores. Os habitantes de Marajó e Ibiapaba temiam a guerra escravista irrestrita trazida pelos moradores portugueses.

Portanto, mais do que conquistas portuguesas, o que pudemos observar em Marajó e em Ibiapaba foram processos de pacificação, com a estabilização condicional das relações de fronteira entre o Estado do Maranhão e Grão-Pará e os grupos indígenas dessas regiões limítrofes, que permaneceram soberanas, e, assim, a construção de um equilíbrio intersocial tenso e costurado pela aliança, fiada pela lei, entre a Companhia, representante indireta da Coroa portuguesa e da Igreja de Roma, e os tapuias das regiões em questão. Assim, se pode dizer que operava essa *Pax Lusitana* na região da Amazônia. Dessa perspectiva, a ineficácia da lei para dentro da sociedade colonial, projetava-se como passível de sê-lo para fora, eficaz, portanto, na aquisição de novos grupos indígenas aliados. Dessa maneira, essa legislação arranjava um equilíbrio dinâmico entre a ordem social colonial, o ordenamento jurídico e o expansionismo de base escravista e cristã. *Mutatis mutandis*, ampliava-se assim, na aparente paz dos missionários a sempre iminente guerra colonial dos moradores.

A expulsão da Companhia de Jesus: papéis do antijesuitismo

Para elucidar também os contextos de expulsão da Companhia de Jesus do Estado do Maranhão e de emergência do antijesuitismo na Amazônia, João Lúcio de Azevedo continua a ser nosso melhor guia desde a publicação de sua obra acerca da história dessa ordem religiosa na Amazônia, publicada em 1901, e de sua biografia magistral do padre Antônio Vieira, publicada em 1918. Segundo a interpretação desse historiador luso-paraense, quatro teriam sido as causas dessa expulsão: 1) as disputas entre os jesuítas, de um lado, e os colonos e demais ordens religiosas, de outro, na administração temporal e espiritual dos indígenas; 2) a prisão autoritária do principal da aldeia Maracanã, por concubinato, o que serviu de alimento às pretensões dos concorrentes do controle jesuíta sobre as missões; 3) com a morte do bispo André Fernandes, em outubro de 1660, suas cartas ao confessor da rainha e à Coroa, versando

os conflitos da ordem com os moradores e demais prelados religiosos, passariam a ser violadas e sistematicamente copiadas, publicadas e enviadas ao Maranhão; 4) derradeira para a irreversibilidade dessa expulsão da missão jesuíta liderada por Vieira seria a sua participação na facção derrotada nas disputas pela sucessão de João IV.⁴⁶²

Embora João Lúcio de Azevedo não o tenha feito, é decisivo notar que 5) o ano de 1660 marcava o fim da vigência legal da escravidão de condição prevista pela lei de 1655, a qual teria duração de cinco anos. Com isso em mente, é plausível imaginar, no contexto das pacificações de Ibiapaba e de Marajó, os anseios escravistas dos colonos diante da muito provável baixa no número de braços indígenas àquela altura no Estado. Um novo ciclo de apresamentos era necessário aos interesses dos moradores. Tanto noticia isso que o próprio governador autorizou uma entrada de resgate junto aos Pauxis na região do Amazonas onde hoje está Óbidos, descendo 600 índios para o Xingu.⁴⁶³ Quando ainda estava no Colégio do Pará, organizando os preparativos para uma nova missão à bacia do Tapajós, em 15 de janeiro de 1661, uma petição da Câmara do Pará foi entregue ao padre. Como destacou João Lúcio, “o Pará era o centro de onde irradiava a conquista das gentilidades; também o foco principal da reação contra o regime dos missionários.”⁴⁶⁴ Mais uma vez, o Estado de necessidade era repisado pelos moradores que assim se apresentavam ao padre e à sua petição:

Representa a Câmara desta cidade de Belém, Capitania do Grão Pará, que serve este presente ano de 1661, ao muito reverendo padre Antônio Vieira, da Companhia de Jesus, Visitador-Geral das missões deste Estado, as grandes necessidade que padece este povo, causadas da limitação em que vivem, de alguns anos a esta parte, por muita falta que têm de escravos com que se sirvam, sendo impossível viverem sem eles.⁴⁶⁵

Após repetirem essa fórmula da “necessidade e miséria com que se vive nesse Estado” a cada novo parágrafo da petição, com exemplos da diminuição da arrecadação de impostos, de atrasos nos pagamentos dos funcionários eclesiásticos e militares da Coroa, e, até mesmo, de apelos emocionais gerados pelo afastamento dos colonos de seus familiares,

462 AZEVEDO, João Lúcio de. **História de Antônio Vieira**. Prefácio de Pedro Puntoni. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2008, vol. I, pp. 377-418.

463 BOXER, Charles R. “Um regimento inédito sobre o resgate dos ameríndios no Estado do Maranhão, 1660”, pp. 65-70.

464 Idem, p. 378.

465 VIEIRA, Padre Antônio, S.J. **Representação da Câmara do Pará ao padre Antônio Vieira**. Obra completa do Padre Antônio Vieira: tomo IV: Escritos sobre os índios. Direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate. São Paulo: Edições Loyola, 2016, v. III, p. 310.

tudo pela ausência de escravos de que padeceriam todos naquelas conquistas, os colonos endereçariam o remédio que desejavam do Visitador-Geral:

Pelo que, visto a lei e o regimento de Vossa Paternidade é presente, parece razão e justiça que, por serviço de Deus e de Sua Majestade, bem comum e remédio dos pobres moradores desta capitania e infantaria desta praça, Vossa Paternidade acuda com o remédio a todas as necessidades que lhe representamos se padecem, e a Vossa Paternidade são presentes e notórias; pois é certo se pode conseguir o remédio delas com se fazer uma entrada ao sertão e resgate de escravos, para esta pobreza e miséria, em que vivemos todos, por ser maior e mais urgente que se possa considerar (...).⁴⁶⁶

O remédio para esse Estado de necessidade seria o cumprimento da lei de 1655: com a nomeação, pelo jesuíta, do cabo de entrada para que se fizessem resgates nos sertões e, assim, os colonos pudessem recrutar ainda mais escravizados indígenas.

Com essa carta em mãos, Vieira respondeu à petição dos moradores em 12 de fevereiro, usando da contundência cortante de uma autoridade fora de disputa e do rigor frio de uma *disputatio* escolástica: “Primeiramente Vossas Mercês atribuem as necessidades que padecem somente à falta de escravos; e segundo a experiência que tenho desta terra, acho que são também outras as causas.”⁴⁶⁷ A *primeira*, levantada pelo padre, seria a geografia amazônica, “cortada e alagada de rios”, o que dificultava o comércio na região. A *segunda* que ele recordaria seria a escassez de víveres em semelhante geografia. A *terceira*, razão de confronto à moral dos colonos, “a falta de governo político” no Estado, a qual significaria que “cada família há de ter o que tem uma república”, ou seja, cada casa, no âmbito privado, buscaria se prover de todas as necessidades, sem promover no Estado quem desse conta de cada uma delas no âmbito do comum do público. Na *quarta* razão, lembrava que o comércio metropolitano estava afetado pelas vicissitudes da guerra no reino contra a Espanha e, por último, aprofundando o ataque aos maus costumes dos moradores, Vieira diria que a vaidade dos moradores os levava a medir seus gastos, não pelas suas posses, mas por seus apetites.⁴⁶⁸ Vieira localizava as causas da penúria do Estado na geografia da região, na conjuntura econômica da Restauração e nos maus hábitos dos colonos, para muito além da escassez de escravizados.

466 Idem, pp. 311-312.

467 **Respostas que se deu o padre Antônio Vieira ao Senado da Câmara do Pará sobre o resgate dos índios do sertão.** *Op. cit.*, p.154.

468 Ibidem.

Isso tudo escreveu aos colonos do Pará não sem antes lembrá-los, como padre dos moradores, ser ele alguém “quem sempre lhe desejou [a esta República do Maranhão] e procurou o seu maior bem, não só espiritual, mas ainda temporal”. Nem sem depois sugerir-lhes que participassem da organização de uma missão que lhes poderiam abrir o resgate de Pirapés na região do Araguaia e outros muitos no rio Iguaçu, afluente pouco conhecido ainda pelos portugueses, localizado na região do Tocantins.⁴⁶⁹

O tom dos moradores subiu contra a atuação jesuíta no Estado em nova carta da Câmara datada de 15 de fevereiro daquele mesmo ano de 1661,⁴⁷⁰ após a resposta de Vieira. Alegariam oito razões contra aquelas levantadas pelo padre. *Primeira*, que lhes parecia de maior justiça a precedência do Pará sobre as demais capitânicas, pelas razões alegadas pelo padre. *Segunda*, que “todas as missões não têm sido de utilidade a este povo, antes lhe tem causado perdas” e o exemplificavam sustentando não de que “os índios das aldeias, nossos aliados, que foram às ditas tropas, tiraram melhor lucro dos escravos, que nelas houve, do que os brancos desta capitania”. Reclamariam a Lisboa que essa venda os índios teriam feito aos padres da Companhia, aos seus aliados leigos e mesmo às outras capitânicas do Maranhão e do Gurupi. *Terceira*, que os padres não abriam os Nheengãbas e suas terras aos moradores do Pará nas pazes que lhes fizeram e os segundos não os defenderiam de invasores. *Quarta*, que os particulares do Pará não teriam o cabedal a eles atribuído, o que lhes prejudicou na partilha de ferro para a capitania. *Quinta*, que há muitos índios e muitos escravos deles a serem resgatados para remédio da penúria da capitania. *Sexta*, que por terem conquistado os sertões, nada mais justo do que se cumpra aquilo que estaria na lei de 1655. *Sétima*, que a escravização seria feita a bem da salvação dos índios, uma vez que praticariam o canibalismo. *Oitava*, e mais conflitante, solicitavam ir pelo rio Amazonas até o rio Madeira, Negro e Cambebas, “pois podemos viver todos logrando o lucro que Deus nos dá nesta conquista e Sua Majestade nos concede.” Com uma *nona* razão, a Câmara do Pará terminava sua resposta com aquele que seria o grande mote espalhado por todos os moradores, de todas as demais capitânicas do Estado do Maranhão e Grão-Pará:

Vossa Paternidade lembre-se da promessa que os missionários fizeram a S. M., de que não haviam de tirar lucro dos índios forros, nem com eles fabricar fazendas, nem canaviais, e só tratem da doutrina do espiritual; e se

469 Idem, p. 156.

470 **Resposta da Câmara do Pará.** *Op. cit.*, pp. 313-316.

acaso Vossa Paternidade tem alguma ordem de S. M. no temporal, será servido mandá-la apresentar a este tribunal (...).⁴⁷¹

Segundo os camaristas paraenses, os jesuítas estariam ultrapassando a sua jurisdição espiritual nas missões, para enriquecer a sua ordem à custa do trabalho indígena. Durante a escalada desses conflitos, Vieira não somente mandaria prender o principal da aldeia Maracanã, por concubinato, atraindo-o com elogios de amizade e assuntos a serem tratados em particular,⁴⁷² o que contaria com a intervenção contrária à medida do governador Pedro de Melo,⁴⁷³ como também, na precisa ocasião dessa guerra de papel, os escritos de Vieira chegariam ao Maranhão por meio de um prelado carmelita, uma das três ordens contrárias ao exclusivismo missionário jesuíta implantado pela lei de 1655.⁴⁷⁴ A Câmara do Pará incitou a rebelião de todos os moradores contra os jesuítas, o que se irradiou por todas as demais capitâneas do Estado do Maranhão, terminando, após a prisão dos padres, em sua expulsão de volta para o Reino, em 8 de setembro de 1661, em uma antiga caravela e uma nau particular do governador, cuja autoridade contemporizadora fora atropelada pela rebelião antijesuíta de todo o Estado do Maranhão e Grão-Pará, a qual envolveu todas as ordens religiosas concorrentes (mercedários, carmelitas e capuchinhos) e demais colonos leigos.⁴⁷⁵

Assim se desdobrava a conversão, a conquista espiritual, a pacificação promovida pelos jesuítas, as quais poderiam se tornar, como temiam os indígenas de Ibiapaba, em cabeças de ponte para a expansão da colonização – pelos cavalos da guerra, da fome, das doenças ou da escravização, uma vez instalada a cruz. Para que a colonização atendesse a seus fins, que instrumentalizavam e subordinavam o espiritual ao temporal, a expansão colonial

471 Idem, p. 315.

472 **Petição dos índios Maracanã.** *Op. cit.*, pp. 317-329. João Lúcio de Azevedo atribuiu essa carta a uma falsificação dos moradores do Pará contra Vieira. Ver do autor: *Op. cit.*, pp. 386-387. Contudo, a mesma **CARTA de 22 de janeiro de 1661**, de Vieira ao principal Lopo de Sousa, citada por João Lúcio na mencionada passagem, faz-nos questionar se de fato teria sido ou não forjado esse escrito: “Principal Guaquaíba. Recebi a vossa carta e, segundo o que nela me dizeis, de crédito a ser vossa pela entregar Domingos Jacumá (...). Nhedenceba (em tupi, ‘teu amigo’)”. VIEIRA, Padre Antônio, S.J. *Cartas da Missão/Cartas da Prisão*. Obra completa do Padre Antônio Vieira: tomo I epistolografia. Direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate; versão e anotação dos textos latinos José Carlos Lopes de Miranda. São Paulo: Edições Loyola, 2014, vol. II, p. 299.

