

ANTÓNIO JOSÉ SARAIVA

HISTÓRIA E UTOPIA

Estudos sobre Vieira



IDENTIDADE

CULTURA PORTUGUESA

INSTITUTO DE CULTURA E LÍNGUA PORTUGUESA

IDENTIDADE

SÉRIE CULTURA PORTUGUESA

HISTÓRIA E UTOPIA

Estudos sobre Vieira

ANTÓNIO JOSÉ SARAIVA

HISTÓRIA E UTOPIA

Estudos sobre Vieira

Tradução de Maria de Santa Cruz



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO

1992

HISTÓRIA E UTOPIA

Estudos sobre Vieira

INSTITUTO DE CULTURA E LÍNGUA PORTUGUESA

SARAIVA, António José.

História e utopia: estudos sobre Vieira / António José Saraiva; trad. Maria de Santa Cruz. — Lisboa: Ministério da Educação. Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1992. — 112 p., 17×24 cm. — (Identidade: cultura portuguesa).

Crítica literária — História — Literatura nacional — P.^o António Vieira.

Título

HISTÓRIA E UTOPIA — Estudos sobre Vieira

1.^a edição — 1992

INSTITUTO DE CULTURA E LÍNGUA PORTUGUESA
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO

© Instituto de Cultura e Língua Portuguesa

Divisão de Publicações

Praça do Príncipe Real, 14-1.^o — 1200 LISBOA

Direitos de tradução, reprodução e adaptação reservados para todos os países.

Tradução

Maria de Santa Cruz

Tiragem

3000 exemplares

Capa

Óleo representando o Padre António Vieira, pertencente à Biblioteca Nacional

Composição e impressão

Imprensa Nacional-Casa da Moeda, E. P.

Fevereiro de 1992

Depósito legal n.^o 50 814/91

ISSN 0871-4428

NOTA PRELIMINAR

A vastíssima bibliografia dedicada por António José Saraiva ao estudo de figuras e obras da cultura portuguesa inclui alguns importantes trabalhos sobre a obra de Vieira, publicados em volume intitulado *O Discurso Engenhoso* ⁽¹⁾. Os artigos aí insertos — de que se destaca «As quatro fontes do discurso engenhoso nos sermões do Padre António Vieira», magnífica análise dos mecanismos de construção textual no discurso parenético vieiriano — são articulados por um vector temático que justifica a inclusão também de um estudo sobre a teorização do discurso engenhoso em duas das principais poéticas barrocas: *Delle accuteze*, de Matteo Pelegrini, e *Agudeza y arte de ingenio*, de Baltasar Gracián.

Os trabalhos incluídos no presente volume situam-se em plano diferente. Não se ocupa aqui o autor de questões de natureza estético-literária, mas de problemas que marcaram a vida e o pensamento de Vieira, em torno das quais vemos desenrolar-se a sua frenética actuação político-missionária e as suas especulações messiánicas, facetas intimamente ligadas no labor deste apaixonado operário da construção do reino de Deus na terra.

Ocupa-se o primeiro destes artigos da actuação de Vieira em defesa dos direitos dos índios contra a dominação dos colonos. Utilizando não só textos de Vieira que testemunham do seu empenho nesta luta, mas também a documentação publicada por investigadores da história da Companhia de Jesus no Brasil, António José Saraiva traça a história sistematizada desse combate: analisa as circunstâncias em que ele decorre e a forma como evoluem; faz sobressair a figura do protagonista e lança luz sobre o seu comportamento por vezes «ondulante»; sobretudo, procura os objectivos que lhe dão sentido.

O segundo artigo — «Vieira e a escravatura dos negros» — clarifica de forma magistral o que, aos olhos do leitor moderno, surge como uma contradição no pensar e no agir de Vieira: a sua defesa intransigente dos direitos dos índios contra os colonos que pretendiam escravizá-los e, simultaneamente, a sua aceitação pacífica da escravatura dos negros. Sabe-se como Vieira considerou a mão-de-obra escrava negra não só como elemento indispensável à sustentação e desenvolvimento do Brasil, mas

(1) *O Discurso Engenhoso*, Editora Perspectiva, São Paulo, 1980.

também como factor de compensação nas limitações impostas à escravização dos índios.

António José Saraiva procede ao levantamento das atitudes de Vieira em relação aos escravos negros expressas nos seus textos, tanto naqueles em que se refere à «diabólica mercancia» de que são objecto, como naqueles em que os designa de «peças»: comprados, vendidos, apreciados em termos comerciais. Mas procede, sobretudo, à explicitação dos fundamentos teológicos e jurídicos dessa actuação, à indispensável inserção do autor na história: nas circunstâncias em que vive, no mundo das ideias religiosas, morais, políticas em que se move, ideias que determinam o seu pensamento e condicionam a sua actuação.

O terceiro artigo aborda, a uma nova luz, a utopia do Quinto Império, que norteou a vida de Vieira. A análise do seu pensamento messiânico releva a convergência de elementos judaicos e cristãos na sua constituição e explica as suas atitudes em relação aos cristãos-novos, a sua busca dos caminhos da unidade, o lançar de pontes ideológicas para a integração dos judeus no império universal de Cristo.

A actual publicação destes trabalhos justifica-se, antes de mais, pelo seu valor intrínseco. Como todas as obras de António José Saraiva, eles veiculam informação, mas sobretudo põem questões, reformulam problemas antigos em termos novos, incitam à reflexão e à pesquisa.

A esta justificação óbvia acresce uma outra: tendo sido inicialmente publicados em revistas estrangeiras, estes trabalhos tiveram em Portugal uma escassa difusão, sendo conhecidos dos especialistas de Vieira, mas inacessíveis à generalidade de alunos e outros estudiosos. Publicando-os agora em tradução portuguesa, visa o ICALP proporcionar a um maior número de leitores estas imagens da figura de Vieira captadas por um dos maiores estudiosos contemporâneos da nossa cultura.

M. Lucília Gonçalves Pires

**O P.^E ANTÓNIO VIEIRA
E A LIBERDADE DOS ÍNDIOS**

O P.^o António Vieira e a liberdade dos índios

A história das actividades missionárias do P.^o António Vieira no Maranhão (1653-1661) foi já objecto de várias narrações. Primeiramente, a de Berredo, no seu livro *Annaes Historicos do Estado do Maranhão*, editado em Lisboa em 1749.

Tendo tido acesso aos arquivos referentes ao Maranhão, Berredo limitou-se a seguir, conscienciosamente e por ordem cronológica, os documentos originais, reproduzindo alguns daqueles que nunca mais se encontraram. Este livro constitui uma fonte indispensável.

Depois dele, J. Lúcio de Azevedo utilizou proveitosamente algumas cartas de Vieira e outros documentos dos jesuítas, então inéditos ou pouco conhecidos, em dois notáveis livros, também insubstituíveis: *Os Jesuítas no Grão Pará*, 2.^a ed., Lisboa, 1930, e *História de António Vieira*, 2.^a ed., Lisboa, 1931.

Por fim, o P.^o M.C. Kieman, O.F.M., deu nova luz ao assunto, apoiando-se em documentos desconhecidos, nomeadamente os dos Arquivos do Ultramar, de Lisboa.

O seu livro — *The Indian Policy of Portugal in the Amazon Region, 1614-1693*, Washington, 1934 — oferece-nos uma magistral exposição, tanto pela riqueza da documentação como pelo sentido do conjunto, clareza e objectividade.

Poderia mencionar ainda outros autores que se ocuparam mais sumariamente do assunto e que recorreram às fontes fundamentais que são as obras de Berredo, Azevedo e Kieman. Merece-nos uma menção especial a *História da Companhia de Jesus no Brasil*, do P.^o Serafim Leite, S.J., livro em que o autor não esconde a intenção apologética. No que diz respeito ao assunto que nos interessa, o P.^o Serafim Leite tratou-o de um modo livre e desembaraçado, esquecendo alguns factos indispensáveis para que se siga o fio dos acontecimentos, e não raras vezes a sua narração se torna ininteligível, nos faz perder o sentido ou nos induz em erro. Mas, tendo tido à sua disposição os Arquivos da Companhia, conseguiu publicar documentos importantes, nomeadamente o regulamento das missões estabelecido por Vieira.

No entanto, ao que me parece, os historiadores que se ocuparam do assunto não chegaram ao cerne da realidade desta história. Lendo-os, para tentar resolver o famoso problema — por que razão Vieira se tornara o defensor da liberdade dos índios ao mesmo tempo que aconselhava a

introdução de escravos negros no Maranhão —, não encontrei naquelas narrações as respostas às questões que me interessavam. Qual seria a relação das forças em presença e como procedera Vieira? Em que se apoiava e contra quem? Que empresa se propunha levar a bom termo? O que estaria em jogo? Seguramente, a resposta estaria nos factos. Mas a resposta nunca chegará se, através dos factos, não conseguirmos apreender a *situação*. Ora, é justamente a situação que, quanto a mim, ainda não foi suficientemente esclarecida.

Acrescentemos que, se a situação é uma realidade a conhecer, a própria personagem não é um dado que esteja definitivamente conhecido. O P.^e António Vieira aparece-nos ora como um agente e um amigo do rei, ora como um executor dos planos da Companhia de Jesus, ora, ainda, como um indivíduo que pretende atingir os seus objectivos pessoais. Quer dizer, existe na personagem uma certa ondulação que, aliás, não deixa de estar relacionada com a própria situação. Esta indeterminação, se assim se pode dizer, aparece no caminho de qualquer historiador que pretenda levar a pesquisa até ao pormenor biográfico. Pouco mais resta — em história como noutras ciências — que separar, da massa dos factos, conjuntos, continuidades, tendências, relações de força estruturais. Toda a indeterminação se resolve em opções finais. Aí estará, talvez, do ponto de vista do historiador, o jogo entre liberdade e situação de que fala um filósofo.