473 **CARTA do Governador Pedro de Melo a Vieira, 23/05/1661.** *Op. cit.*, 330-333.

474 AZEVEDO, João Lúcio de. *Op. cit.*, pp. 388-389.

475 Idem, pp.390-403. Como destacou em outra obra João Lúcio, a respeito da importância da eclosão desse antijesuitismo na Amazônia portuguesa: “A história da supressão da ordem dos jesuítas explica-se, no que diz respeito a Portugal, pela posição adquirida por eles no Pará.” In: AZEVEDO, João Lúcio de. **Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização.** Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930, p. 9. E ainda, naquilo que a experiência maranhense de Vieira teria de precursora aos olhos do mesmo historiador: “A feição importante da Representação de Jorge Sampaio contra os Padres da Cia. de Jesus é que nela pela primeira vez aparece a arguição de cobiça, de que mais tarde se faria o labéu constantemente lançado sobre as missões”. In: *Ibid.*, p. 102.

deveria ainda incidir sobre sua condição de reprodução ampliada: as missões jesuítas. Esse mesmo anteparo que representaria aos aliados indígenas, em síntese, a Companhia de Jesus, sua lei, e seus missionários. Todos vistos como obstáculos aos interesses escravistas irrestritos dos colonos. Como mais tarde também seriam as “muralhas dos sertões”, os aliados indígenas pacificados nas raias do Império, sempre e quando essas muralhas passassem a confinar esse expansionismo devorador de terras, recursos e gentes. O processo de colonização não conhecia limites. Melhor, alimentava-se deles na Amazônia.

O padre Vieira aportou novamente em Lisboa no mês de novembro de 1661. Desde 1659, a evolução das pazes entre França e Espanha, com o retorno das tropas espanholas de Flandres, implicou em um recrudescimento da guerra contra a Espanha nas raias do Reino. Os planos de transmigração da corte Bragança para o Nordeste, desenhados por Vieira durante as guerras contra a Holanda retornavam à baila.⁴⁷⁶ Nesse contexto de incertezas para a manutenção da continuidade da Restauração portuguesa, durante a regência da rainha Luísa de Gusmão, duas facções disputaram o poder do trono português. A de Afonso VI, liderada pelo conde de Castelo Melhor, de um lado; e, de outro, apoiado por Vieira e outros jesuítas, a liderada pela própria rainha regente, para quem a ascensão ao trono deveria ser de seu filho Pedro, quinto e último filho do rei morto.

Nesse momento, no dia 6 de janeiro de 1662, dia de Reis, diante da Capela Real, talvez em presença de seus adversários da Inquisição,⁴⁷⁷ em meio dos representantes dos moradores do Estado do Maranhão,⁴⁷⁸ diante da rainha regente Luísa de Gusmão e talvez entre seus demais rivais políticos, pregaria o padre Vieira uma última vez a respeito de sua experiência missionária na Amazônia, no sermão da Epifania, cujo mistério anunciado

476 AZEVEDO, João Lúcio de. **História de António Vieira**. Prefácio de Pedro Puntoni. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2008, vol. I, p. 393. Mais tarde, a saída preferida pela Corte portuguesa, no entanto, aberta pela destruição da República puritana na Inglaterra no ano seguinte, foi a aproximação de Portugal da Inglaterra, por meio do matrimônio de Catarina de Bragança com o rei Charles II, cujo dote seria a entrega de Tanger no Marrocos e de Bombaim na Índia aos novos aliados, consumado em 1661. Ver BOXER, Charles R. *O Império Marítimo Português*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 127.

477 Que já lhe preparavam uma armadilha urdida a partir da carta Esperanças de Portugal AZEVEDO, João Lúcio de. *Op. cit.*, p. 348.

478 Como o procurador Jorge Sampaio, mais tarde pendurado na forca durante a Revolta de Beckmann, cujas causas foram análogas àquelas que levaram à expulsão da missão jesuíta de Vieira. In: Idem, pp. 399-400.

durante o exórdio era “a vocação e conversão da Gentilidade à Fé”.⁴⁷⁹ A ocasião no Evangelho⁴⁸⁰ dizia respeito à visita dos três reis magos ao menino Jesus na manjedoura. Para Vieira, mais do que o nascimento de Cristo, a figura arquitetada mais tarde no Presépio representaria o nascimento da Cristandade. Com o fio da prédica assim posto e exposto, Vieira passaria a tensionar o aparente conflito que haveria entre a passagem bíblica interpretada e a história da expulsão vivida pelos jesuítas do Estado do Maranhão, de modo que o Evangelho fosse o pregador, para que, conforme desejava o jesuíta irado, um pregador evangélico pudesse assim ser ouvido em Portugal daquele tempo. Como poderia tratar uma história e mistério da Índia Oriental, de onde teriam vindo aqueles três reis, se Vieira vinha da América? Como viriam todos os reis e todas as gentes do mundo, se somente três reis tinham vindo? Se cada rei representasse a África, a Ásia e a Europa, onde estaria a América?⁴⁸¹ Assim, o pregador indicava à sua audiência a necessidade de conciliar o Evangelho com a tradição patrística.⁴⁸²

O padre passaria então a iluminar a interpretação do Novo Testamento pela luz do Velho Testamento. Como na *História do Futuro* e na *Clavis*, Isaías é o profeta que melhor iluminaria a conversão dos gentios. A profecia dizia respeito não a uma vocação da conversão gentílica, mas a duas. A primeira *epifania* no tempo de Cristo e de Herodes, por meio dos reis do Oriente. Já a segunda *epifania*, seria pelos reis do Ocidente, os mais ocidentais dos reis, os reis de Portugal. Como haveria dois mundos na concepção do padre, o Mundo Velho e conhecido dos Antigos, e o Mundo Novo desvendado pelos portugueses. No primeiro, a África mediterrânica e Ásia até o Mar Vermelho entravam partidas e a Europa, inteira; no segundo Mundo, toda a América entrava, como o mais da Ásia e da África. Partindo de uma leitura apócrifa de São Bernardo, que antevira, mas não pudera compreender a profecia dos três reis ocidentais, assim como três reis orientais teriam levado a gentilidade a Cristo, eles, encarnados em três reis portugueses teriam sido responsáveis por levar a fé de Cristo às gentilidades: João II, Manuel e João III. O santo não pudera compreender a profecia, pois “o tempo é o mais claro intérprete dos futuros”.⁴⁸³ Evidentemente, o tempo de Vieira era o tempo

479 VIEIRA, Padre Antônio, S.J. **Sermão da Epifania**. Sermões: Padre Antônio Vieira. Organização e introdução de Alcir Pécora. São Paulo: Hedra, 2000, volumes 1, pp. 591-632.

480 No capítulo 2, versículo 1 de Matheus: “E, tendo nascido Jesus em Belém na Judeia, no tempo do rei Herodes, eis que uns magos vieram do Oriente a Jerusalém.”

481 Idem, p. 594.

482 Idem, p. 595.

483 Fórmula repetida pelo padre mais tarde na escrita da *História do Futuro* e da *Clavis*. Idem, p. 596.

de realização também daquela profecia. Um tempo glorioso, pois, profetizado por Isaías (65:17), Deus havia de criar um novo Céu e uma nova terra. Para Vieira, estas seriam nada mais, nada menos do que “a terra e os Céus do Mundo Novo descoberto pelos Portugueses.”⁴⁸⁴ Quando os portugueses “começavam a dividir as águas nunca dantes cortadas”, ecoando Camões, deram com “Gentes estranhas e remotas”,⁴⁸⁵ para quem levavam o catolicismo.

Assim, como na primeira criação, argumentava à sua plateia, as trevas da gentilidade se teriam feito luzes pelo Evangelho dos pregadores portugueses, como as águas teriam dado lugar às terras onde edificariam o Império de Cristo, o Império português, “Império seu, que por nós quis amplificar e em nós estabelecer.”⁴⁸⁶ Daí a glória de Portugal, sua fundação e seu fim. No entanto, eles seriam violados e interrompidos pela expulsão que os pregadores jesuítas dessa missão de Cristo haviam sofrido em Belém do Pará e, de lá, em seguida, enxotados de todo o Estado do Maranhão.⁴⁸⁷ Em uma constante oposição entre o tempo de fundação e o tempo de sua pregação, pós-expulsão do Maranhão, Vieira acusaria uma inversão, pois

Oh que paralelo tão indigno do nome Português se pudera formar na comparação de tempo a tempo! Naquele tempo [primeiro] andavam os Portugueses sempre com as armas às costas contra os inimigos da Fé, hoje tomam as armas contra os Pregadores da Fé: então conquistavam e escalavam Cidades para Deus, hoje conquistam e escalam as casa de Deus (...).⁴⁸⁸

Mas esta inversão seria, na verdade, aos olhos do padre, não característica de seu tempo, mas antes própria da vocação das gentilidades, da *epifania* dada pela estrela da Belém de Judá que orientava os gentios e sob a qual nascera Jesus, “para que a perseguição e o perseguido nascessem juntos”.⁴⁸⁹ Esse nascimento de Cristo perseguido e de seu perseguidor Herodes se transformaria a essa altura da homilia em uma poderosa figura explorada pela interpretação profética do padre Vieira. Em todas as partes que nascesse Cristo, nasceria seu Herodes. Cristo seria o sol da justiça pregado pelo profeta Malaquias (4:2), logo, seria a pregação de Cristo pela missão, condição e realização de seu renascer diário, como o Sol, em

484 Ibidem.

485 **Os Lusíadas**, Canto I, 1.

486 Idem, p. 599.

487 Idem, pp.599-600.

488 Idem, p. 601.

489 Ibidem.

todo o mundo, de seu nascimento em Belém de Judá até a expulsão jesuíta de Belém do Pará.⁴⁹⁰ Assim sucedera na Amazônia portuguesa, “finalmente, nasceu Cristo na Conquista do Maranhão, que foi a última de todas as nossas”.⁴⁹¹ De modo que não seria “coisa nova e matéria digna de admiração” Cristo e seus pregadores serem perseguidos. O que seria mais do que espantoso, para Vieira, era que essa perseguição aos pregadores jesuítas tinha sido perpetrada por cristãos, ao passo que os tapuias “bárbaros e feros” os adorariam, pois de feras se tornariam novamente homens na ótica de Vieira. Talvez com o que fizeram os tapuias de Marajó ao padre Luiz Figueira em mente, ou talvez com alguma das caricatas gravuras de Théodore de Bry em mente, conhecidas e apelativas a parte de seu público, ou ainda com ambos os tapuias de Marajó e de Ibiapaba em mente, Vieira dizia a quem estivesse presente:

Eram aqueles mesmos bárbaros, ou brutos, que sem uso da razão nem sentido de humanidade, se fartavam de carne humana; que das caveiras faziam taças para lhe beber o sangue, e das canas dos ossos frutas para festejar os convites. E estas são hoje as feras que em vez de nos tirarem a vida, nos acolhem entre si, e nos veneram como os Leões a Daniel: estas as aves de rapina que em vez de nos comerem nos sustentam como os corvos a Elias, estes os monstros (pela maior parte marinhos) que em vez de nos tragarem e digerirem, nos metem dentro nas entranhas, e nelas nos conservam vivos, como a Baleia a Jonas. E se assim nos tratam os Gentios e tais Gentios, quando assim nos tratam os Cristãos e Cristãos da nossa Nação e do nosso sangue: quem se não assombra de uma tão grande diferença?⁴⁹²

Digna de um olhar renovado sobre o adro dos profetas de Aleijadinho, essa passagem evocada na transformação de feras em homens, operada pelo milagre da conversão dos tapuias da Amazônia, por meio da pregação dos missionários jesuítas, glória do Reino e finalidade do Império português, seria espantosamente reconhecida pelos gentios, como os tapuias de Marajó e de Ibiapaba. Mas contraditoriamente negada pelos colonos cristãos do Maranhão, principais obstáculos da Missão jesuíta e do Império português. Segundo essa retórica, ainda mais do que seria a “inconstância” ou a “ignorância invencível” dos índios dos Brasis.