Por meu turno, proponho fazer, dentro do espírito que acabo de indicar, a narração das actividades missionárias do P.^e Vieira no Maranhão, utilizando os muito numerosos documentos já conhecidos, cuja riqueza está longe de ter sido esgotada pelos meus predecessores.

1

INTRODUÇÃO

São Luís do Maranhão foi tomado aos Franceses em 1615. O seu território estendia-se pelas duas margens do Amazonas, até às indefinidas fronteiras do Peru. O *estado* do Maranhão, independente do do Brasil, foi oficialmente criado em 1621. Integrava duas grandes *capitanias gerais*: a do Pará, com sede em Belém do Pará, e a de São Luís do Maranhão, que era a capital de todo o *estado*.

Ainda em 1662, depois da partida do P.^o Vieira, apenas algumas centenas de portugueses, menos de um milhar, povoavam essa imensa região.

Todos eles viviam do trabalho dos índios, em grandes fazendas auto-suficientes. Algumas produções, sobretudo o açúcar e o tabaco, constituíam o grosso das exportações para a metrópole, que, em troca, enviava artigos manufacturados. O tecido de algodão era a moeda corrente.

Exploravam-se os índios como trabalhadores «livres» ou como escravos. No primeiro caso, eles dependiam das autoridades reais; no segundo, eram, na sua maior parte, propriedade privada dos colonos ou *moradores*. Geravam-se conflitos, por vezes sangrentos, entre os *moradores* e os funcionários do rei, já que ambos os campos pretendiam apoderar-se do maior número possível de índios. O rei devia arbitrar esses conflitos tendo em conta que o auxílio e a boa vontade dos índios eram indispensáveis à defesa da soberania portuguesa contra os holandeses, que continuavam a dominar ao norte do Brasil, e ainda à expansão em direcção ao Peru.

Para esta tarefa, o rei contava com o precioso apoio das ordens religiosas. Depois de uma breve experiência dos jesuítas, em 1624 as missões são confiadas, em todo o território, aos franciscanos. Estes deparam, por volta de 1636, com o seu próprio fracasso, em boa parte devido ao facto de, não querendo ou não podendo explorar o trabalho dos índios, terem de se contentar com uma doação real que, além do mais, não lhes era entregue com a devida regularidade. Defrontavam, ainda, como adversários, alguns dos jesuítas que se tinham deixado ficar sob a direcção do P.^o Luís Figueira.

Depois do fracasso dos franciscanos, os jesuítas preparam uma grande investida missionária e obtêm, em 1643, a exclusividade das missões do Maranhão. Segue de Lisboa uma missão, dirigida pelo P.^o Figueira, mas a maior parte dos seus elementos perece num naufrágio na costa da ilha de Morajó.

No que respeita ao estatuto jurídico dos índios em todo o Brasil, sucediam-se leis contraditórias, num movimento pendular, desde a de 1570,

que havia proibido a escravidão dos índios. Mais recentemente, a lei de 30 de Junho de 1607 estabeleceria a igualdade de direitos entre os índios e os portugueses; mas uma outra, de 10 de Setembro de 1611, estabeleceria a escravatura dos índios feitos prisioneiros em guerra «justa», assim como a dos índios encontrados em vias de serem mortos por outros índios (*índios de corda*), sendo o tempo desta última espécie de escravatura limitado a dez anos. Inspirada pelos jesuítas, a lei de 1609 punha todos os índios sob a administração e protecção dos padres. Em contrapartida, a de 1611 colocava as aldeias de índios «livres» sob o governo de administradores laicos, chamados *capitães*, que tinham o encargo de repartir pelos colonos a mão-de-obra índia. Tal era a lei quando o novo *estado* foi criado.

AS ACTIVIDADES DOS JESUÍTAS ANTES DA LEI DE 9 DE ABRIL DE 1655

Em 1652, reacendia-se a velha querela entre franciscanos e jesuítas por causa das missões do Maranhão e do Pará. Tanto uns como outros preparavam consideráveis remessas de missionários e teciam esforços para atrair a protecção real. É então que o P.^e Vieira intervém: pretendia ele que a missão do Maranhão fora já reservada aos jesuítas pelo rei. Com efeito, parece que Vieira se preparava para essa missão desde o ano precedente. Interrogamo-nos sobre as razões que puderam levar esta grande personagem da corte de Lisboa, confidente do rei, orador de sucesso inigualável, a escolher esta espécie de exílio num país povoado de miseráveis aventureiros.

O mais verosímil é que a isso tenha sido obrigado pela própria Companhia de Jesus. Vieira colocara-se resolutamente do lado do rei, que exigira e obtivera, contra a vontade dos jesuítas, a criação de uma nova província da Companhia: a do Alentejo. Tanto em Roma como em Lisboa, a expulsão de Vieira foi, em certo momento, considerada. Mas parecia um desafio ao rei. O caso do Maranhão foi oportuno. Uma missão naquela região aparecia como uma saída do impasse ⁽¹⁾. Acrescente-se o facto de, na mesma época, se terem travado as primeiras contendas entre Vieira e a Inquisição.

Em 1649 é criada a Companhia Geral do Comércio do Brasil, aconselhada por Vieira e financiada por cristãos-novos. Em resposta, a Inquisição desencadeou uma ofensiva e mandou prender vários cristãos-novos, entre os quais Manuel Fernandes Vila Real, que será queimado cinco anos depois da partida do seu amigo P.^e Vieira para o Maranhão.

A Companhia não poderia desejar conjuntura mais favorável, pois, por um lado, podia afastar do rei essa personagem que, aos olhos dos jesuítas, lhe era demasiado devotada e, por outro lado, essa mesma amizade da pessoa real por Vieira fazia dele um trunfo maior para os desígnios da Companhia no longínquo país para onde ele partia exilado.

Com efeito, parece que os jesuítas, nesse momento, só conseguiram prevalecer sobre os franciscanos graças à pessoa de Vieira e à confiança que o rei nele depositava. A querela entre as duas ordens não fora resolvida, pelo menos oficialmente e em princípio. Os jesuítas declararam perante o

⁽¹⁾ Sobre as dificuldades de Vieira com a Companhia e os antecedentes da missão do Maranhão, v. Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, IV, 1943, pp. 15-34, e Francisco Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, t. III, vol. II.

Conselho do Ultramar que desistiam da administração temporal dos índios tal como a havia obtido o P.^e Luís Figueira, e o rei concedia-lhes, para as suas missões, três aldeias de índios (nas *capitanias* de Maranhão, Pará e Gurupá), sendo acordado que deveriam *pagar* o trabalho desses índios⁽²⁾. Estava-se, pois, bem longe da cura de almas das missões pedida pelos jesuítas, em exclusividade, contra os franciscanos. Mas esse privilégio que recusava à Companhia concedia-o o rei, pessoalmente, ao P.^e Vieira, por uma via oblíqua. Numa carta dirigida a este em 21 de Outubro de 1652, autorizava-o a partir para o Maranhão, satisfazendo os repetidos pedidos do padre e o seu desejo de trabalhar pela propagação da fé no Maranhão; até então, prosseguia o rei, impedira a partida de Vieira, a ponto de o ter mandado retirar do barco a bordo do qual o padre se preparava para seguir viagem. Agora, confiava-lhe a tarefa de prosseguir a propagação do Evangelho, a «de construir igrejas onde bem vos aprouver, nos lugares que escolherdes, e de fazer missões no sertão e nas regiões que vos parecerem mais convenientes, levando convosco os índios, fazendo-os sair do sertão ou deixando-os nas suas aldeias, tudo como entenderdes em vista da sua conversão».

Por fim, o rei declarava que, para facilitar a tarefa de Vieira, dava ordem aos governadores, *capitães-mores*, comandantes das fortalezas, oficiais de justiça e de guerra, *câmaras e povos* para, contra a apresentação desta carta, prestarem a Vieira todo e qualquer auxílio e assistência de que ele necessitasse; no caso de o auxílio pedido lhe vir a ser recusado, Vieira deveria fazê-lo saber ao rei para que os culpados fossem castigados⁽³⁾.

É evidente que, em virtude desta carta real, Vieira gozava de poderes muito alargados, de limites mal definidos; mas, por intermédio da pessoa privilegiada deste padre, de facto, toda a Companhia ficava a dirigir as missões do Maranhão. É o próprio Vieira que nos explica este género de procedimento quando escreve ao provincial do Brasil, em 22 de Maio de 1653:

«Calculou-se em Portugal que a penetração da Companhia neste país seria muito auxiliada pela mercê que o Rei me concedia, pela autoridade das suas cartas e pelas recomendações que de mim e da missão fez às autoridades e aos povos.»⁽⁴⁾

Assim, o próprio valimento de Vieira junto do rei, que estivera na origem da sua desgraça junto aos confrades, tornava-se um elo da cadeia de esforços desde há muito empreendidos pela Companhia no Maranhão, e este mesmo padre, numa outra carta ao provincial, relaciona a sua missão com «os intentos do P.^e Luís Figueira» (14 de Novembro de 1652).

Um outro instrumento do poder da Companhia no Maranhão e no Pará era o cargo de «Comissário do Santo Ofício» de que fora investido o

(2) Documento do Conselho Ultramarino, publicado por Lúcio de Azevedo, *História de António Vieira*, 2.^a ed., I, 1931, p. 387. Carta de Vieira ao provincial do Brasil, de 14 de Novembro de 1652, in *Cartas do Padre António Vieira*, ed. Lúcio de Azevedo, I, 1925, pp. 276.

(3) Carta de 21 de Outubro de 1652, *apud* Berredo, *Annaes Historicos do Estado do Maranhão*, 1749, p. 423. Serafim Leite reproduz esta carta, *op. cit.*, pp. 36-37.

(4) Carta de 22 de Maio de 1653, in *Cartas*, I, p. 342.

P.^e Manuel de Lima, um dos jesuítas da missão. Aliás, nisto os jesuítas seguiam o exemplo dos franciscanos ⁽⁵⁾.

Logo que toda a missão, constituída por catorze jesuítas, chegou ao Maranhão, no início de 1653, Vieira tentou atrair a simpatia da população branca. Com esse fim recusara, para membros da sua missão, os cargos de protector dos índios e repartidor dos índios. Ao escrever ao provincial antes da sua partida, em 14 de Novembro de 1652, mostrava-se decidido a desenganar os colonos, que cuidavam «que queremos mais os índios que as suas almas»; para arrancar esta «pedra de escândalo», os missionários comprometeram-se a não falar em índios com os colonos senão no confessional e na medida em que o exigia a tranquilidade das consciências dos confesados ⁽⁶⁾.

Alguns dias depois da sua chegada, os jesuítas instituem um curso de casuística (*casos de consciência*) para os padres, em que o primeiro caso proposto foi o seguinte:

«Que obrigação tínhamos os confessores acerca do pecado, como habitual, em que viviam todos estes com os cativeiros dos índios, que pela maior parte se presumem injustos?»

Resolveu-se o seguinte:

«*Primo*, que nas conversações com os seculares, nem por uma nem por outra parte falássemos em matéria de índios. *Secundo*, que nem ainda na confissão se falasse em tal matéria, salvo quando a disposição do penitente fosse tal que se julgasse seria com fruto, principalmente na morte. *Tertio*, que se na confissão, por escrúpulo, ou fora dela, por conselho, algum nos perguntasse a obrigação que tinha, lha declarássemos com toda a sinceridade e liberdade.»

Tendo terminado estas regras gerais, os padres discutiram, seguidamente e em pormenor, os casos particulares que poderiam apresentar-se e enviaram as suas conclusões para o Pará, «para que, em toda a parte, *idem sapiamus, idem dicamus, omnes*, como diz o Apóstolo» ⁽⁷⁾.

Este texto, além de ser um precioso documento sobre a maneira como se elaborava a casuística, à medida que a expansão da Companhia a fazia deparar com situações e problemas práticos, mostra a tática que Vieira se propunha seguir, aprendendo a lição dos fracassos precedentes, tanto dos franciscanos como dos próprios jesuítas. Por isso nos não podemos surpreender com a leitura de uma declaração. (de 26 de Janeiro de 1653) pela qual o P.^e João de Souto-Maior, enviado por Vieira a Belém do Pará, se compromete perante a Câmara desta cidade a nunca tocar nos escravos dos brancos nem pretender a administração dos índios livres ⁽⁸⁾.

Um novo capitão-mor da capitania de São Luís chegara no mesmo barco dos jesuítas da missão de Vieira. Por razões que adiante veremos, o estado do Maranhão fora dividido, pouco antes da chegada de Vieira, em duas capitanias independentes, sendo a outra a de Belém do Pará.

⁽⁵⁾ Carta de 14 de Novembro de 1652, in *Cartas*, I, p. 276.

⁽⁶⁾ Carta ao provincial de 14 de Novembro de 1652, in *Cartas*, I, p. 286; id. de 22 de Maio de 1653, *ibid.*, p. 334.

⁽⁷⁾ Carta ao provincial, de 22 de Maio de 1653, in *Cartas*, I, pp. 327-328.

⁽⁸⁾ Doc. de 26 de Janeiro de 1653, *apud* Berredo, *op. cit.*, p. 422.

O novo capitão de São Luís tinha instruções reais para mandar aplicar a lei em vigor — a de 29 de Maio de 1649 — que proibia, em absoluto, a escravatura dos índios. Também veremos as causas destas instruções.

Assim que foram tornadas públicas, os colonos, para quem a lei de 1649 continuava a ser letra morta, amotinaram-se. Naturalmente, responsabilizaram os jesuítas por esta agressão aos seus interesses. Vieira não se limitou a defender-se. Tomando a iniciativa, propôs a suspensão da lei, enquanto se esperava a sua substituição por uma outra cujo princípio seria a distinção entre escravos legítimos e ilegítimos, devendo os primeiros ser libertados depois do exame dos títulos de cativo. Esta decisão, em que os jesuítas desempenhavam o papel de conciliadores, permitia pôr de acordo, por um lado, o novo governador e as autoridades reais e, por outro, os colonos.

A 2 de Março Vieira pronunciou, a esse propósito, um dos seus mais célebres sermões, de que resumiu o conteúdo e a intenção na sua carta de 22 de Maio ao provincial:

«Tomando por fundamento o *Haec omnia tibi dabo*, mostrei primeiramente, com a maior eficácia que pude, como uma alma vale mais que todos os reinos do mundo; e, depois de bem assentado este ponto, passei a desenganar com a maior clareza os homens do Maranhão, mostrando-lhes com a mesma que todos estavam geralmente em estado de condenação, pelos cativos injustos dos índios, e que, enquanto este habitual pecado se não remediasse, todas as almas dos portugueses deste Estado iam e haviam de ir para o Inferno. Propus finalmente o remédio, que veio a ser em substância as mesmas resoluções da nossa resposta, mais declaradas e mais persuadidas, facilitando a execução e encarecendo a conveniência delas; e acabei prometendo grandes benções de Deus e felicidades, ainda temporais, aos que, por serviço do mesmo Senhor e por salvar a alma, lhe sacrificassem esses interesses. (9)»

Temos de acrescentar que, no texto do sermão, as «facilidades de execução» e as «felicidades temporais» ocupam grande espaço. Se para salvar a alma é preciso perder todos os bens e tornarmo-nos pobres como Job, que se percam e tornemo-nos pobres. Mas sossegai, não é necessário tanto, longe disso! Vieira estudou a matéria, e, seguindo as opiniões mais latas e mais favoráveis, consegue reduzir a questão a um estado tal que, com uma pequena perda temporal, as consciências de todos os moradores do Maranhão terão segura a sua salvação, e as suas conveniências poderão melhorar no futuro, e isto com grande proveito.

Eis como: os escravos actuais, sendo ilegítimos, deviam ser libertados; mas, na sua maior parte, eles optariam por continuar ao serviço das famílias a que se tinham dedicado; os que partissem seriam obrigados a viver nas «aldeias do rei» e a servir os colonos durante seis meses por ano, a troco de um salário, ridículo, segundo Vieira. Por outro lado, todos os anos seriam autorizadas *entradas* e delas se trariam escravos «legítimos»: todos os que fossem encontrados acorrentados, em risco de serem mortos (*índios de*

(9) Carta de 22 de Maio de 1653, in *Cartas*, I, pp. 331-341. V. também «Resposta aos Capítulos que deu contra os religiosos da Companhia [...] Jorge de Sampaio», in *Obras Escolhidas*, ed. Sá da Costa, vol. v, pp. 194-196.

corda), assim como os que tivessem sido aprisionados em guerra «justa», cujos juízes seriam «o capitão-mor da capitania», o ouvidor-geral, o vigário e os superiores das quatro ordens religiosas.

Todos estes escravos legítimos trazidos das *entradas* seriam repartidos pelos colonos, ao preço, se assim se pode dizer, de custo. Finalmente, haveria índios, também capturados nas *entradas*, cujo cativoiro não seria reconhecido legítimo: esses seriam colocados nas aldeias, como os que iam ser libertados, e, como eles, obrigados a servir os colonos nas mesmas condições.

De tal sorte que, resume Vieira, todos os índios deste Estado servirão os portugueses, seja como própria e inteiramente escravos —são os escravos «de corda» ou de guerra «justa», e aqueles que livre e voluntariamente quiserem servir; seja como meio-cativos, os das aldeias, antigas ou novas.

O alcance prático deste projecto esclarece-se quando Vieira expõe os seus prós e contra. O contra reduzia-se à perda de alguns escravos, que, aliás, seriam em número reduzido (*que vos prometo sejam mui poucos*). Os prós: primeiramente, as consciências ficarão tranquilas; em segundo lugar, será levantada a maldição que pesa sobre cada família; terceiro, pelo facto de haver *entradas*, haverá muitos *resgates*, logo, vários escravos; quarto, esta solução é a única que tem hipóteses de ser aceite pelo rei, o que quer dizer que, de outro modo, o rei manteria, pura e simplesmente, a lei que proibia a escravatura ⁽¹⁰⁾.

Naturalmente, o próprio Vieira deveria transmitir e recomendar estas propostas ao rei, já que era o seu autor, e porque ocupava um lugar vantajoso para o fazer. Desempenhava, no fundo, o papel de conciliador, e, pelo facto de ter crédito quase único junto de D. João IV, podia esperar vir a transformar-se no homem providencial para toda a gente no Maranhão.

Na sua carta ao rei de 20 de Maio de 1653 ⁽¹¹⁾ propunha, com efeito, para os escravos actuais o exame dos títulos de cativoiro e a sua libertação no caso de esses títulos serem ilegítimos; no futuro, que as *entradas* fossem autorizadas e que os índios *de corda* e os que já eram escravos legítimos nas suas aldeias se mantivessem em escravatura e fossem distribuídos pelos portugueses. Também informava o rei do inquérito sobre os títulos de cativoiro que já estava em curso.