Vieira, então, passaria a apresentar os significados do percurso da estrela de Belém e das diferenças entre a estrela dos reis magos, da estrela que guiaria os missionários.⁴⁹³ Oporia as causas reais da perseguição dos pastores e suas ovelhas, reafirmando a inseparabilidade do

490 Idem, p. 602.

491 Idem, p. 603.

492 Idem, p. 604.

493 Parte IV. Idem, pp. 605-612.

domínio temporal daquele espiritual,⁴⁹⁴ às causas alegadas pela carniçaria do interesse dos lobos do Maranhão, com as quais se dividia entre um alinhamento aos interesses escravistas, com a distinção entre cativeiros lícitos e ilícitos, e a *mea culpa* pelo excesso ineficaz de suas concessões na aprovação da lei de 1655.⁴⁹⁵ Para, em seguida, apresentar aqueles que ele considerava os remédios daquela conquista: critérios para recrutar governadores e prelados das ordens missionárias, assim como meios para se cumprirem as leis indigenistas na colônia.⁴⁹⁶ Nesse último passo, Vieira amarrava missão, conversão dos gentios e profecia uma última vez:

O Reino de Portugal está obrigado, não só de caridade, mas de justiça, a procurar efetivamente a conversão e salvação dos Gentios, à qual muitos deles por sua incapacidade e ignorância invencível não estão obrigados. Tem esta obrigação enquanto reino, porque este foi o fim particular para que Cristo o fundou e instituiu, como consta da mesma instituição [no milagre de Ourique]. E tem esta obrigação enquanto monarquia, porque este foi o intento e contrato com que os Sumos Pontífices lhe concederam o direito das conquistas, como consta em tantas bulas apostólicas. E como o fundamento e base do Reino de Portugal, por ambos os títulos, é a propagação da fé e conversão das almas dos gentios, não só perderão infalivelmente as suas todos aqueles sobre quem carrega esta obrigação, 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.⁴⁹⁷

Explicitando esses mesmos nexos entre missão e profetismo, Alcir Pécora, ao comentar o trecho acima, sintetizaria dessa maneira as intenções do jesuíta ao longo desse sermão, com o qual terminava em um apelo à Coroa⁴⁹⁸ para que ela cumprisse seus conselhos na restauração da missão jesuíta no Maranhão:

Vieira submete a finalidade bem como o êxito temporal e espiritual da ação portuguesa no Novo Mundo à sua estreita adesão a uma diretriz de influxo missionário, modelado pela Companhia. A missão portuguesa ganha, desta forma, um relevo extraordinário como atualização histórica da Providência, e este papel é o que também dá sustentação ao Império. Fracassar aí é perder tudo: corpo, cabeça e alma. Acertar é acabar a história no Quinto Império.⁴⁹⁹

494 Parte V. Idem, pp. 613-617.

495 Parte VI, pp. 617-624.

496 **Parte VII**, pp. 624-631.

497 Idem, p. 630.

498 **Parte VIII**, pp. 631-632.

499 PÉCORA, Alcir. **Vieira, o índio e o corpo místico**. In: NOVAES, Adauto (Org.). Tempo e história. SP: Cia. das Letras, 2006 [1992], p. 440.

João Lúcio de Azevedo relatou que o sermão conseguiu o favor da Corte e da Coroa na restauração da missão como propôs Vieira. “Quem vencesse na metrópole faria valer na colônia o seu ponto de vista.”⁵⁰⁰ No entanto, a ocasião do casamento da infanta Catarina e do rei Charles II, recém-restaurado o trono na Inglaterra, cuja cerimônia se daria a 23 de abril de 1662, acarretaria uma intensificação da luta das facções pela sucessão do trono, pois implicava o reconhecimento das embaixadas inglesas, feito a Afonso VI. Em junho daquele ano, Vieira participava, ao lado da rainha regente, na elevação do infante Pedro a herdeiro do trono dando-lhe casa na Corte Real e auxiliando na nomeação de seus ministros, entre os quais o nome do jesuíta figurava na condição de confessor do futuro rei. Uma semana depois, em 23 de junho, a trama foi desbaratada pelo rei e o conde de Castelo Melhor, implicando um refluxo das simpatias da Coroa sobre Vieira, bem como sobre os *25 capítulos*⁵⁰¹ que escrevia contra a petição do procurador do Estado do Maranhão, Jorge Sampaio.⁵⁰² A partir dali, o fim da missão de Vieira na Amazônia seria irreversível. Os colonos levariam a melhor na disputa com os colonizadores jesuítas. O mesmo Jorge Sampaio seria nomeado governador do Estado por Afonso VI e uma provisão de 12 de dezembro de 1663 aboliria a jurisdição temporal dos missionários, permitindo que as demais ordens religiosas participassem no espiritual da missão da Amazônia novamente, o que liquidava a exclusividade da tutela jesuíta sobre as missões, peça chave na lei de 1655 aprovada como projeto indigenista de Vieira.⁵⁰³ Desde o fim da disputa judicial contra os colonos, o padre havia sido afastado para o Porto, onde o Santo Ofício o enredaria em um longo e árduo processo inquisitorial, com base em acusações colhidas a partir de seu período missionário entre 1652 e 1662. Anos mais tarde, quando o Pombalismo se apropriasse desse antijesuitismo fermentado nas raias da América portuguesa nas quais a mão de obra indígena (e não a africana) predominava, de modo a assumir o lugar da Companhia de Jesus em todo o Império português, a Coroa passaria a ser a condição e o obstáculo dos interesses dos colonos. Abria-se assim a crise do sistema colonial português.

500 AZEVEDO, João Lúcio de. **História de António Vieira**. Prefácio de Pedro Puntoni. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2008, vol. I, p. 410.

501 Ver: VIEIRA, Padre Antônio, S.J. **Resposta aos capítulos que deu contra os religiosos da Companhia o Procurador do Maranhão, Jorge Sampaio**. Obra completa do Padre Antônio Vieira: tomo IV: Escritos sobre os índios. Direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate. São Paulo: Edições Loyola, 2016, v. III, pp. 175-257. Para João Lúcio, esse documento judicial apresentava uma “amplificação em muitas páginas do sermão da Epifania. Os mesmos tópicos desenvolvidos com maior largueza.” In: AZEVEDO, João Lúcio. *Op. cit.*, p. 416.

502 Ver: VIEIRA, Padre Antônio, S.J. **Capítulos apresentados pelo procurador do povo do Maranhão, Jorge de Sampaio de Carvalho, contra os padres da Companhia de Jesus**. *Op. cit.*, pp. 335-340.

503 **Parecer do governador do Maranhão, Jorge de Sampaio de Carvalho, sobre António Marapião e Alexandre de Sousa**. Idem, pp. 349-352.

CONCLUSÃO

A questão que originou essa pesquisa foi compreender o *papel da conversão indígena no cumprimento da profecia do Quinto Império interpretada pelo padre Antônio Vieira*. A análise do funcionamento da missão jesuítica maranhense entre 1652 e 1662, sob sua supervisão e olhar, foi o meio usado para interpretar os dois polos de nossa questão. *Primeiro*, entender a inserção indígena na formação da sociedade colonial, no Estado do Maranhão e Grão-Pará e no Império português desse tempo. *Segundo*, explicar como a conversão missionária da Amazônia tapuia deu início à sua obra profética e qual seria a posição da região na profecia do Quinto Império.

A perspectiva do padre Vieira acerca desses processos chamava atenção por outras razões mais. Ao lado do deleite da leitura de sua escrita engenhosa e aguda, ele era um analista informado e criterioso da conjuntura atlântica daquela época, além de uma peça de destaque no xadrez da Restauração. Por isso, a trajetória, a perspectiva do jesuíta e a inserção colonial da ordem religiosa da qual ele era parte trouxeram aos nossos olhos uma poderosa lente para captarmos dimensões e articulações de todos esses fenômenos então em curso. Diversamente das regiões portuguesas alimentadas pelo recrutamento transatlântico de africanos, no Estado português na Amazônia, sua sociedade colonial escravista se ampliava e se sustentava dos territórios, corpos e almas de indígenas. Portanto, tornou-se uma chave decisiva na compreensão de nossa questão *entender esse processo de conquista como expansão do Estado do Maranhão e Grão-Pará*, ou, como diria Vieira “serviço, conservação e aumento do Estado, que todo consiste em ter índios que o sirvam”.⁵⁰⁴ A documentação maranhense de Vieira trouxe outras definições desse conceito de Conquista.

Quando verificamos nos dicionários compostos por contemporâneos de Vieira o conceito que faziam dos termos “conquista” e “conquistar”, notamos o escopo das definições em voga, a partir dos quais pensamos o alcance da nossa própria concepção aqui realizada. No dicionário de Sebastián Covarrubias, “conquistar” era “pretender por armas algum Reyno, ô estado, a conquirendo. Conquista, conquistado es.”⁵⁰⁵ Já no dicionário de Rafael Bluteau, assim aparecia o campo semântico de “conquista”: “a acção de conquistar: *despendeo muito com a conquista da Asia*; a terra conquistada (...); o acto de aquirir (...).” E assim apareceria o

504 VIEIRA, Padre Antônio, S.J. **CARTA 06/04/1654 a João IV**. Cartas da Missão/Cartas da Prisão. Obra completa do Pe. Antônio Vieira: tomo I epistolografia. Direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate; versão e anotação dos textos latinos José Carlos Lopes de Miranda. São Paulo: Edições Loyola, 2014, vol. II, p. 177.

505 COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de. **Tesoro de la lengua castellana, o española**. Madri: Melchor Sanchez, 1873 [1674], p. 159.

de “conquistar”: “adquirir por armas o Senhorio de alguma terra, Região, Reino; Conseguir: *Vieira* „, *conquistar bestas* (...)”.⁵⁰⁶ Em ambos os dicionários coevos, portanto, vemos associados aos termos “conquista” e “conquistar” a aquisição territorial pela guerra.

Nos escritos missionários de Vieira, essas acepções estavam presentes, com o acréscimo de outra. No sermão da Epifania: “saíam pela Barra de Lisboa as nossas Naus carregadas de Pregadores, que voluntariamente se desterravam da pátria para pregar nas *Conquistas* a Lei de Cristo”.⁵⁰⁷ Ou ainda: “aprender todos a língua ou as línguas da terra, onde imos pregar; e esta é a maior dificuldade e o maior trabalho daquela *espiritual conquista*, e em que as nossas Estrelas excedem muito a dos Magos.”⁵⁰⁸. Logo, *o Estado do Maranhão e Grão-Pará também era a Conquista portuguesa na Amazônia*. Ao mesmo tempo, portanto, para a sua “conservação e aumento”, converter e conquistar eram então noções interdependentes. A conquista territorial que recrutava os índios e seu trabalho pela guerra, não podia prescindir da violência sutil da conversão promovida pelo trabalho missionário que também o desejava salvar e explorar. Salvar para explorar, explorar para salvar. Em síntese, então, extraímos e utilizamos o conceito de conquista da documentação de Vieira em quatro sentidos: 1) Conquista como o processo de expansão do Estado do Maranhão; 2) Conquista como a guerra colonial que permitia a reprodução ampliada daquele Estado, ao incorporar-lhe terras e corpos indígenas; 3) Conquista espiritual ou o processo de conversão e de catequese indígena pela Missão e 4) Conquista como a região portuguesa da Amazônia ocupada por esse Estado. Como essas lógicas da Conquista da Amazônia se cruzaram, como Vieira usou delas para criar a lei de 1655 e reforçar o papel da SJ e quais foram os impactos da Conquista dentro e fora desse Estado foi a trama da Parte I: Missão, Guerra e Escravidão: Lei e Exceção na Conquista do Maranhão (1652-1656).

Essa trama expôs a exceção vivida como necessidade que recusava a aplicação de qualquer questão de consciência, lei ou instituição que quisesse colocar freio às intenções escravistas dos moradores fora da lei. Eles alegavam dupla e extrema necessidade: de um lado, a de interromper o canibalismo ou a fome indígenas pela escravização que os salvaria em ambos os casos e, de outro, remediar assim, pela exploração dessa força de trabalho, a

506 Ambas as definições em: BLUTEAU, Rafael. **Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro**. Lisboa: Oficina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789 [1712-1721], volume 1 (A-K), p. 312.