Mas, nesta carta, as propostas de Vieira encontram-se num contexto que lhes confere um sentido diferente daquele que transparece do sermão de 2 de Março. Aqui, Vieira põe a tónica na falta de padres que se sentia no Maranhão; pede o envio de um contingente de padres, «ou, ao menos, que, para suprir todas estas faltas, se mande número bastante de religiosos, que tenham por instituto a salvação das almas» e dotados de um zelo que faltava a muitos religiosos de que o Maranhão conhecera os malefícios.

No que respeita à escravatura dos índios, observava que a sua proibição, assim como a das *entradas*, era impraticável. Era, pois, necessário (para além do exame dos títulos de escravatura, de que já falámos) que fossem autorizadas, mas apenas com o fim da conversão dos pagãos e da sua submissão à Igreja e à Coroa de Sua Majestade. Para que assim seja, é preciso que em cada «missão» (o nome da coisa muda) haja, pelo menos, dois padres, encarregados de decidir se os índios capturados são ou não

⁽¹⁰⁾ Cito este sermão a partir da edição Sá da Costa, *Obras Escolhidas*, vol. XI.

⁽¹¹⁾ In *Cartas*, I, pp. 306-315.

escravos legítimos; e também é preciso que o capitão da dita *entrada* (voltamos ao primeiro nome) seja escolhido não só pelo governador ou pelo capitão-mor, mas também pela Câmara, pelos superiores das ordens religiosas e pelo vigário-geral.

Esta participação de religiosos e este carácter missionário atribuído às *entradas* não se encontram, explicitamente, no sermão de Vieira aos colonos do Maranhão; aliás, essas expedições, a que Vieira ora chama «missões» ora *entradas*, têm um carácter ambíguo na carta que analisamos, pois o nosso jesuíta justifica-as quer com a salvação espiritual dos índios, quer pelo facto de os colonos não poderem dispensar os escravos.

No que respeita aos índios ditos «livres», acantonados nas aldeias, Vieira nota que sofrem uma sorte ainda mais atroz do que a dos escravos. Estão à disposição dos governadores, «que se servem deles como de seus e os tratam como alheios».

São empregados, nomeadamente, nas plantações de tabaco, o mais cruel de todos os trabalhos. O índice de mortalidade é enorme entre os índios. Vieira propõe que os governadores e capitães-mores sejam proibidos de ocupar os índios das aldeias em outro serviço que não seja o do rei (fortificações, etc.); e, por outro lado, que esses índios sejam administrados, exclusivamente, pelos seus «principais» ou notáveis indígenas. Em contrapartida, alguns religiosos deveriam residir permanentemente nas aldeias para os administrar espiritualmente. Esta tentativa de pôr a mão-de-obra a salvo dos oficiais do rei e este acréscimo da intervenção dos eclesiásticos nas aldeias também não figuram no sermão dirigido aos colonos do Maranhão.

Um curioso episódio esclarece a condição real destes índios ditos livres. Quando da publicação das instruções reais que ordenavam a libertação dos escravos prevista pela lei de 1649, como vimos, os colonos amotinados acusaram os jesuítas de serem os instigadores. Na sua «Resposta aos Capítulos de Jorge de Sampaio» ⁽¹²⁾, Vieira nega qualquer fundamento a esta imputação, e, para isso, revela-nos uma intriga tenebrosa.

De facto, explica Vieira, foi o P.^o Mateus de Sousa Coelho, vigário-geral do Maranhão, quem pediu e obteve da Corte de Lisboa a liberdade dos índios. Esse vigário era aliado e cúmplice do capitão-mor do Pará, Inácio do Rego Barreto, em guerra contra o governador do estado do Maranhão. Este último destituiu Barreto e confiscara-lhe uma plantação de tabaco, na qual, justamente, o vigário tinha largos interesses. Essa plantação era cultivada pelos índios «livres». Mas Barreto, fazendo-se acompanhar do vigário, apresentara-se na Corte de Lisboa e obtivera ganho de causa contra o governador. É então que o Pará se converte em capitania independente. Barreto ia, pois, regressar à sua capitania-mor com poderes de governador e, nessa qualidade, ninguém poderia, no Maranhão, contestar-lhe a livre disposição da mão-de-obra índia dita livre. E como ele também se queria apossar dos índios que pertenciam, na qualidade de escravos, aos colonos, tratou de conseguir a libertação desses escravos. Como autoridade espiritual, o vigário tivera meios de levar a bom termo esta parte da questão. De facto, o vigário esperava aproveitar-se, também, da mão-de-obra libertada pela abolição da escravatura, posta à sua disposição pelo capitão Barreto.

⁽¹²⁾ In *Obras Escolhidas*, ed. Sá da Costa, vol. v, pp. 192-198.

Isto conta Vieira. A aplicação desta lei proibindo a escravatura reduzia-se, pois, a fazer passar os escravos das mãos dos colonos para as do capitão e seus protegidos, tendo, por acidente de percurso, mudado de nome.

O vigário Mateus de Sousa Coelho regressou ao Maranhão no mesmo barco que transportava o P.^e Vieira. Mas, ao desembarcar, teve uma desagradável surpresa: um outro vigário o substituíra, e, com o apoio dos colonos, mandou prender o colega. Mais uma vez, Vieira imaginou uma solução conciliatória: já que existiam duas capitânias gerais independentes, também poderia haver dois vigários; e Mateus de Sousa Coelho foi enviado para o vicariato do Pará, onde tinha a sua «casa», diz Vieira, e, lembremo-lo, a sua plantação de tabaco; o outro vigário ficou no Maranhão⁽¹³⁾.

Este episódio focaliza os interesses em jogo e o papel que, na época, os jesuítas entendiam dever desempenhar.

Toda a gente era contemplada nas propostas de Vieira, tal como eram apresentadas no sermão de 2 de Março. Os capitães-mores, porque vários escravos iam ser «libertados», logo, colocados sob a sua autoridade; os colonos, porque haveria, doravante, escravos legítimos. Além disso, as *entradas* serviam as necessidades dos colonos, na medida em que aumentavam o número de escravos; e favoreciam, ao mesmo tempo, os capitães-mores, que eram os únicos a dispor de forças armadas. Por isso Vieira podia, no seu sermão, reclamar a unanimidade dos votos: era um problema de todos, todos assinariam o apelo ao rei, todos defenderiam a causa comum. E «todos encomendaremos [a questão] a Deus, que Ele é o Autor do bem e não pode deixar de favorecer intentos tanto de seu serviço».

Mas, na carta ao rei, esboçava-se uma outra empresa: o poder sobre as aldeias seria retirado às autoridades reais; ali ficariam, permanentemente, os padres; também os «religiosos» teriam um papel de primeiro plano nas *entradas* convertidas em «missões».

Dois procuradores das Câmaras (de São Luís e Belém) foram enviados à Corte para pedir a revogação da lei que proibia a escravatura⁽¹⁴⁾. A carta de Vieira foi estudada no Conselho do Ultramar. Destas deliberações saiu a nova lei de 17 de Outubro de 1653. O seu preâmbulo constatava o fracasso das leis precedentes e ordenava-se um exame dos títulos de escravatura dos escravos existentes.

Seriam legítimos os escravos que se encontrassem nos seguintes casos:

- a) Se tivessem sido aprisionados em guerra justa;
- b) Se tivessem ajudado os inimigos do rei de Portugal e de seus súbditos;
- c) Se fossem bandidos, ladrões, vagabundos, etc.;
- d) Se, sendo súbditos do rei de Portugal, faltassem às obrigações daí decorrentes (pagamento de impostos, trabalhos obrigatórios, serviço militar);
- e) Se fossem antropófagos, sendo ao mesmo tempo súbditos do rei de Portugal;
- f) Se, estando agrilhoados para serem comidos por outros índios, tivessem vindo parar às mãos dos portugueses por via de guerra justa, de comércio ou resgate. Considera-se justa toda a guerra contra índios (sejam ou não vassallos do rei de Portugal) que tivessem impedido

⁽¹³⁾ Carta ao provincial do Brasil de 22 de Maio de 1653, in *Cartas*, I, p. 329.

⁽¹⁴⁾ V. Lúcio de Azevedo, *Os Jesuítas no Grão Pará*, 1901, p. 52, sobre a fé do papel político do estado do Maranhão, publicado na *Revista do Instituto do Rio de Janeiro*, t. 26.

a pregação do Evangelho ou a defesa das vidas e bens dos vassallos do rei de Portugal.

As *entradas* eram autorizadas, na condição de os religiosos nelas participarem para converter os pagãos; e que os seus capitães fossem designados pelos capitães-mores, os magistrados da Câmara, os superiores das ordens religiosas e o vigário-geral, em conjunto. Os religiosos que participassem na *entrada* teriam de decidir se os índios capturados eram ou não escravos legítimos.

Era proibido aos oficiais do rei a posse de plantações, nomeadamente de tabaco, assim como repartir os índios livres ou ocupá-los, com excepção dos trabalhos públicos. Os índios das aldeias seriam governados pelos seus *principais*, que se encarregariam da repartição ⁽¹⁵⁾.

As disposições da nova lei inspiram-se, evidentemente, nas propostas de Vieira. Um pormenor mostra-nos até que ponto isso é verdade: o rei designa para juiz do inquérito sobre a legitimidade dos títulos de escravatura o Dr. João Cabral de Barros. Ora Vieira, na sua carta, havia, justamente, recomendado essa personagem para esta função, utilizando os mais entusiásticos termos ⁽¹⁶⁾.

No entanto, Vieira não foi inteiramente satisfeito, pelo menos de uma forma explícita, no que se refere ao papel dos padres nas aldeias. E, por outro lado, a lei admite — o que não acontecia nas propostas de Vieira — um maior número de casos de escravatura «legítima».

Alguns anos depois — na sua «Resposta aos Capítulos de Jorge de Sampaio» — Vieira virá a queixar-se de como as falsas informações e as intrigas dos *procuradores* do Maranhão e do Pará são responsáveis por esta admissão quase sem limites da escravatura ⁽¹⁷⁾.

Mas não é o próprio Vieira que, na sua carta ao rei, acha a condição dos escravos bem melhor que a dos índios livres?

Aliás, na mesma «Resposta», Vieira gaba-se de ser o inspirador da lei de 1653. «Logo que, diz ele, o dito *regimento* (aquele que ordenava a libertação dos escravos) foi tornado público, o Padre António Vieira escreveu uma carta a Sua Majestade contra a sua aplicação, demonstrando os seus inconvenientes; expondo as necessidades dos moradores, que não podiam subsistir sem os ditos escravos, e com eles o estado, e mostrando que, das ditas escravaturas, muitas poderiam ser lícitas. E sobre este papel do dito Padre António Vieira fez-se a 'consulta', da qual saiu a dita lei de 1653, como bem sabem os moradores do Maranhão», etc. ⁽¹⁸⁾.

Esta passagem de Vieira confirma que a finalidade da nova lei era, sem dúvida, o restabelecimento da escravatura. O que explica o entusiasmo e os festejos públicos que saudaram a sua publicação no Maranhão e no Pará. Sem perda de tempo, partiram logo canoas de colonos para o sertão, à caça de índios. Os jesuítas, entretanto, não puderam continuar ali, porque — tanto

⁽¹⁵⁾ Esta lei foi publicada in José J. de Andrade e Silva, *Colecção Cronológica da Legislação Portuguesa*, 2.^a série, p. 292, e in *Livro Grosso do Maranhão*, ed. *Anais da Biblioteca do Rio de Janeiro*, vols. 47 e 48.

⁽¹⁶⁾ *Cartas*, I, p. 310.

⁽¹⁷⁾ «Resposta aos Capítulos», ed. cit., pp. 177-178. O P.^e Serafim Leite também pretende que esta lei era contrária aos desejos de Vieira: é um dos numerosos erros de S. Leite no que diz respeito a este assunto.

⁽¹⁸⁾ «Resposta aos Capítulos», ed. cit., p. 243.

como outra ordem religiosa qualquer — não tinham vindo para o Maranhão para colocar os índios sob o poder dos colonos. Os acontecimentos vão proporcionar-lhes ocasião de prosseguir o seu caminho.

Mesmo antes da publicação da nova lei, já Vieira tivera conflitos com os capitães-mores e com os religiosos das outras ordens. Em São Luís do Maranhão, preparara uma missão aos ubirajaras, para Junho de 1653. O capitão-mor não recusou o seu acordo, mas fez arrastar o assunto até ao momento em que, aproveitando a ausência do padre, pôde mandar reunir uma «junta» que decidiu anular a missão, sob pretexto de não ser aquela a estação conveniente. Vieira conta, numa carta ao provincial, de 1654, que, nessa assembleia, o prior do Carmo declarou: «Se a expedição tivesse por finalidade a captura dos índios, creio que a estação seria boa; mas como se trata da salvação das almas, não é nem nunca será.»⁽¹⁹⁾

Decepcionado, Vieira dirigiu-se ao Pará, onde, em Agosto de 1654, o capitão-mor Inácio do Rego Barreto lhe propôs uma *entrada* ao rio dos Tocantis. Vieira aceitou-a, considerando, escreve ele ao provincial, «que por meio desta *entrada* podíamos lançar os mais firmes alicerces de nossos intentos, que são fazer grande número de cristãos da nossa doutrina, e independentes de todo outro governo, para com eles penetrarmos os sertões e levarmos a Cristo por toda esta imensidade de terras e mares...»⁽²⁰⁾.

Mas os intentos do capitão-mor eram completamente diferentes: ele queria, segundo Vieira, arranjar escravos e mão-de-obra para as suas plantações e para vender. Barreto prometera a cada uma das ordens religiosas o seu lote de índios. Vieira recusou a parte prometida aos jesuítas e, referindo-se às ordens do rei, obrigou o capitão-mor, mais à força que de vontade, a aceitar que todos os índios a apanhar fossem colocados nas quatro aldeias, sob a direcção única dos jesuítas. Por outro lado, rejeitou energicamente a pretensão de os franciscanos tomarem parte na expedição. Isto, dizia ele ao capitão-mor, era impraticável e daria ocasião a discórdias.

Mas a verdadeira razão desta oposição, explica Vieira ao provincial, é que os franciscanos iam procurar índios para si e para os seus engenhos.

«Desta maneira», escreve Vieira ao seu provincial, «ficámos desembaraçados da companhia destes religiosos...»⁽²¹⁾

Na véspera da partida, obrigou o capitão-mor a mostrar-lhe as instruções dadas por este último ao chefe militar da expedição. Nesse *regimento*, o papel dos jesuítas limitava-se ao registo dos índios capturados durante a *entrada*. Em resposta, Vieira limitou-se a apresentar ao capitão-mor a carta real, segundo a qual o nosso padre teria toda a autoridade nas missões em que participasse. Esta carta, diz ele, «parece ditada pelo Espírito Santo»⁽²²⁾.

Vieira exigiu do capitão-mor um novo *regimento*, onde seria dito que, na direcção da expedição e em tudo o que se relacionasse com os índios, o capitão teria de obedecer aos padres, pois assim ordenava Sua Majestade. O capitão-mor capitulou mais uma vez, ou melhor, usou de astúcia, porque, em

⁽¹⁹⁾ Carta ao provincial, in *Cartas*, I, p. 386.

⁽²⁰⁾ Mesma carta, *ibid.*, p. 356. Mares significa, aqui, a água dos grandes rios.

⁽²¹⁾ *Ibid.*, p. 360.

⁽²²⁾ *Ibid.*, p. 361. Note-se que, nesta carta, Vieira dá a Inácio Rego ora o título de capitão-mor, ora o de governador. O Pará era, na época, um governo independente do do Maranhão; mas conservava a designação de capitania-mor.

simultâneo com as instruções públicas, conformes às exigências de Vieira, deu ao capitão da expedição, um ferreiro, instruções secretas que anulavam as outras. Os índios foram, realmente, capturados e, na sua maior parte, colocados num depósito junto das plantações de tabaco de Inácio Rego.

Tudo o que Vieira pôde fazer foi escrever ao rei, queixando-se dos dois capitães-mores e do capitão ferreiro, e pedindo-lhe, em conclusão, que «os ministros da pregação do Evangelho» fossem completamente independentes da jurisdição das autoridades reais.

Estes acontecimentos mostram-nos como Vieira contava utilizar a carta real de que se munira. Quer tenha tomado a iniciativa da missão, quer tenha aceitado a proposta feita pelo capitão-mor, esta carta permitia-lhe ocupar a direcção de qualquer *entrada* em que participasse e controlar a totalidade dos índios trazidos do sertão. Em virtude desta carta, podia exigir, por exemplo, que, do pé para a mão, quatro aldeias, só na capitania do Pará, fossem postas à disposição dos jesuítas (enquanto, segundo a lei, os jesuítas não tinham direito a mais de três em cada estado), e isto porque o rei ordenava aos capitães que pusessem à disposição de Vieira todos os meios que ele exigisse.

Assim, contra tal arma, os capitães-mores não tinham outro recurso senão o da astúcia, como faz Inácio Barreto; ou, no Maranhão, Baltasar de Sousa, quando se aproveita da ausência de Vieira, único que podia exhibir a carta. O capitão ferreiro, esse, no momento em que Vieira tenta pôr-lhe a carta fatal diante do nariz, põe-se a gritar, tapa os ouvidos e fecha os olhos ⁽²³⁾.

Vieira tinha sempre o recurso de se queixar ao rei, mas a viagem a Lisboa era longa e os barcos contados.

⁽²³⁾ *Cartas*, I, p. 380.

A LEI DE 9 DE ABRIL DE 1655
E A NOVA PARTIDA DOS JESUÍTAS

Foi o fracasso destas tentativas de missão que decidiu Vieira e os jesuítas do Maranhão a empreenderem novos avanços junto do rei. Ao contrário do que parece pensarem M.C. Kieman e Serafim Leite, não se tratava, para os jesuítas, de conseguir a revogação da lei de 1653, mas sim de conquistarem poderes mais eficazes do que aqueles que decorriam da carta real que punha as autoridades do Maranhão à disposição de Vieira.

Segundo uma carta deste último ao geral da Companhia, Nickel, os Jesuítas do Maranhão decidiram, por unanimidade (*nemine discrepante*), enviar Vieira à Corte para obter do rei a administração dos índios ⁽²⁴⁾.

Antes de partir, Vieira dirigiu ao rei quatro cartas, possivelmente para desbravar o terreno. Essas cartas mostram-nos qual a posição que os jesuítas entendiam dever ocupar entre as forças em presença no Maranhão e qual a tática que haviam escolhido para atingir os seus fins.