507 VIEIRA, Padre Antônio, S.J. **Sermão da Epifania**. Sermões: Padre Antônio Vieira. Organização e introdução de Alcir Pécora. São Paulo: Hedra, 2000, volume 1, p. 601.

508 Idem, p. 607.

miséria em que se encontravam os colonos. Notamos aí que a exceção se identificava com a necessidade no Estado do Maranhão. Mesmo quando ela também estivesse presente na própria confecção da nova lei de 1655, negociada em seus termos entre Vieira e os moradores, legalizando os cativeiros injustos pela *escravidão de condição* por cinco anos, ainda assim essa lei continuou a conviver com a exceção. A exceção era, então, o caso da extrema necessidade, a fratura essencial entre a lei e sua aplicação e a guerra e a violência da exploração escravista coloniais que ocupavam essa fratura. Se soberano era quem decidia sobre a exceção, notamos ainda nessa pesquisa que a depender do território, distinto era o soberano. No limite, como revelou o ilustrativo caso do sertanista Gaspar Cardoso que recusou armado, a serviço do capitão-mor do Pará, a autoridade da carta do rei trazida por Vieira na algibeira, na colônia, a força fazia a lei.⁵⁰⁹ Rei, moradores e indígenas do sertão eram soberanos onde sua força impusesse sua vontade. E os sertões eram os espaços de soberania incerta onde a violência definia quem a detinha. A soberania era plural na colônia.

A análise da confecção e da vigência da lei de 1655 revelou ainda que ela era mais do que a expressão do projeto indigenista de Vieira, era um projeto da Companhia de Jesus de fundas raízes nas reflexões da Segunda Escolástica e nas experiências acumuladas pela Sociedade de Jesus nos Estados do Brasil e do Maranhão, cujo propósito último era reforçar o poder indireto exercido pela Coroa por meio da Igreja colonial. E mais: ao definir a linha de fé da bússola da guerra de expansão colonial de conquista, a lei pretendia definir o direcionamento do *modus operandi* da expansão, do recrutamento e da administração da mão de obra indígena. Essa legislação e sua devida aplicação permitiria à Companhia implantar a tutela sobre toda a sociedade colonial, uma vez que ela se assentava sobre o trabalho indígena na Amazônia.

Além disso, pudemos notar que a legislação operava com base na distinção política entre nações aliadas e inimigas, como apontara Beatriz Perrone-Moisés. Foi o que permitiu à missão jesuítica liderada por Vieira operar uma aliança de estabilização das relações com as nações tapuias da ilha de Marajó e da serra de Ibiapaba. Essa pacificação teve seu fiel nessa lei de 1655 e na influente presença de Vieira junto à Corte, o que explicaria por quais razões os povos indígenas hostis à presença portuguesa se aproximaram e se aliavam a ela em uma conjuntura de retração regional holandesa aberta pela reconquista de Pernambuco em 1654.

509 ZERON, Carlos. “The Concept of Justice Shared in Portuguese America and the Disputes over its Application to Slavery”. In: *Current Trends in Slavery Studies in Brazil*. Ed. Stephan Conermann, Roberto Hofmeister Pich, Mariana Paes, Paolo Terra. Berlin/Boston: De Gruyter, 2023, p. 289-332.

Contudo, a ordem colonial não se sustentava somente de catequizar e de incorporar vassalos indígenas. Guerra e escravidão constituíam a outra face da pacificação e da conversão nesse processo colonizador luso-americano. Como visto na análise do contexto de pregação do Sermão de Santo Antônio aos Peixes de 1654, o teor da inimizade implicada nessa guerra estruturante da sociedade colonial era racial até mesmo para os colonizadores que produziam essa legislação pacificadora, pois colonos (ou moradores) e colonizadores (ou as autoridades coloniais), entre os quais estavam a Cia. de Jesus e Vieira (brancos), dividiam o interesse de explorar o trabalho dos colonizados (não brancos). A legislação indigenista pretendia enlaçar esse interesse estrutural, por um lado, direcionando a guerra de conquista que recrutava braços fora das raias do Estado do Maranhão e, por outro, regulando a exploração do trabalho mantida dentro dele. Naquele mesmo sermão, o jesuíta lembrava aos colonos que a autofagia vivida entre brancos, em disputa pela administração da mão de obra, abria brechas para que a sociedade assim conflagrada pela violência da escravidão se rebelasse. O inimigo era interno também e devia ser controlado pelo pacto da branquitude que assim preservava e reproduzia a ordem vigente. Ser branco durante a formação da sociedade colonial habitava a intersecção entre a exceção e o direito do Estado, o universalismo católico missionário e a exploração do trabalho alheio pelo uso continuado da força para a satisfação das necessidades dessa sociedade colonial escravista.

Pari passu a essa dimensão temporal das vicissitudes da missão em torno da lei e da exceção na guerra de conquista e colonização, Vieira aprimorava seu projeto providencial e político para o Império português da Restauração, maquinando e burilando suas leituras proféticas para o lugar da Amazônia e dos indígenas na história do Império português, da Igreja de Roma e da humanidade. Com a morte de João IV em dezembro de 1656, Vieira perdeu por quase dois anos o posto de superior e elaborou o discurso que passaria a aliar missão e profecia dali em diante. No sermão do Espírito Santo, Vieira projetava a conquista espiritual dos indígenas da Amazônia como a mais grandiosa e jamais feita, contando com a atuação dos missionários sobre um espaço maior do que o Mediterrâneo, com mais nações que qualquer outro território da Terra e com mais línguas do que Babel. Quando em meados de 1658, o novo governador trouxe sua restituição ao antigo cargo que ocupava e Vieira rumava para a conversão da ilha de Marajó, escreveu em abril de 1659 sua primeira obra sobre o Quinto Império.

Nas “*Esperanças de Portugal. Quinto Império do Mundo. Primeira, e segunda vida del-rei dom João IV. Escritas por Gonçaliannes Bandarra.*” Vieira identificava o Quinto Império da profecia com o Império português histórico de seu tempo. No projeto imperial exposto nessa carta, os tapuias e a região amazônica estavam aparentemente quase ausentes. A tônica da carta recaía no papel providencial da ressurreição de João IV, retornando como o messias anunciado pelo Bandarra, para resgatar o papa e a península Itálica, liderando toda a cristandade para destruir o Império turco no Adriático e, assim, reconquistar Jerusalém, com a aparição milagrosa e a conversão das tribos perdidas de Israel e a instauração desse último Império católico e português. Contudo, na obra profética posterior ao fim da missão maranhense o Maranhão ganhava uma centralidade notória, assim como a importância da conversão dos tapuias da região. Por quais motivos o Maranhão e seus indígenas não eram centrais durante a vigência da missão e depois dela se tornaram foi o que investigamos na Parte II: Missão, Profecias e Pacificação: a Amazônia no Vº Império.

Da análise dela e de seu contexto de produção, endereçada ao confessor da rainha, Vieira pretendeu influenciar, então, em quatro dimensões: 1) transformar o bandarrismo judaico e o sebastianismo em joanismo; 2) no repatriamento dos capitais judaicos, pelo debate do teor da carta com a obra *Esperanças de Israel* do grão-rabino de Amsterdã que tinha negociado havia pouco a repatriação dos judeus na Inglaterra de Cromwell; 3) influenciar nas disputas sucessórias do trono português; 3) emular com a tradição das epístolas paulinas em torno do tema da conversão universal, dos gentios e dos judeus. Entre os gentios da Amazônia se esconderiam as Dez tribos perdidas. Com a conversão dos gentios, então, dar-se-ia a conversão dos judeus. Com isso, seria consumado o destino em nome do qual o Império português teria sido fundado desde o milagre de Ourique: ser o Quinto e último dos Impérios por promover a conversão universal, com a conversão final da Amazônia.

Quando Vieira retornou da missão de Ibiapaba, o conflito com os colonos se recolocava em torno da disputa pela mão de obra indígena. Os moradores pressionavam por entradas nas regiões pacificadas pela legislação indigenista e pela missão. Vivendo da guerra de recrutamento indígena, o Estado expulsaria a ordem que foi seu instrumento de “conservação e aumento”, como repetidas vezes escreveu Vieira. O antijesuitismo seria uma lição dos colonos à Coroa. Como figuras de uma mesma profecia, Pombal cumpriria o projeto da Companhia na Amazônia e em toda a sociedade colonial. A Revolução Atlântica se encarregaria mais tarde de dar à Coroa o destino que tivera a Companhia.

ANEXOS

Anexo I – Cronobiobibliografia temática do padre Vieira

Missionária e indigenista

Bahia (1615-42)

30/SET/1626 – Carta Ânua.

Lisboa (1642-53)

17/JUN/1651 – Carta ao Padre Nuno da Cunha;

1652 – Sermão na Segunda-Feira depois da Segunda Domingo de Quaresma, pregado em Torres Vedras, andando o Padre Vieira em Missão;

05/JUL/1652 – Carta a Pedro Fernandes Monteiro;

[21/OUT/1652 – Carta de João IV a Vieira;]

14/NOV/1652 – Carta ao Padre Provincial do Brasil;

25/DEZ/1652 – Carta ao Príncipe Teodósio;

25/DEZ/1652 – Carta ao Padre André Fernandes.

Maranhão (1ª vez: 1653-1654)

1653 – Carta ao Padre Francisco de Avelar (A.B./ J.L.A. LVIII);

22/JAN/1653 - Carta ao Padre André Fernandes;

25/JAN/1653 - Carta ao Príncipe Teodósio;

31/JAN/1653 – Carta a Baltasar de Sousa Pereira;

02/MAR/1653 – “Sermão da Primeira Domingo da Quaresma”/Sermão das Tentações, pregado em São Luís, denunciando o pecado mortal dos colonos que possuem índios cativos e sugerindo os casos legítimos da escravização indígena no GPM;

16/MAI/1653 – Carta ao Padre Francisco Soares;

20/MAI/1653 – Carta a João IV;

21/MAI/1653 – Carta ao Padre André Fernandes;

22/MAI/1653 – Carta ao Padre Provincial do Brasil;

26/MAI/1653 – Carta ao Padre Francisco Morais;

JAN/1654 – Carta ao Padre Provincial do Brasil;

(22)/MAR/1654 – Carta ao Padre Provincial do Brasil;

22/MAR/1654 – “Sermão da Quinta Domingo da Quaresma”, ou “Sermão das Verdades”, pregado na Igreja Maior de São Luís, contra os costumes dos colonos do Maranhão;

04/ABR/1654 – Carta a João IV;

04/ABR/1654 – Carta a João IV;

04/ABR/1654 – Carta ao Padre André Fernandes;

06/ABR/1654 - Carta a João IV;

12/ABR/1654 – Carta a um Superior (INÉDITA: LOYOLA);

15/ABR/1654 – Carta ao Procurador da Província do Brasil;

14/MAI/1654 – Carta ao Padre Provincial do Brasil;

1654 – “Sermão de Nossa Senhora do Rosário”, pregada na Igreja do Colégio da Cia. no Maranhão, acerca dos mistérios do Rosário para o Sacramento;

13/JUN (?)/1654 – “Sermão de Santo Antônio” (aos peixes), pregado na Cidade de São Luís, três dias antes de partir para Lisboa, procurar uma lei que colocasse a Cia. como administradora das Missões.

Lisboa (1654-1655)

1655 – “Sermão do Bom Ladrão”, pregado na Igreja da Misericórdia de Lisboa, contra os governadores dos Brasis e sua corrupção;

1655 – Sermão do Mandato, pregado na Igreja da Misericórdia de Lisboa;

1655 – Sermão da Terceira Domingo da Quaresma, pregado na Capela Real de Lisboa;

[09/ABR/1655 – Lei de regulação da mão de obra indígena]

1655 – “Sermão da Sexagésima”, embora pregado na Capela Real, narra sobre a arte do pregar os Evangelhos, inclusive em Missão, para a qual diz ter vindo “buscar alguns instrumentos com que alimpar a terra [do Estado do Grão-Pará e do Maranhão] das pedras e dos espinhos”;

[15/ABR/1655 – Consulta original de gravíssimos varões, sobre a forma e casos em que se devem cativar os índios das nossas conquistas;]

16/ABR/1655 – Carta a um padre da Cia. de Jesus, 1h hora antes de embarcar de volta ao Maranhão, segundo o próprio Vieira.