Nas duas cartas de 4 de Abril de 1654, o alvo principal dos ataques de Vieira são os capitães-mores que impedem a execução das ordens reais e açambarcam os índios, quer sejam escravos ou «livres». Vieira põe-se do lado dos colonos. O açambarcamento dos índios pelos capitães-mores, «além da injustiça que se faz aos índios, é ocasião de padecerem muitas necessidades os portugueses e de perecerem os pobres».

Nomeadamente a pobre gente das ilhas (isto é, os imigrantes dos Açores) encontra-se numa miséria digna de dó: não podem obter os índios que os capitães-mores deviam repartir, pois não têm meios para lhes «agradecer» (Vieira quer dizer subornar). Vieira não fala aqui de escravos, como vemos, mas de índios livres, de que os capitães continuavam a dispor. Tal é a raiz do mal:

«Uma vez que os índios estiverem independentes dos governadores, arrancada esta raiz, que é o pecado capital deste Estado, cessarão também todos os outros que dele se seguem, e Deus terá mais motivo de nos fazer mercê.»

⁽²⁴⁾ Carta de 24 de Março de 1661, in Serafim Leite, *Novas Cartas Jesuíticas*, 1940, p. 304.

Entre estas mercês, subentende-se a felicidade dos colonos. Vieira sugere que, no Maranhão, o poder deve passar para as mãos destes últimos. Se não se encontra em Portugal um homem suficientemente justo para governar o Maranhão, mais vale dispensar o governador: bastarão um *letrado* íntegro, para a justiça; a câmara, para a política; um sargento-mor, para a guerra, desde que seja da região e conheça melhor os índios que as fortalezas e exércitos da Flandres e do Alentejo ⁽²⁵⁾.

Numa carta de 6 de Abril, Vieira apresentava ao rei, em nome de todos os jesuítas da missão, 19 propostas. Esse documento põe de lado a questão da escravatura e ocupa-se apenas do governo e da repartição e dos índios «livres» das aldeias.

A primeira frase do primeiro artigo diz:

«Que os governadores e capitães-mores não tenham jurisdição alguma sobre os ditos índios naturais da terra, assim cristãos como gentios, e nem para os mandar, nem para os repartir, nem para outra alguma cousa, salvo na actual ocasião de guerra...»

O governo dos índios passaria, inteiramente, para as mãos de uma ordem religiosa:

«Que os ditos índios estejam totalmente sujeitos e sejam governados por pessoas religiosas.»

Para além dos administradores religiosos das aldeias, haveria, em cada capitania, os procuradores-gerais dos índios, eleitos todos os anos pelo povo. No que respeita à distribuição dos índios das aldeias, ela estaria a cargo do superior das missões e do procurador dos índios, sem qualquer intervenção do governador ou da câmara, e de tal modo que «a dita repartição se faça com toda a igualdade», tendo em atenção a pobreza e o cabedal de cada morador, «sendo em primeiro lugar providos os pobres, para que não pereçam».

Esta repartição far-se-ia através de duas listas: uma dos índios disponíveis, outra dos moradores, isto é, uma da oferta e outra da procura, ambas elaboradas pelo superior dos religiosos e pelo procurador dos índios.

O tempo de trabalho de cada índio seria, pelo menos, de quatro meses por ano, e o seu salário deveria ser depositado, antecipadamente, na arca da aldeia, cujas duas chaves se encontrariam, uma, nas mãos do religioso administrador e, a outra, nas do principal índio.

As propostas de Vieira também tratam das *entradas*. Estas deveriam ser dirigidas pelos religiosos que governassem as aldeias, cujo superior teria sob as suas ordens uma «companhia» militar de brancos. O mesmo é dizer que os religiosos em questão teriam, em exclusivo, a direcção, tanto religiosa como militar, das *entradas*. Se no decurso destas *entradas* se encontrassem escravos legítimos, depois de exame e decisão dos religiosos missionários, esses escravos seriam repartidos em *pro rata* por esses moradores, começando sempre pelos mais pobres, e essa repartição, como a dos índios livres, seria feita pelo superior dos religiosos e o procurador-geral dos índios.

⁽²⁵⁾ *Cartas*, I, pp. 416-421.

Algumas das propostas tratam da organização interna das aldeias, do seu comércio sob a forma de mercados periódicos. Mas o terceiro e último ponto importante das propostas diz respeito à ordem religiosa que teria a seu cargo as aldeias e as *entradas*. Vieira propõe:

«Que por evitar bandos entre os índios, que naturalmente são vários e inconstantes, e desejosos de novidades, e para que a doutrina que aprenderem seja a mesma entre todos sem diversidades de pareceres, de que se podem seguir graves inconvenientes, ainda que neste Estado há diferentes religiões [ordens religiosas], o cargo dos 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.» [Art. X.]

Qual delas? Vieira diz que, sendo padre da Companhia, não se poderia pronunciar:

«Só digo que é necessário que seja uma religião [ordem] de mui qualificada e segura virtude, de grande desinteresse, de grande zelo da salvação das almas, e letras mui bem fundadas, com que saiba o que obra e o que ensina; porque os casos que cá ocorrem são grandes, e muitos deles novos e não tratados nos livros.»

Mas se Vieira não propõe directamente a candidatura da Companhia, encontra um meio de excluir as outras ordens então instaladas no Maranhão, fazendo o elogio dos capuchinhos de Itália, a quem acabavam de ser atribuídas, pelo rei de Portugal, as missões de Cabo Verde e da Costa da Guiné ⁽²⁶⁾.

Por várias razões, estava fora de questão que os capuchinhos italianos fossem para o Maranhão. Ao fazer-lhes o panegírico, Vieira queria, simplesmente, dizer que nenhuma das ordens estabelecidas no Maranhão era competente para tomar a seu cargo os índios, com excepção, bem entendido, daquela sobre a qual, sendo ele jesuíta, se não podia pronunciar.

Em resumo, Vieira sugeria que os jesuítas fossem os senhores sem partilha de todos os índios livres; que dirigissem e comandassem as *entradas*; que, enfim, fossem os únicos fornecedores de mão-de-obra índia e escrava dos colonos. O poder sobre os índios passaria inteiramente das mãos dos governadores e capitães-mores para as dos jesuítas. Fora percorrido um longo caminho desde que, na sua carta ao provincial do Brasil de 14 de Novembro de 1652, Vieira declarava ter recusado os dois cargos de procurador e repartidor dos índios por causa dos ódios e discórdias que esses cargos provocariam.

Ora Vieira contava com o apoio dos colonos para levar os seus projectos a bom termo. Ele apostava — como vimos — na oposição de interesses entre os colonos e os oficiais do rei. Por isso tentou obter as assinaturas de alguns dos moradores mais influentes em favor das suas propostas ⁽²⁷⁾.

⁽²⁶⁾ «E lembrado estará o secretário Pedro Vieira da Silva que lhe falei eu mesmo neles para este fim da conversão das almas, e lhe disse que tomara que no nosso reino se trocava esta religião por alguma outra, suposto não ser ela capaz de se multiplicar.» *Cartas*, I, p. 440.

⁽²⁷⁾ *Cartas*, I, p. 286.

Mas deparou com a hostilidade brutal do povo dirigido pela Câmara, desde que esses processos foram conhecidos. Vieira mostrou-se profundamente decepcionado no famoso «sermão dos peixes», que pregou alguns dias antes da sua partida para Lisboa, em Junho de 1654.

Os alvos principais deste sermão não deixam de ser os «grandes» que devoram os «pequenos», mas também os «frades» que ele pinta com as cores do «irmão polvo», com «sua modesta aparência e tão santa hipocrisia», e aos quais aplica o texto evangélico:

«Se o sal perder a substância e a virtude, e o pregador faltar à doutrina e ao exemplo, o que se lhe há-de fazer é lançá-lo fora como inútil para que seja pisado de todos.»

Mas, ao escutarem este sermão, os «pequenos» não se sentiram seguros; e nos «grandes», assim como nos «frades», redobrou a cólera. A partida de Vieira, quase furtiva, teve a aparência de fuga.

Isso não impediu o padre de, logo que chegou a Lisboa, tentar que os procuradores dos colonos entrassem no seu jogo. É, pelo menos, o que se conclui da «Resposta aos Capítulos».

É conhecida a circular dirigida pelo rei aos teólogos e superiores das principais ordens religiosas, pedindo-lhes conselho sobre a reforma da legislação respeitante aos índios. Nesta circular, o rei declarava:

«Em tudo o que não for contra a consciência, apraz-me favorecer os meus súbditos do estado do Maranhão, cuja conservação e progresso dependem da existência de escravos. ⁽²⁸⁾»

Ora, na «Resposta», Vieira declara que pedira «a Sua Majestade que no dito decreto se acrescentasse que os moradores daquele estado fossem favorecidos na matéria do resgate, quando em consciência fosse possível».

Vieira faz alusão ao decreto real que convocava a «junta» para deliberar sobre a nova lei. Nesta *junta* participavam dois bispos, três professores de Teologia, os representantes das principais ordens religiosas (jesuítas, dominicanos, franciscanos, trinitários, padres do Carmo e capuchinhos) e o P.^o Vieira. Mas este também se encarregou do papel de intermediário entre a *junta* e os procuradores dos colonos. Comprometeu-se a transmitir aos membros da junta os relatórios e recursos dos procuradores, tendo, aliás, o cuidado de ler esses documentos e de dar a sua aprovação. Mais ainda, ao assumir o papel de advogado e conselheiro dos colonos, fez, para uso dos procuradores, um relatório em que eram assinalados casos de escravatura «legítima» que não tinham sido considerados pela junta. É, pelo menos, o que ele dirá na «Resposta aos Capítulos» ⁽²⁹⁾.

Destas deliberações e negociações saiu a lei de 9 de Abril de 1655. Ela pretendia, declara o rei, «tomar, de uma vez por todas, uma decisão sobre os casos em que se pode, justamente, pôr os Índios do Maranhão em escravatura». Admite, como a lei precedente, a escravatura legítima. Em primeiro lugar, em razão de uma guerra «justa», empreendida pelos portugueses.

⁽²⁸⁾ Cito o texto, partindo de Kieman, *op. cit.*, p. 96.

⁽²⁹⁾ Ed. cit., pp. 178-179.

Mas, para que uma guerra seja justa, será preciso, doravante, a autorização escrita do rei de Portugal, devendo ele próprio consultar, para esse efeito, as autoridades civis e religiosas do Estado, assim como os Conselhos Reais do Ultramar e do Estado. A menos que se trate de uma guerra defensiva levada a cabo por uma autoridade pública (*qualquer cabeça ou comunidade*). Em segundo lugar, seriam legitimamente escravos os índios capturados por se oporem à pregação do Evangelho; mas, neste caso, seria necessário averiguar se o intuito dos índios era, na verdade, impedir a conversão ou se se opunham apenas às opressões dos portugueses.

Também seriam escravos legítimos os índios *de corda*, de que já falámos. Finalmente também o seriam os escravos legítimos de outros índios, resultando esta última legitimidade de uma guerra «justa» empreendida por uma tribo índia contra outra. No caso de, depois de inquérito, essa guerra ser considerada injusta, o escravo capturado seria obrigado a servir quem o houvesse resgatado, durante cinco anos, no fim dos quais seria colocado numa aldeia ⁽³⁰⁾.

Como é evidente, a nova lei, em relação à de 1653, reduzia de uma forma muito substancial os casos de escravatura legítima, suprimindo, nomeadamente, os que decorriam de vagabundagem, das agressões a pessoas e bens dos súbditos do rei de Portugal, etc. Além disso, ela concedia aos religiosos uma função mais ampla na determinação dessa legitimidade, cujas condições se tornavam bem mais estreitas e contestáveis.

Estabelecia-se uma nova regulamentação para o exame dos títulos de cativo. Os juízes seriam as principais autoridades civis e religiosas, incluindo os superiores das ordens. Um procurador dos índios, eleito pelos juízes, defenderia os escravos. Os títulos julgados seriam: os que decorressem da nova lei, para os cativos posteriores aos regulamentos de 1652, e os da lei de 1595, para os precedentes.

Enfim, a nova lei repetia a proibição feita aos governadores e outros oficiais do rei de possuírem campos de tabaco ou outras lavouras. Mas, neste capítulo, e sem o parecer, o rei fazia deslizar uma inovação quando, ao mencionar os principais índios como quem deveria governar os índios, põe a seu lado, e em primeiro lugar, os curas: «que se deixem governar pelos Curas e os Principais da sua nação». E, a este propósito, reenvia para o Regimento do Governador.

Com efeito, é no Regimento que se encontram as grandes novidades em relação ao estado de coisas precedente.

Vieira fora consultado pelo rei sobre a organização dos poderes no Maranhão: seria aconselhável manter o *status quo* — um capitão-mor para o Maranhão e um outro para o Pará, independentes um do outro — ou substituí-los por um único governador para todo o estado, que tivesse os capitães-mores sob a sua autoridade?

Vieira, que provavelmente já sugerira o sistema dos capitães-mores independentes, respondeu desta vez que mais valia um só ladrão que dois. Assim se fez. O governador nomeado ⁽³¹⁾ pelo rei, André Vidal de Negreiros, que se celebrizara na guerra contra os holandeses em Pernambuco, iria mostrar depois que era um homem de pulso e um decidido partidário dos jesuítas.

⁽³⁰⁾ Utilizo o texto desta lei publicado in *Livro Grosso do Maranhão* (vol. 66 dos *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, 1948), pp. 25-28.

⁽³¹⁾ A 25 de Agosto de 1654.

Para a redacção de uma parte do seu Regimento, o rei mandou reunir uma pequena comissão constituída pelo próprio governador, os dois procuradores dos colonos e o P.^o Vieira, na sua dupla qualidade de missionário e de procurador-geral dos índios.

Os artigos propostos, por unanimidade, por esta comissão foram incorporados nas instruções (Regimento) que Negreiros levou consigo para o Brasil ⁽³²⁾.

As propostas de Vieira que analisámos anteriormente foram, em grande parte, adoptadas pelo Regimento. O rei ordenava que «todas as aldeias sejam administradas por curas religiosos de uma só ordem [e não de várias] [...] e que esta seja a Companhia de Jesus» (artigo 43).

Também só a Companhia poderia fazer missões. As *entradas* seriam completamente dirigidas pelo superior dos jesuítas, sendo o papel do governador limitado ao fornecimento da escolta armada pedida por aquele. O chefe desta escolta, escolhido pelo superior das missões, seria obrigado a obedecer aos missionários e era-lhe proibido qualquer contacto com os índios.

Sobre este ponto, Vieira não obtinha inteira satisfação, pois pedira uma força militar permanente à disposição dos missionários e colocada sob as ordens do seu superior. Também devia, pelo menos aparentemente, contentar-se com um simples compromisso no que dizia respeito à repartição dos índios livres: esta seria feita pelos curas das aldeias, não só juntamente com os procuradores dos Índios, mas também com os representantes eleitos das câmaras (artigo 44) ⁽³³⁾.

Os índios eram levados a trabalhar durante seis (e não quatro) meses por ano para os colonos. Mas, como pedira Vieira, os salários dos índios seriam antecipadamente depositados no cofre, cujas chaves estariam nas mãos do cura e do principal índio (artigo 47).

O Regimento também recomendava a maior equidade na repartição dos índios livres, de modo que todos, «grandes e pequenos, ricos e pobres, eclesiásticos e seculares sejam providos a seu contento». Para esse efeito seria feita uma lista (não se diz por quem), no início de cada ano, contendo, por um lado, os índios disponíveis e, por outro, os moradores. Por fim, certas propostas de pormenor feitas pelo P.^o Vieira ao rei eram puramente transcritas: o agrupamento das aldeias, de forma que nenhuma tivesse menos de 150 fogos; a proibição feita aos missionários de possuírem plantações de cana-de-açúcar, tabaco e engenhos de açúcar ⁽³⁴⁾.

Aparentemente, as disposições do Regimento resultam de um entendimento entre os jesuítas e os colonos, sendo as autoridades reais o bode expiatório. Isto sobressai, sobretudo, do artigo que refere a repartição dos índios. Na prática, os jesuítas eram os únicos a ganhar, como veremos.

Para além da nova lei e do novo Regimento, Vieira obteve outros instrumentos legais, nomeadamente uma provisão real «em forma de carta escrita a nós»,

⁽³²⁾ Segundo a «Resposta aos Capítulos», ed. cit., pp. 182-183. V. também carta ao rei de 20 de Abril de 1657, in *Cartas*, I, p. 467. O Regimento foi publicado in *Annaes da Biblioteca e Archivo Público do Pará*, vol. 1, 1902, pp. 25 e segs.

⁽³³⁾ Mas o artigo 45 diz que antes desta repartição se faria a lista dos índios «de serviço» e a dos moradores portugueses. E não se declara quem a faria. De facto, a concessão aos colonos é puramente verbal.

⁽³⁴⁾ Vieira escreve que essa proibição é devida a uma proposta que ele próprio teria feito, espontaneamente, à comissão que redigiu o Regimento. Esta proposta encontra-se, aliás, na carta ao rei de 6 de Abril de 1659.

na qual, ao que parece, o rei encarregava os jesuítas de cuidarem, no que lhes dizia respeito, do cumprimento da lei e do Regimento ⁽³⁵⁾.

Vieira aumentou ainda, na sequência dos acontecimentos, este arsenal legislativo e demandista. Numa carta de 10 de Setembro de 1658, comunica ao geral Nickel que o rei o encarregara de remeter ao governador um decreto proibindo qualquer reclamação contra a lei e o Regimento de 1655, sob graves penas. O rei também enviara a Vieira cartas destinadas aos superiores das ordens religiosas, nas quais lhes ordenava que obedecessem às disposições da lei e do Regimento e recomendassem a sua obediência aos fiéis, tanto pela palavra como pelo exemplo, devendo aplicar-se a pena de expulsão a qualquer ordem que agisse contrariamente a essas instruções ⁽³⁶⁾.

Do Maranhão (aonde regressara em Maio de 1655), Vieira envia ao rei um relatório dando-lhe conta do julgamento dos títulos de escravatura ⁽³⁷⁾ em aplicação da nova lei.

Esse relatório mostra-nos como ele se comprometera, resolutamente, na via da libertação dos escravos. Agora podia fazê-lo, pois os jesuítas governavam os índios livres. Esse relatório também nos mostra como as outras ordens religiosas, despojadas pelos jesuítas das suas aldeias e missões, se alinhavam, por sua vez, do lado dos colonos, perante quem os jesuítas, apoiando-se no governador, faziam a figura de potência governante. As alianças tinham-se invertido.