Maranhão (2ª vez: 1655-1661)

05/AGO/1655 – Carta a João IV;

29/SET/1655 – “Direções a respeito da forma que se deve ter no julgamento e liberdade no cativo dos índios do Maranhão”;

[1655 – Modo como se há de governar o gentio que há nas aldeias do Maranhão e Grão-Pará;]

Pós- Modo – Parecer do Padre António Vieira sobre a conversão e governo dos índios e gentios, feito à instância do Doutor Pedro Fernandes Monteiro;

1655 – Papel da Letra do Padre António Vieira, que mandou do Maranhão, sobre o cativo dos índios e missões;

1655– “Informação sobre o modo com que foram tomados e sentenciados por cativos os índios do ano de 1655”;

06/DEZ/1655 – Carta a João IV;

08/DEZ/1655 – Carta a João IV;

14/DEZ/1655 – Carta a Pedro Vieira da Silva;

1656 – Carta ao Padre André Fernandes;

1656 – “Sermão da Primeira Oitava da Páscoa”, pregado na Matriz de Belém, em razão da cupidez ociosa expressa na decepção dos colonos do Pará em face do fracasso de uma entrada que buscara minas de ouro. A salvação da alma seria mais importante...

01/JUN/1656 – Carta ao Padre Provincial do Brasil;

[14/SET/1656 – Consulta da Junta das Missões sobre as leis passadas a favor da liberdade dos índios;]

Entre 06/NOV/1656 e 20/ABR/1657 – Carta a Dona Luísa de Gusmão;

20/ABR/1657 – Carta a D. Afonso VI;

1657 - Carta ao Padre André Fernandes;

1657 – “Sermão do Espírito Santo”, pregado na igreja da Cia. em São Luís, por ocasião da partida de uma grande Missão rumo ao Rio Amazonas;

28/FEV/1658 – Carta ao Padre Francisco de Avelar;

10/JUN/1658 – Carta ao Padre Provincial do Brasil;

01/SET/1658 – Carta a Dona Luísa;

10/SET/1658 – Carta ao Padre Geral;

19/NOV/1658 – Carta a D. Afonso VI;

MAR/1659 – Carta a um fidalgo desconhecido;

29/ABR/1659 - Carta a Dona Luísa;

29/ABR/ 1659 – Envio da carta ao bispo do Japão, também conhecida como “Esperanças de Portugal”, onde defende a iminência da ressurreição de João IV;

02/MAI/1659 – Carta a um destinatário desconhecido;

12/NOV/1659 – Carta ao Padre André Fernandes;

1659 – Relação da Missão da Serra do Ibiapaba;

1659 – Carta ao Padre André Fernandes;

28/NOV/1659 – Carta a Dona Luísa;

28/NOV/1659 [Folheto em Lisboa: 11/FEV/1660] – Carta a D. Afonso VI;

01/DEZ/1659 – Carta ao Padre Provincial do Brasil;

02/DEZ/1659 – Carta a um destinatário desconhecido;

c. 1660 – Visita do Padre António Vieira: Direção do que se deve observar nas missões do Maranhão, ordenada pelo venerável Padre António Vieira, visitador-geral delas, com consulta de todos os padres missionários e aprovada por nosso mestre reverendo Padre Geral desde o princípio das ditas missões, a qual se guardou sempre, excetuando o que se julgou já não se podia observar;

11/FEV/1660 – Carta ao Padre Geral;

01/MAI/1660 – Carta ao Padre Provincial do Brasil;

04/DEZ/1660 – Carta a D. Afonso VI;

04/DEZ/1660 – Carta ao Padre André Fernandes;

JAN ou FEV/1661[JLA] – Carta ao Padre Manuel Luís;
[15/JAN/1661 – Representação da Câmara do Pará ao Padre António Vieira;]
22/JAN/1661 – Carta ao índio Guaquaíba ou Lopo de Sousa;
12/FEV/1661 – Carta à Câmara do Pará ou Resposta que deu o Padre António Vieira ao Senado da Câmara do Pará sobre o resgate dos índios do sertão;
[15/FEV/1661 – Resposta da Câmara do Pará];
18/MAR/1661 – Carta ao Padre Geral;
21/MAR/1661 – Carta ao Padre Geral;
24/MAR/1661 - Carta ao Padre Geral;
[ABR/1661 – Petição dos índios do Maracanã;]
22/MAI/1661 – Carta a D. Afonso VI;
[23/MAI/1661 – Carta do governador do Maranhão a Vieira;]
11/JUN/1661 – Carta aos Padres Pedro Pedrosa e Gonçalo Veras;
21/JUN/1661 – Representação que fez Vieira ao Senado da Câmara do Pará;
[23/JUN/1661 – Resposta da Câmara do Pará;]
18/AGO/1661 – Protesto que o Padre Vieira fez à Câmara e mais nobreza da cidade do Belém do Pará, para não serem expulsos daquela conquista os padres missionários da Companhia de Jesus;
c. 1661 – Petição de Vieira ao Governador Dom Pedro de Melo;
[c. 1661 - Capítulos apresentados pelo Procurador do povo do Maranhão, Jorge de Sampaio de Carvalho, contra a Companhia de Jesus.];

Lisboa (1661-9)

Pós-expulsão – Sermão da Epifania;
25/DEZ/1661 – Bilhete;
c. 1662 – Resposta aos capítulos que deu contra os religiosos da Companhia o Procurador do Maranhão, Jorge Sampaio;
[06/FEV/1662 – Carta do Marquês de Marialva ao Senado da Câmara do Pará;]
[02/JUN/1662 – Perdão ao povo do Maranhão, emitido pelo Governador Rui Vaz de Sequeira;]
08/JUN/1662 – Papel sobre os índios Principais, António Marapião e Alexandre de Sousa;
[24/JUL/1662 – Parecer do Governador do Maranhão, Jorge de Sampaio Carvalho, sobre António Marapião e Alexandre de Sousa;]
[27/JUL/1662 – Consulta do Conselho Ultramarino relativa a António Marapião e Alexandre de Sousa;]

Roma (1669-74)

c.1669 ou c. 1678 – Parecer ao Príncipe Regente sobre o aumento do Estado do Maranhão e missões dos índios;
31/JUL/1678 – Informação que por ordem do Conselho Ultramarino deu sobre as coisas do Maranhão ao mesmo Conselho o Padre António Vieira;
Resposta aos capítulos de Jorge Sampaio (1662), Resposta ao capítulo XXV.

Lisboa (1674-81)

Salvador (1681-97)

12/JUN/1694 – “Voto sobre as dúvidas dos moradores de São Paulo acerca da administração dos índios”.

Escravista negra

Bahia (1615-42)

1626 – Carta Ânua: De Luanda ao Espírito Santo, Salvador de Sá e a luta do Brasil por Angola
c. 1633 – Sermão XIV do Rosário, escrito para ser pregado para escravos em um engenho, supostamente o segundo dos sermões de Vieira;

Lisboa (1642-53)

12/AGO/1648 – Carta ao Marquês de Nisa, sobre Angola no Império Português;

Maranhão (1653-1661)

31/JAN/1653 – Carta a Baltasar de Sousa Pereira: Escravos de Angola para o Maranhão
07/OUT/? – “Sermão XX do Rosário”, sem menção ao ano;

01/DEZ/1659 – Carta ao Padre Provincial do Brasil, na qual os “tapanhunos e tapanhunus” (escravizados da África negra) aparecem como “não (?) são muito necessários, admitindo que (...) cá não têm para onde fugir, e se houvesse alguns mais baratos, por terem esta manha seria conveniência.” (p. 264);

01/MAI/1660, Serra de Ibiapaba – Carta ao Padre Provincial do Brasil, na qual Vieira revela: “Necessitamos muito de tapanhunos (...). O Provedor da Fazenda de Pernambuco nos podia comprar lá estas peças.” (p. 292);

12/FEV/1661 – Carta à Câmara do Pará;

Roma (1669-74)

c.1669 ou c. 1678 – Parecer ao Príncipe Regente sobre o aumento do Estado do Maranhão e missões dos índios;

Salvador (1681-97)

c.1681 – “Sermão XXVII do Rosário”, em que narra uma *Imitatio Christi* por meio da dialética de dois cativos: o do Egito e o da Babilônia;

1691 – Carta a Roque Monteiro Paim, acerca dos Palmares.

169... – Clavis, Livro III: O menino angolano Bernardo no Colégio da Bahia e a questão da ignorância invencível;

Messiânica e profética

Bahia (1615-42)

20/JAN/1634 – Sermão de “Sebastião o Encoberto” ou de “São Sebastião”, proferido na igreja do Acupe no recôncavo baiano: primeiro sermão messiânico de Vieira;

15/JAN/1641? (Vainfas, p. 85) / 1640 (Pécora e Didascália) – Sermão de Nossa Senhora do Ó, crítico aos sebastianistas e bandarristas, louvando Filipe IV na igreja de Nossa Senhora da Ajuda.

Lisboa (1642-53)

01/JAN/1642 (Vainfas) / 1641 (Pécora) – Sermão dos Bons Anos: Vieira proclama João IV o *Encoberto* das profecias do Bandarra na Capela Real;

19/MAR/1643 – “Sermão de São José”, novo sermão onde d. João agora é comparado a Cristo por ter nascido no dia de são José;

1649-1664 – Vieira redige a “História do Futuro”, inédita até 1718, quando foi publicada por Domingos Rodrigues;

Maranhão (1653-1661)

1659 – Envio da carta ao bispo do Japão, também conhecida como “Esperanças de Portugal”, onde defende a iminência da ressurreição de João IV.

Lisboa (1661-9)

1663 – Enquanto era processado escreve sua *Apologia* e sua *Defesa* perante o Tribunal;

1649-1664 – Vieira redige a “História do Futuro”, inédita até 1718, quando foi publicada por Domingos Rodrigues;

Salvador (1681-97)

30/ABR/1686 – Carta Apologética ao Padre Giacomo Iquazafigo;

1688 – Sermão de Ação de Graças;

1695 – “Voz de Deus ao Mundo, a Portugal e à Baía”;

1681-97 (Maria Lêda de Oliveira/Arnaldo do Espírito Santo) ou 1663-9 (Ronaldo Vainfas) – Vieira escreve a *Clavis prophetarum: de regno Christi in Terris Consumato*.

Anexo II – Povos indígenas mencionados nas obras missionárias do padre Vieira

Grupos indígenas mencionados no Estado do Brasil

1. Goitacás: Carta ânua (1626)
2. Paranaubis: Carta ânua (1626)

Grupos indígenas mencionados no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1652-1661)

1. *Anajás/Anajases: 20/NOV/1659 = 11/FEV/1660
2. *Aruãs: 20/ABR/1657; 20/NOV/1659 = 11/FEV/1660; Relação de Ibiapaba; Resposta a Jorge de Sampaio 1662
3. Aroaquis: Carta 21/JUN/1661; Resposta a Jorge de Sampaio 1662
4. Aruaquizes: Câmara do Pará (12/FEV/1661)
5. Bóseas/Bocas: 21/JUN/1661 Rio Tocantins
6. Carajás: Câmara do Pará (12/FEV/1661); Resposta a Jorge de Sampaio 1662
7. Carijós:
8. Catinga/Catingá: 08/DEZ/1655; 21/JUN/1661; Resposta a Jorge de Sampaio 1662 – Rio Tocantins
9. Curutís: Relação de Ibiapaba
10. *Combocas: 20/NOV/1659 = 11/FEV/1660
11. Guajajaras: 22/MAR/1654; 08/DEZ/1655 – Rio Pinaré e Rio Itaqui
12. *Guajarás: 20/NOV/1659 = 11/FEV/1660
13. Guaianás: História do Futuro
14. Guanacés: Relação de Ibiapaba
15. Inheiguaras: 20/NOV/1659 = 11/FEV/1660 – Rio Tocantins
16. Juguaruanas: Relação de Ibiapaba
17. Jurunas: 22/MAI/1661/ Resposta a Jorge de Sampaio 1662
18. *Mapuenses: 11/FEV/1661; 22/MAI/1661; 20/NOV/1659 = 11/FEV/1660
19. *Mapuás: 11/FEV/1661; 20/NOV/1659 = 11/FEV/1660
20. *Mamaianás/Mamainases: 11/FEV/1661; 22/MAI/1661; 20/NOV/1659 = 11/FEV/1660; Resposta a Jorge de Sampaio 1662; História do Futuro
21. Maracanã: 22/JAN/1661; ABR/61
22. Mondunas: 21/JUN/1661
23. *Nheengaibas: 20/ABR/1657, MAR e ABR/1659; 02/MAI/1659; 01/DEZ/1659 20/NOV/1659 = 11/FEV/1660; Câmara do Pará (12/FEV/1661); 15/FEV/1661; 22/MAI/1661; 11/JUN/1661; 21/JUN/1661; Resposta a Jorge de Sampaio 1662; História do Futuro
24. Nonandas: 21/JUN/1661
25. Nunhunas/Nonhunas: 11/JUN/1661; Resposta a Jorge de Sampaio 1662
26. Pacajás: 20/ABR/1657, Câmara do Pará (12/FEV/1661); Resposta a Jorge de Sampaio 1662
27. Paguis/Poquis: Câmara do Pará (12/FEV/1661), 22/MAI/1661
28. *Paucacás: 20/NOV/1659 = 11/FEV/1660
29. Pazaís: 21/JUN/1661
30. Pauxis: 21/JUN/1661
31. Pirapés: 20/ABR/1657, Câmara do Pará (12/FEV/1661) – Rio Araguaia
32. *Pixipixis: 20/NOV/1659 = 11/FEV/1660
33. Poquiguaras/ Potiguaras de Pernambuco/ Poucigoaras: 20/NOV/1659 = 11/FEV/1660; 21/JUN/1661/ Resposta a Jorge de Sampaio 1662 – Rio Tocantins

34. Ubirajaras (Barbados): 22/05/53; 04/ABR/1654; 08/DEZ/1655; Resposta a Jorge de Sampaio 1662 – Rio Itapicuru
35. Tabajaras/Tobajaras: 10/JUL/1658; 28/NOV/1659; Relação de Ibiapaba, 20/NOV/1659 = 11/FEV/1660; 24/JUL/1662
36. Tapajós: 22/05/61, 11/06/1661; 20/NOV/1659 = 11/FEV/1660
37. Tocarijús: Relação de Ibiapaba
38. Tremembé/ Alarves: Relação de Ibiapaba
39. Tupinambás: 12/04/1659; 08/12/1655, 01/06/56, 20/NOV/1659 = 11/FEV/1660, 12/02/61, Câmara do Pará (12/FEV/1661), 24/MAR/1661, 22/MAI/1661, 21/06/61, Resposta a Jorge de Sampaio 1662, História do Futuro – Rio Tocantins e Rio Iguaçu
40. Tucujus: 28/NOV/1659 = 11/FEV/1660, Relação de Ibiapaba, 21/06/61, Resposta a Jorge de Sampaio 1662

* Nações “Nheengáibas”

BIBLIOGRAFIA

Fontes primárias

- ACOSTA, José. de, S. J. *De procuranda indorum salute*. Madrid: CSIC, 1984-1987.
- AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. Confissões. Tradução do latim e prefácio de Lorenzo Mammì. São Paulo: Cia. das Letras, 2017.
- _____. A doutrina cristã. Trad. da Irmã Nair de Assis Oliveira, Coleção Patrística v. 17. São Paulo: Paulus, 2002.
- _____. A cidade de Deus: contra os pagãos. Petrópolis: Vozes, 2009.
- _____. De trinitate. Livro X. Trad.: Arnaldo do Espírito Santo, Domingos Lucas Dias, João Beato e Maria Cristina Pimentel. Prior Velho: Editora Paulinas, 2007.
- Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Divisão de obras raras e publicações, 1948.
- ANCHIETA, José de. S.J. A conversão de São Paulo. São Paulo: Oficinas Salesianas, 1895 [1568].
- ARISTÓTELES. *Política*. Brasília: Unb, 1985.
- BERREDO, Bernardo Pereira de. Annaes históricos do Estado do Maranhão, em que se dá notícia do seu descobrimento, e tudo o mais que nelle se tem sucedido desde o anno em que foy descoberto até o de 1718. Lisboa: Oficina de Francisco Luiz Ameno, 1749.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2016.
- BIBLIA SACRA JUXTA VULGATAM CLEMENTINAM. Editio Electronica. Londres: 2005 [1592].
- BLUTEAU, Rafael. Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro. Lisboa: Oficina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789 [1712-1721], 2v.
- CAMÕES, Luís de. Os Lusíadas. Cotia: Ateliê Editorial, 2001.
- COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de. Tesoro de la lengua castellana, o española. Madri: Melchor Sanchez, 1873 [1674].
- D'ABBEVILLE, Claude. História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas. Brasília: Senado Federal, 2008 [1614].
- DE LA CRUZ, Sor Juana Inés. Carta Atenagórica. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2004, pp. 36-66.
- D'ÉVREUX, Yves. História das coisas mais memoráveis, ocorridas no Maranhão nos anos de 1613 e 1614. Rio de Janeiro: Batel/Fundação Darcy Ribeiro, 2009 [1615].
- GANDAVO, Pero de Magalhães. História da província Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- ISRAEL, M. b. Esperanzas de Israel. Madri: Santiago Perez Junquera, 1881 [1650].
- _____. Piedra Gloriosa o de la Estatua de Nebuchadnesar. Amsterdã: 1652.
- LAS CASAS, Frei Bartolomé de, O.P.. *De Regia Potestate*. Madrid: CSIC, 1969 [1566].
- LEITE, Serafim. S. J. Monumenta Brasiliae. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1957-1968, 5 v.
- MONTENEGRO, Alonso de la Peña., Bispo de Quito. Itinerario para Párrocos de Indios, em que se tratan las materias más particulares tocantes a ellos para su buena Administración (1668). Madrid: Em la Oficina de Pedro Marín, 1771.
- NÓBREGA, Manoel da. Diálogo sobre a conversão do gentio. Notas preliminares e anotações históricas e críticas de António Serafim Leite. Lisboa: s.n., 1954.

- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Documentos de legislação indigenista colonial: Parte 1 (1500-1700) [livro eletrônico]. São Paulo: Centro de Estudos Ameríndios, 2021.
- PUENTE, Juan de la. Tomo Primero de la conveniencia de las dos Monarquías Católicas, la de la Iglesia Romana y la del Imperio Español, y defensa de la Precedencia de los Reyes Católicos de España a todos los Reyes del Mundo. Madri: Imprenta Real, 1612.
- SANDOVAL, Alonso. de. *Un tratado sobre la esclavitud. De instauranda Æthiopium salute*. Introdução, transcrição e tradução de Henriqueta Vila Vilar. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. *Democrates segundo, o de las justas causas de la guerra contra los indios*. Madrid: CSIC, Instituto Francisco de Vitoria, 1984.
- SILVEIRA, Simão Estácio da. Relação Sumária das Cousas do Maranhão: Dirigida aos pobres deste Reino de Portugal. Fortaleza: Instituto do Ceará, 1905 [1624], pp. 122-154.
- SOLÓRZANO PEREIRA, Juan de. *De indiarum iure*. Madrid: CSIC, 1994, 4 v.
- SUÁREZ, Francisco, S. J. *De Legibus*. Madrid: CSIC, 1967. 8 v.
- VIEIRA, Padre Antônio, S.J. Cartas do Padre Antônio Vieira. Coordenadas e anotadas por João Lúcio d’Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, v. 3, 1925, 1926, 1928.
- _____. Cartas Diplomáticas. Obra completa do Padre Antônio Vieira: tomo I epistolografia. Direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate; versão e anotação dos textos latinos José Carlos Lopes de Miranda. São Paulo: Edições Loyola, 2014, vol. I.
- _____. Cartas da Missão/Cartas da Prisão. Obra completa do Padre Antônio Vieira: tomo I epistolografia. Direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate; versão e anotação dos textos latinos José Carlos Lopes de Miranda. São Paulo: Edições Loyola, 2014, vol. II.
- _____. Cartas de Lisboa/Cartas da Baía. Obra completa do Padre Antônio Vieira: tomo I epistolografia. Direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate; versão e anotação dos textos latinos José Carlos Lopes de Miranda. São Paulo: Edições Loyola, 2014, vol. IV.
- _____. Cartas e Papéis Vários. Obra completa do Padre Antônio Vieira: tomo I epistolografia. Direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate; versão e anotação dos textos latinos José Carlos Lopes de Miranda. São Paulo: Edições Loyola, 2014, vol. V.
- _____. História do Futuro. Obra completa do Padre Antônio Vieira: tomo III profética. Direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate. São Paulo: Edições Loyola, 2015, v. I.
- _____. VIEIRA, Padre Antônio, S.J. Autos do Processo de Vieira na Inquisição. Obra completa do Padre Antônio Vieira: tomo III profética. Direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate. São Paulo: Edições Loyola, 2015, v. IV.
- _____. A Chave dos Profetas. Obra completa do Padre Antônio Vieira: tomo III profética. Direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate. São Paulo: Edições Loyola, 2014, v. VI.
- _____. *Clavis prophetarum*. Chave dos Profetas. Livro III. Editado por Arnaldo do Espírito Santo. Lisboa: Biblioteca Nacional, 2001, volume 3.
- _____. Sermoens do P. Antonio Vieira. Lisboa: Oficinas de Miguel e Valentim Deslandes e Manoel da Silva, 15 v., 1679-1696/1710 e 1748.
- _____. Sermões: Padre Antônio Vieira. Organização e introdução de Alcir Pécora. São Paulo: Hedra, 2000, 2 volumes.
- _____. Essencial Padre Antônio Vieira. Organização e introdução de Alfredo Bosi. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.
- _____. Obra completa do Padre Antônio Vieira: tomo IV: Escritos sobre os judeus e a Inquisição. Direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate. São Paulo: Edições Loyola, 2016, v. II.
- _____. Obra completa do Padre Antônio Vieira: tomo IV: Escritos sobre os índios. Direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate. São Paulo: Edições Loyola, 2016, v. III.

_____. De Profecia e Inquisição. Introdução e notas de Alfredo Bosi. Brasília: Senado Federal, 2009.

VITORIA, Francisco de, O. P. Relecciones: sobre os índios e sobre o poder civil. Brasília: UnB/Clássicos IPRI, 2016.

_____. *Fragmento de uma carta de carta de Fray Francisco de Vitoria al padre Fray Bernardino de Vique acerca de los esclavos con que trafican los portugueses y sobre el proceder de los escribanos*. In: Vicente Beltrán de Heredia. “Colección de dictámenes inéditos”. Ciencia tomista, tomo 43, 1931, pp. 173-5.

_____. “Carta de Francisco de Vitoria al Padre Miguel de Arcos sobre negocios de Indias”. In: *Relectio de Indis*. Madri: CSIC, 1967, pp. 137-139.

Fontes secundárias

AGAMBEN, Giorgio. O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. Estado de Exceção. São Paulo: Boitempo, 2004.

ALDEN, Dauril. The making of an enterprise: The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and beyond (1540-1750). Stanford: Stanford University Press, 1996.

_____. “Some Reflections on Antonio Vieira: Seventeenth-Century Troubleshooter and Troublemaker.” *Luso-Brazilian Review*, vol. 40, no. 1, 2003, pp. 7–16.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. O Trato dos Viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul Séculos XVI e XVII. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

_____. “Índios perderam a guerra bacteriológica”. Folha de S. Paulo, 12.10.1991.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. Marxismo e questão racial. Boitempo: São Paulo, 2021.

_____. Racismo estrutural. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

ANDERSON, Benedict. Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo. São Paulo: Cia. das Letras, 2009.

ARENDDT, Hannah. Origens do totalitarismo. São Paulo: Cia. das Letras, 2012.

ARENZ, Karl. De l’Alzette à l’Amazonie: Jean-Philippe Bettendorff et les jésuites en Amazonie portugaise (1661-1693). Tese. Paris: Sorbonne IV, 2007.

AUERBACH, Erich. Mimesis. São Paulo: Perspectiva, 2013.

_____. Figura. São Paulo: Ática, 1997.

AZEVEDO, João Lúcio de. Os Jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização. Bosquejo histórico com vários documentos inéditos. Lisboa: Livraria Editora Tavares Cardoso & Irmão, 1901.

_____. História de António Vieira. Prefácio de Pedro Puntoni. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2008.

_____. A Evolução do Sebastianismo. Porto/Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1918.

_____. História dos Christãos novos portugueses. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1922.

BALIBAR, Étienne & WALLERSTEIN, Immanuel. Raça, nação, classe: identidades ambíguas. São Paulo: Boitempo, 2021.

BENJAMIN, Walter. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. Origem do drama trágico alemão. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

BENTO, Maria Aparecida. O Pacto da Branquitude. São Paulo: Cia. das Letras, 2022.

BESSELAAR, José van den. António Vieira, profecia e polémica. Rio de Janeiro: UERJ, 2002.

- BERTAIONI, Cristiana & FRANÇA, Leila Maria & SANTOS, Eduardo Natalino dos. História e arqueologia da América indígena: tempos pré-colombianos e coloniais. Florianópolis: Editora da UFSC, 2017.
- BETHENCOURT, Francisco. Racismos: Das Cruzadas ao século XX. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- _____. História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália (séculos XV-XIX). São Paulo: Cia. das Letras, 2004.
- BLOCH, Marc. História e Historiadores. Lisboa: Teorema, 1998.
- BOMBARDI, Fernanda Aires. Pelos interstícios do olhar do colonizador: descimentos de índios no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1680-1750). Dissertação de Mestrado. São Paulo: FFLCH-USP, 2014.
- BOSI, Alfredo. “Antônio Vieira, profeta e missionário. Um estudo sobre a pseudomorfose e a contradição”. Revista do IEA, v. 23, nº 65, 2009.
- _____. De profecia e Inquisição. Brasília: Senado Federal, 2009.
- _____. Dialética da colonização. São Paulo: Cia. das Letras, 2014 [1992].
- BOXER, Charles Ralph. A great Luso-Brazilian figure: Padre António Vieira, S. J., 1608-1697. The Fourth Canning House Annual Lecture, delivered at Canning House 6 February, 1957. Londres: Hispanic and Luso-Brazilian Councils, 1963, 32 pp.
- _____. A Igreja Militante e a expansão ibérica (1440-1770). Tradução de Vera Maria Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. O Império Marítimo Português. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- _____. Salvador Correia de Sá e a luta pelo Brasil e Angola (1602-1686). São Paulo: Editora Nacional/Edusp, 1973.
- _____. “Um regimento inédito sobre o resgate dos ameríndios no Estado do Maranhão, 1660”, pp. 65-70.
- BRAUDEL, Fernand. Escritos sobre a história. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- _____. O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrâneo na Época de Filipe II. São Paulo: Edusp, 2016, volumes I e II.
- CAÑIZARES-ESGUERRA, J. Católicos y puritanos em la colonización de América (1550-1700). Madri: Fundación Jorge Juan/ Marcial Pons Historia, 2008.
- CANTEL, Raymond. Prophétisme et Messianisme dans l’Oeuvre de Antoine Vieira. Paris: Ediciones Hispano-americanas, 1960.
- CARDOSO, Alírio. A Amazônia na Monarquia Hispânica: Maranhão e Grão-Pará nos tempos da União Ibérica (1580-1655). São Paulo: Alameda, 2017.
- _____. Maranhão na Monarquia Hispânica: intercâmbios, guerra e navegação nas fronteiras das Índias de Castela (1580-1655). Tese de doutorado. Salamanca: Universidade de Salamanca, 2012.
- _____. Insubordinados, mas sempre devotos: poder local, acordos e conflitos no antigo Estado do Maranhão (1607-1653). 263 f. Dissertação (Mestrado)- Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Campinas.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 2009 [1992].
- CAROLINO, Luis Miguel & CAMENIETZKI, Carlos Ziller. Jesuítas, Ensino e Ciências. Séculos XVI-XVIII. Casal de Cambra: Caleidoscópio, 2005.
- CESAR, Thiago Groh de Mello. A política externa de João IV e o Padre Antonio Vieira: as negociações com os Países Baixos (1641-1648). Dissertação de mestrado. Niterói: ICHF-UFF, 2011.
- CÉSAIRE, Aimé. Discurso sobre o colonialismo. São Paulo: Veneta, 2020.

- CHAMBOULEYRON, Rafael. “Conquistas diferentes e de diferentes climas: o Maranhão, o Brasil e a América portuguesa (séculos XVII-XVIII)”. Revista Esboços, Florianópolis, volume 26, n° 41, jan-abr 2019, pp. 84-103.
- CHAMBOULEYRON, Rafael et al. ‘Formidável contágio’: epidemias, trabalho e recrutamento na Amazônia colonial (1660-1750). História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.18, n.4, out-dez. 2011, p.987-1004.
- CHAUÍ, Marilena. “Intelectual engajado: uma figura em extinção?”. São Paulo: Artepensamento/IMS, 2006.
- CLASTRES, Hélène. Terra sem mal. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- COHEN, Thomas. The Fire of Tongues: António Vieira and the Missionary Church in Brazil and Portugal. Standford: Stanford University Press, 1998.
- _____. “Millenarian themes in the writing of Antonio Vieira in the Luso-Brazilian World”. *Luso-Brazilian Review*, 28, I, 1991, pp. 23-46.
- COOK, Noble David. La catástrofe demográfica andina. Peru 1520-1620. Traducción Javier Flores Espinoza. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2010 (Colección Estudios Andinos, 6).
- COLOMBO, Emanuele. Un gesuita inquieto. Carlo Antonio Casnedi (1643-1725) e il suo tempo. Soveria Manelli: Rubettino Editore, 2007.
- COOPER, Frederick. “Conflito e conexão: repensando a história colonial da África”. Anos 90. Porto Alegre, vol. 15, n.º 27, jul. 2018, p. 21-73.
- COSTA E SILVA, Alberto da. Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2022.
- _____. A manilha e o libambo: A África e a escravidão (1500-1700). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2022, 2 v..
- _____. A África explicada aos meus filhos. Rio de Janeiro: Agir, 2008.
- CROCE, Benedetto. La storia come pensiero e come azione. Bari: Editori Laterza, 1966.
- CROSBY, Alfred W. “Virgin soil epidemics as a factor in the aboriginal depopulation in America”. The William and Mary Quarterly, v. 33, n. 2, pp. 289-299, 1976.
- DELUMEAU, Jean. História do medo no Ocidente. São Paulo: Cia. das Letras, 2009.
- DIAS, Camila Loureiro; BOMBARDI, Fernanda Aires; COSTA, E. Dimensão da população indígena incorporada ao Estado do Maranhão e Grão-Pará entre 1680 e 1750: uma ordem de grandeza. Revista de História, [S. l.], n. 179, p. 1-31, 2020. DOI: 10.11606/issn.23169141.rh.2020.163670. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/163670>>. Acesso em: 27 jul. 2022.
- DIAS, Camila Loureiro. Os índios, a Amazônia e os conceitos de escravidão e liberdade. Estudos Avançados, São Paulo, v. 33, n. 97, p. 235-252, Dezembro de 2019.
- _____. Civilização, cultura e comércio: os princípios fundamentais da política indigenista na Amazônia (1614-1757). Dissertação de mestrado. São Paulo: FFLCH-USP, 2009.
- DIAS, José Sebastião da Silva. Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI. Lisboa: Editorial Presença, 1982.
- DONNELLY, J. P. S. J. Antonio Possevino’s plan for world evangelization. The Catholic Historical Review, v. LXXIV, n° 2, pp.179-198, April 1988.
- FAUSTO, Carlos. Os índios antes do Brasil. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- FEBVRE, Lucien. Pour une histoire à part entière. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1982.

- FERNANDES, Veronica. Benefícios negativos da autoria feminina: as polêmicas obras de Sor Juana Inés de la Cruz sobre o papel da mulher no Século de Ouro da Nova Espanha. Dissertação (mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.
- FINLEY, Moses I. Escravidão antiga e ideologia moderna. Rio de Janeiro: Graal, 1991.
- FUNARI, Pedro Paulo & CARVALHO, Aline Vieira de. Palmares, ontem e hoje. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- GERÉBY, György. “Political Theology versus Theological Politics: Erik Peterson and Carl Schmitt”. *New German Critique*, Duke University Press, 105, vol. 35, n° 3, fall, 2008, pp. 7-34.
- GODELIER, Maurice. *Lo ideal y lo Material*. Madrid: Taurus, 1989.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*, vol 4. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- HANSEN, João Adolfo & PÉCORA, A. Categorias retóricas e teológico-políticas das letras seiscentistas da Bahia. *Desígnio* (São Paulo), v. 5, p. 87-109, 2006.
- HANSEN, João Adolfo. “Categorias metafísicas e teológico-políticas em Vieira”. *Scripta*. Editora PUC Minas, v. 11, 2008, pp. 187-202.
- _____. “Vieira: tempo, alegoria e história”. *Brotéria*. Lisboa: v.145, n° 4-5, out-nov. 1997, pp. 541-556.
- _____. *Barroco, Neobarroco e Outras Ruínas*. Teresa (USP), São Paulo, v. 2, p. 10-66, 2001.
- _____. Correspondência de Antônio Vieira (1646-1694): O Decoro. Discurso. Departamento de Filosofia da FFLCH da USP, São Paulo, v. 31, p. 259-284, 2000.
- _____. et al. *Estudos sobre Vieira*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2011.
- _____. Para ler as cartas do Padre Antônio Vieira (1626-1697). *Asas da Palavra* (UNAMA), v. 10, p. 171-191, 2008.
- _____. *Alegoria: construção e interpretação da metáfora*. SP: Hedra, 2006.
- HARTOG, François. Tempo, história e a escrita da história: a ordem do tempo. Tradução de Francisco Murari Pires. *Revista de História*, São Paulo, n° 148, 2005, pp. 9-34.
- HAZARD, Paul. *A Crise da Consciência Europeia: 1680-1715*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2015.
- HERMANN, Jacqueline. *No reino do Desejado: a construção do sebastianismo em Portugal (XVI-XVII)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, pp. 219-248.
- JORDÁN, María V. “The Empire of the Future and the Chosen People: Father António Vieira and the Prophetic Tradition in the Hispanic World.” *Luso-Brazilian Review*, vol. 40, no. 1, 2003, pp. 45–57.
- KALIL, Luís Guilherme & FERNANDES, Luiz Estevam. Narrando a Conquista: como a historiografia leu e interpretou os acontecimentos ocorridos no México entre 1519 e 1521. *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, Ouro Preto, v. 12, n. 30, 2019, pp. 73-80 Disponível em: <https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/1464>. Acesso em: 23 fev. 2022.
- KIEMEN, Mathias C. *The Indian Policy of Portugal in the Amazon region, 1614-1693*. Washington, 1954.
- KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do tempo: estudos sobre história*. Contraponto/PUC-Rio, 2014.
- _____. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Contraponto/PUC-Rio, 2012.
- LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Analítico do Ocidente Medieval*. São Paulo: Editora Unesp, 2017, Volumes 1 e 2.

- LEITE, Serafim. História da Companhia de Jesus no Brasil. RJ/Lisboa: Instituto Brasileiro do Livro/Portugália, 1945, v. III.
- LEVI, Giovanni. “Micro-história e Historia Global”. *Historia Crítica* nº 69 (2018): 21-35, doi: <https://doi.org/10.7440/historicrit69.2018.02>.
- LIMA, Luís Filipe Silvério. “Ainda ressuscitados são cadáveres”: os Sermões de Vieira enquanto fonte para o historiador. *Revista Portuguesa de Ciência das Religiões*, v. VII pp. 141-158, 2008.
- _____. Império dos sonhos: narrativas proféticas, sebastianismo e messianismo brigantino. São Paulo: Alameda, 2010.
- _____. Padre Vieira: Sonhos Proféticos, profecias oníricas. O tempo do Quinto Império nos sermões de Xavier Dormindo. São Paulo: Humanitas, 2004.
- LYRA, Maria de Lourdes Viana. A utopia do poderoso império: Portugal e Brasil (1798-1822). Rio de Janeiro: Sette Letras, 1994.
- MANZANILLA, L. & LÓPEZ LUJÁN, L. *Historia antigua de México*. Vol. III. 2ª ed., México: INAH & IIA – UNAM & Porrúa, 2001.
- MARAVALL, José Antonio. *Antiguos y Modernos: visión de la Historia e idea de progreso hasta el Renacimiento*. Madri: Alianza Editorial, 1998.
- _____. *A. Teoría española del Estado en el siglo XVII*. Madri: Centro de Estudios Constitucionales, 1997.
- MARQUESE, Rafael de Bivar. *Os Tempos Plurais da Escravidão no Brasil: Ensaio de História e Historiografia*. São Paulo: Intermeios, 2020.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. *Formações econômicas pré-capitalistas*. São Paulo: Paz e Terra, 1985.
- _____. *Grundrisse: manuscritos econômicos 1857-1858*. São Paulo/Rio de Janeiro: Boitempo/Ed. UFRJ, 2011.
- _____. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MATTOS, Ilmar Rohloff de. *O tempo saquarema*. São Paulo: Hucitec, 1987.
- MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. São Paulo: N-1 edições, 2020.
- _____. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo: N-1 edições, 2018.
- _____. *Crítica da Razão Negra*. São Paulo: N-1, 2018.
- MCNEILL, William H. “Plagues and people”. New York: Anchor, 1976.
- MEGIANI, Ana Paula Torres. *O jovem rei encantado: expectativas do messianismo régio em Portugal (XIII-XVI)*. São Paulo: Hucitec, 2003.
- MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- MENDES, Margarida Vieira. *A oratória barroca de Vieira*. Lisboa: Caminho, 1989.
- MONTEIRO, John Manuel. *Guia de fontes para a história indígena e do indigenismo em arquivos brasileiros: acervos das capitais*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo/FAPESP, 1994.
- _____. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009 [1994].
- MOTA, Bento Machado. *Altíssima ignorância: a ignorância invencível e os debates europeus e sul-americanos sobre a salvação dos indígenas brasileiros a partir de Antônio Vieira (1535-1719)*. Tese (doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

- MUCHNIK, Natalia. “Antonio Vieira y la diáspora sefardí em el siglo XVII”. In: Pedro Cardim & Gaetano Sabatini (eds.). *António Vieira, Roma e o Universalismo das Monarquias Portuguesa e Espanhola*. Lisboa: 2011, pp. 99-121.
- MUHANA, Adma Fadul. O Processo de Vieira na Inquisição. Congresso Internacional: “Terceiro Centenário da morte do Padre António Vieira”. Actas, volume I, separata, Braga: Universidade Católica Portuguesa, 1999, pp. 393-395.
- MURARI, Francisco. *Antigos e modernos: diálogos sobre a (escrita da) história*. SP: Alameda, 2009.
- NAIWELD, Ron. *Histoire de Yahvé. La fabrique d’un mythe occidental*. Paris: Fayard, 2019.
- NAVARRETE LINARES, Federico. Las fuentes indígenas: más allá de la dicotomía entre historia y mito. In: *Estudios de Cultura Náhuatl*. Editores Miguel-León Portilla et alii. México: IIH – Unam, v. 12, p. 231-256.
- _____. La conquista europea y el régimen colonial. In: MANZANILLA, Linda & LÓPEZ LUJÁN, Leonardo (coord.). *Historia antigua de México*. Vol. III. 2ª ed., México: INAH & IIA – UNAM & Porrúa, 2001. pp. 371-405.
- NOVAES, Adauto. *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.
- _____. *Tempo e história*. São Paulo: Cia. das Letras, 2006 [1992].
- _____. *A Descoberta do Homem e do Mundo*. SP: Cia. das Letras, 1998.
- NOVAIS, Fernando A. *Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)*. São Paulo: Hucitec, 1995.
- NOVINSKY, Anita. *A luta inglória do padre Antonio Vieira e outros estudos*. São Paulo: LVM Editora, 2021.
- _____. “Padre Antonio Vieira, the Inquisition, and the Jews.” *Jewish History*, vol. 6, no. 1/2, 1992, pp. 151–62.
- PAGDEN, Anthony. *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- PÉCORRA, Alcir. O bom selvagem e o boçal (argumentos de Vieira em torno à imagem do ‘índio boçal’). *Revista Portuguesa de Ciência das Religiões*, v. 13/14, p. 65-76, 2008.
- _____. Para ler Vieira: as 3 pontas das analogias nos sermões. *Floema (UESB), Vitória da Conquista - BA*, v. 1, n.1, p. 29-36, 2005.
- _____. A escravidão nos sermões do Padre Antonio Vieira. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 33, n. 97, p. 151-170, Dezembro de 2019.
- _____. *Máquina de gêneros*. São Paulo: Edusp, 2001.
- _____. *Teatro do Sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira*. São Paulo: Edusp; Campinas: Ed. Unicamp, 1994.
- _____. *Cartas à Segunda Escolástica*. São Paulo: Artepensamento/IMS, 1999.
- _____. Vieira, a inquisição e o capital. *Topoi*, RJ, v.1, n.1, pp.178-196, Dez. 2000.
- POLANYI, Karl. *A Grande Transformação: As origens da nossa época*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2021 [1944].
- POMPA, Cristina. *Religião como tradução. Missionários, tupi e tapuia no Brasil colonial*. Bauru: Edusc, 2003.
- PORTILLA, Miguel León. *La visión de los vencidos*. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- RESTALL, Matthew. *Los siete mitos de la conquista española*. Barcelona: Paidós, 2004.
- RESTALL, M. & FERNÁNDEZ-ARMESTO, F. *Los conquistadores: una breve introducción*. Madri: Alianza Editorial, 2012.
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Global, 2015.

- RICARD, Robert. "Prophecy and Messianism in the Works of Antonio Vieira." *The Americas*, vol. 17, no. 4, 1961, pp. 357-68.
- RICOUER, Paul. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006.
- SANCHES, Manuela Ribeiro (org.). *Malhas que os impérios tecem. Textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70, 2012.
- SANCHEZ-ALBORNOZ, Nicolás. *Historia mínima de la población de América Latina, desde los tiempos precolombinos al año 2025*. Ciudad de México: El Colegio de México, 2014, pp. 70-74.
- _____. *A população da América Espanhola Colonial*. In: Bethell, Leslie (org.). *História da América Latina: América Latina Colonial*, vol. II. São Paulo / Brasília: Edusp / Fundação Alexandre de Gusmão, 1999, p. 23-56.
- SANTOS, Eduardo Natalino dos. *Epidemias, catástrofes demográficas y decadencia del poderío indígena en los Andes centrales del período colonial temprano*. *Noticonquista*. Proyecto de historia pública del Instituto de Investigaciones Históricas, Coordinación de Humanidades y la Coordinación de Difusión Cultural, UNAM, Cidade do México, 17 mar. 2020.
- _____. *As conquistas de México-Tenochtitlan e da Nova Espanha. Guerras e alianças entre castelhanos, mexicas e tlaxcaltecas*. *História Unisinos*, v. 18, p. 218-232, 2014.
- _____. *As tradições históricas indígenas diante da conquista e colonização da América: transformações e continuidades entre nahuas e incas*. *Revista de História*, [S. l.], n. 150, p. 157-207, 2004. DOI: 10.11606/issn.2316-9141.v0i150p157-207. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18982>> Acesso em: 26 mar. 2022.
- SARAIVA, António José. "Antonio Vieira, Menasseh Ben Israel et le Cinquième Empire". *Studia Rosenthaliana*, vol. 6, n° 1, January 1972, pp. 25-57.
- _____. "Le père Antonio Vieira S. J. et la question de l'esclavage des Noirs au XIIIe siècle". *Annales. Économies, sociétés, civilisations*. 22e année, n° 6, 1967, pp. 1289-1309.
- _____. *O discurso engenhoso*. São Paulo: Perspectiva, 1980.
- SARTRE, Jean Paul. *Colonialismo y neocolonialismo*. Buenos Aires: Losada, 1965.
- _____. *Crítica da razão dialética*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- SCATOLLA, Merio. *Teologia política*. Lisboa: Edições 70, 2009.
- SCHMITT, Carl. *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-RIO, 2014 [1950].
- _____. *O conceito do político*. Lisboa: Edições 70, 2015 [1932].
- _____. *Political theology: four chapters on the concept of sovereignty*. Chicago: University of Chicago Press, 2005 [1922].
- _____. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Dunker & Humblot, 2015 [1922].
- SCHORSCH, Ismar. "From Messianism to Realpolitik: Menasseh Ben Israel and the Readmission of the Jews to England," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, vol. 48 (1978), pp. 187-208.
- SCHUCMAN, Lia Vainer. *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo*. São Paulo: Veneta, 2020.
- SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial (1550-1835)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- SCHWARTZ, Stuart B. & LOCKHART, James. *A América Latina na época colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

- SILVA, Alberto da Costa e. Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.
- _____. A manilha e o libambo: A África e a escravidão de 1500 a 1700. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.
- _____. A África explicada aos meus filhos. Rio de Janeiro: Agir, 2008.
- SPALDING, Karen. The crises and transformation of invaded societies: Andean area (1500-1580). In: The Cambridge history of the native peoples of the Americas. Volume III. South America. Part 1. Editores Frank Salomon e Stuart Schwartz. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. pp. 904-972.
- SZTUTMAN, Renato. O Profeta e o principal: A ação política ameríndia e Seus Personagens. São Paulo: Edusp/FAPESP, 2012.
- TAUBES, Jacob. “Theology and political theory”. *Social Research*, vol 22, nº 1, Spring 1955, pp. 57-68.
- _____. The political theology of Paul. Stanford: Stanford University Press, 2003, pp.97-105.
- TODOROV, Tzvetan. A conquista da América: a questão do outro. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2019.
- TOMICH, Dale. “The Order of Historical Time: The *Longue Durée and Micro-History*”. Almanack. Guarulhos, n.02, p.52-65, 2º semestre de 2011.
- VAINFAS, Ronaldo. Antônio Vieira: jesuíta do rei. São Paulo: Cia. das Letras, 2011.
- _____. Ideologia e escravidão: Os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial. Petrópolis: Vozes, 1986.
- VALDEZ, Maria Ana Travassos. “Tracking Antonio Vieira’s *Clavis Prophetarum*: The St. Bonaventure, Franciscan Institute, Manuscript 28”. *The Catholic Historical Review*, v. 103, nº 4, Autumn 2017, pp. 663-697.
- _____. Historical Interpretations of the “Fifth Empire”. *The Dynamics of Periodization from Daniel to António Vieira* S. J. Leiden/Boston: Brill, 2011.
- VALÉRY, Paul. La crise de l’Esprit : Première lettre. Chicoutimi : Université du Québec, 2005 [1919].
- VELLOSO, Gustavo. Os nós da flecha: crise e sublevação na fronteira meridional do império espanhol (Chile, 1655-1662). Tese (doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.
- _____. Ociosos e sedicionários: populações indígenas e os tempos do trabalho nos Campos de Piratininga (século XVII). São Paulo: Intermeios, 2018.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A inconstância da alma selvagem. SP: Ubu, 2017.
- WAIZBORT, Ricardo & PORTO, Filipe. Epidemias e colapso demográfico no México e nos Andes do século XVI: contribuições da biologia evolutiva. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*. Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 391-407, Junho de 2018. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702018000200391&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 27 de julho de 2022.
- WALLERSTEIN, Immanuel. El moderno Sistema Mundial: La agricultura capitalista y los Orígenes de la economía-mundo europea em el siglo XVI. México: Siglo XXI, 2011 [1974].
- WEBER, Max. *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press, 1978, 2v.
- _____. A ética protestante e o “espírito” do capitalismo. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.
- WILDE, Guillermo. Religión y poder en las misiones guaraníes. Buenos Aires: SB, 2009.
- WILLIAMS, Eric. Capitalismo e escravidão. São Paulo: Cia. das Letras, 2012.
- ZERON, Carlos. “The Concept of Justice Shared in Portuguese America and the Disputes over its Application to Slavery”. In: *Current Trends in Slavery Studies in Brazil*. Ed.

Stephan Conermann, Roberto Hofmeister Pich, Mariana Paes, Paolo Terra. Berlin/Boston: De Gruyter, 2023, p. 289-332.

- _____. Eduardo Viveiros de Castro. L'inconstance de l'âme sauvage. Catholiques et cannibales dans le Brésil du XVIe siècle. Préface de Daniel Barbu et Philippe Borgeaud. Traduit du portugais (Brésil) par Aurore Becquelin et Véronique Boyer. Genève, Labor et Fides, coll. 'Histoire des religions', 2020, 176 p.. Paris 2020 (Resenha).
- _____. *Vieira em movimento: subjacências da distinção entre tapuias, tupis e negros*. Estudos Avançados, São Paulo, v. 33, n. 97, p. 171-192, Dezembro de 2019.
- _____. “Antônio Vieira e os ‘escravos de condição’: os aldeamentos jesuíticos no contexto das sociedades coloniais”. In: Fernandes, Eunícia Barros Barcelos. *A Companhia de Jesus e os índios*. Curitiba: Editora Prismas, 2016, p. 235-262.
- _____ et al. Prefácio de Carlos Zeron. *Exercícios de metodologia da pesquisa histórica*. São Paulo: Casa & Palavras, 2015.
- _____. “Da farsa à tragédia: a guerra de facções que pôs fim às esperanças de Antônio Vieira por um Quinto Império e transformou o modo de atuação dos jesuítas no Brasil”. In: Galdeano, Carla et alii (org.). *Bicentenário da Restauração da Companhia de Jesus (1814-2014)*. São Paulo: Loyola, 2014, pp. 167-198.
- _____. “A ocidente do Ocidente: linhas e perspectiva em confronto”. *Revista de História*. São Paulo: DH-PPHSE-FFLCH-USP, nº170, 1º sem. 2014, pp. 77-106.
- _____. *Linha de Fé: A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial (Brasil, Séculos XVI e XVII)*. SP: Edusp, 2011.