Vieira ataca, com energia muito particular, as outras ordens. Religiosos do Carmo, diz ele, fazem, sem vergonha, caça aos índios. Um religioso da Ordem das Mercês, para além de ser cúmplice dos aventureiros de uma *entrada*, traz desta um grande lote de escravos e ganha outro ao jogo com os soldados. No que respeita aos julgamentos dos títulos de escravo, os superiores das três ordens religiosas estabelecidas no Maranhão e no Pará votaram, em todos os casos, pela escravatura dos índios apresentados, ao passo que o governador e o ouvidor votaram, com Vieira, pela sua libertação. O vigário do Pará limitou-se a gritar, de cada uma das vezes: «Cativos! Cativos!», e quando teve de justificar o seu voto disse que os homens que tinham ido ao «resgate» eram cristãos e por isso não se podia presumir que fizessem coisas mal feitas; que, se se desse a liberdade aos índios, essas pessoas perderiam o fruto do seu trabalho e o povo havia de amotinar-se. Não faltaram religiosos que o apoiassem, dizendo que os índios nada perdiam por serem cativos e que fora por compaixão que o direito introduzira a escravatura. Deste modo, no respeitante aos escravos de guerra, sustentava ele que era preciso fabricar a prova de que esta era «justa», já que se deveriam presumir injustas todas as guerras entre índios: a esse propósito citava Molina, que presumia injustas as guerras entre os negros, muito mais civilizados que os índios.

⁽³⁵⁾ Encontram-se alusões a esta carta na carta de Vieira ao rei de 9 de Dezembro de 1655; na carta do mesmo ao geral Nickel de 18 de Março de 1661, in Serafim Leite, *Novas Cartas Jesuíticas*, p. 282; e na «Resposta aos Capítulos», cit., p. 184.

⁽³⁶⁾ A carta ao geral Nickel de 10 de Setembro de 1668 também se encontra in *Novas Cartas Jesuíticas*.

⁽³⁷⁾ «Informação sobre o modo com que foram tomados e sentenciados por cativos os índios, do ano de 1655», in *Obras Escolhidas*, ed. Sá da Costa, vol. v.

Por outro lado, no respeitante às provas de escravatura legítima, Vieira, apoiando-se em preceitos gerais de direito, rejeitava o testemunho do próprio escravo, tanto mais que averiguara que os testemunhos eram resultado de pressões e ameaças ferozes dos amos.

No entanto, apesar da oposição dos outros religiosos e das manhas dos proprietários, muitos dos índios foram libertados. Estes eram devolvidos aos jesuítas; e uma centena de novos libertos, sob as ordens de Vieira, foi transportada para Gurupá, na embocadura do Amazonas, com dois missionários jesuítas.

Nem por isso Vieira deixou de defender a nulidade do julgamento, fazendo valer que entre os religiosos juízes pelo menos dois eram suspeitos, um por ser proprietário de uma parte dos escravos julgados e o outro por lhos ter vendido ⁽³⁸⁾:

«Se o braço eclesiástico ajudara ao secular, tudo se pusera facilmente em ordem e justiça; mas, como as cabeças das religiões têm opiniões contrárias às que V. M. manda praticar, estão as consciências como de antes, e o que não nasce destas raízes dura só enquanto dura o temor.»

Estas palavras, dirigidas por Vieira ao rei, resumem bem a nova situação dos jesuítas na relação das forças do Maranhão. O temor era o do pulso enérgico de André Vidal, o novo governador, de que Vieira fizera o elogio magnífico. Mas uma temível coligação se preparava contra os jesuítas:

«Temos contra nós o povo, as religiões, os donatários das capitánias-mores e, igualmente, todos os que nesse Reino e neste Estado são interessados no sangue e suor dos índios, cuja menoridade nós só defendemos... ⁽³⁹⁾»

Contra esta coligação ele não via outro meio senão o do reforço dos poderes dos jesuítas, e nessa via pedia desde já ao rei que proibisse qualquer pedido ou proposta de mudança nas leis de 1655.

Desde o seu regresso de Lisboa, Vieira não perdeu tempo, tratando da posse efectiva do enorme território confiado às suas missões. Assim, no decurso de 1655 e no início de 1656, são enviados padres jesuítas, por um lado, para o interior, embrenhando-se bem longe, no Amazonas, até ao Tapajoz, para além da primeira capitania portuguesa, que era a de Gurupá; e, pelo lado oposto, até às proximidades do Ceará. Para sul, uma outra missão penetrou no Tocantins até 300 léguas. Em Junho de 1656, numa carta ao provincial, Vieira podia constatar que os objectivos do P.^e Figueira tinham sido atingidos:

«Estamos hoje de posse de todas as aldeias de índios já cristãos ou confederados com os Portugueses, desde o Rio das Amazonas até ao

⁽³⁸⁾ Cartas ao rei de 6 de Dezembro de 1655 e de 8 de Dezembro de 1655, in *Cartas*, I, pp. 446 e 449.

⁽³⁹⁾ Carta de 8 de Dezembro de 1655, *Cartas*, I, p. 453.

Rio da Cruz ou Camuci, que é perto do Ceará. [...] Estão estas aldeias em distância de quatrocentas léguas ⁽⁴⁰⁾ por costa, em oito capitâneas diferentes e, posto que as distâncias sejam tão grandes e nós tão poucos, foi força dividirmo-nos logo a tomar posse de tudo, porque havia Religiões que se queriam intrometer a entrar em algumas das ditas aldeias, de que se seguiam gravíssimos inconvenientes aos progressos e conversão da missão, os quais pareceu que se deviam atalhar à custa de qualquer trabalho, como se fez. ⁽⁴¹⁾»

⁽⁴⁰⁾ Noutro escrito, Vieira fala de 600 léguas como sendo a distância entre o Tapajós e a serra de Ibiajara. V. Serafim Leite, *Hist. Comp. de Jesus no Brasil*, IV, p. 313.

⁽⁴¹⁾ Carta de 1 de Junho de 1656, in Serafim Leite, *Novas Cartas Jesuíticas*, pp. 254-255.

A ORIENTAÇÃO DAS MISSÕES E A ORGANIZAÇÃO DAS COMUNIDADES ÍNDIAS

Entre 1655 e 1660, as missões seguiram-se a uma velocidade, se assim se pode dizer, napoleónica. Contamos doze em seis anos, realizadas por um número de missionários que nunca ultrapassou a vintena. Se considerarmos o conjunto, vemos que os esforços dos jesuítas se desenvolvem em três direcções: para oeste em direcção ao Peru, sobem o Amazonas e o rio Negro, penetrando em regiões desconhecidas, que até então haviam escapado à ocupação portuguesa (missões de 1657, 1658 e 1660). Na outra extremidade deste eixo, tomam as montanhas de Ibiapaba no caminho que conduz do Maranhão a Pernambuco, infestado de tribos aliadas dos holandeses (missões de 1656 e 1660, sendo esta conduzida directamente por Vieira). Por fim, para sul, os jesuítas sobem o Tocantins e seus afluentes, penetrando no coração da América Latina, também em regiões desconhecidas (missões de 1655, 1658 e 1659, esta última acompanhando um exército) ⁽⁴²⁾.

Algumas missões tiveram um carácter accidental, fora do conjunto. Foi o caso da «Entrada do Ouro» (1656), cujo fracasso inspirou a Vieira um célebre sermão ⁽⁴³⁾. Outras acompanhavam expedições de guerra, como no caso da infeliz operação contra os Nheengatbas, em 1655, sugerida, ao que parece, pelos moradores, sob pretexto de guerra «defensiva»; também foi o caso da expedição punitiva contra os Inheiguaras, em 1659, culpados de terem resistido a uma missão jesuíta no ano precedente, portanto, à pregação do Evangelho. Esta última trouxe 240 escravos (prisioneiros de guerra «justa»), que foram distribuídos pelos soldados ⁽⁴⁴⁾.

Por vezes as missões eram apresentadas ora aos colonos, como sendo uma ocasião para «resgate» de escravos, ora ao rei, como meio de alargar a sua soberania e aumentar o número de súbditos.

Assim aconteceu com a missão que, em 1657, subiu o Amazonas até ao rio Negro. O P.^e Vieira redigiu instruções interpretando a lei da escravatura no sentido mais lato e mais favorável aos moradores, diz ele, a fim de que estes fiquem satisfeitos e contentes e não lamentem os injustos interesses de

⁽⁴²⁾ A narração das missões é feita por Vieira em «Resposta aos Capítulos», cit., e noutros documentos que serão indicados.

⁽⁴³⁾ Sermão da Primeira Oitava da Páscoa (1656).

⁽⁴⁴⁾ «Resposta aos Capítulos», p. 273. *Cartas*, I, pp. 554-556. Na «Resposta» o número de escravos capturados indicado por Vieira é de 300.

Em 1660, Vieira consegue levar consigo, para o Maranhão, os Tobajaras, que haviam colaborado com os holandeses durante a ocupação de Pernambuco e que, em seguida, se tinham refugiado nessas montanhas. No que respeita aos Nheengaíbas, a carta de Vieira ao rei de 28 de Novembro de 1659 é um precioso documento. Tratava-se de índios belicosos da ilha de Marajó, próxima de Belém do Pará, que pareciam indomáveis e que já tinham pregado algumas partidas aos portugueses; eram considerados aliados dos holandeses. Com o pretexto da guerra contra os holandeses, as autoridades do estado preparavam uma guerra «defensiva» contra os Nheengaíbas. Vieira oferece-se para levar estes índios à vassalagem do rei de Portugal, por meio de negociações.

Houve troca de emissários e, no final das conversações, os missionários apresentaram-se aos Nheengaíbas com uma escolta de índios já convertidos e seis soldados brancos armados. Teve lugar uma cerimónia, com missa e prédica do P.^e Vieira. Em seguida, os principais índios prestaram juramento, comprometendo-se, por si e seus descendentes, a receber a fé de Cristo, a tornarem-se vassallos do rei de Portugal e a manterem paz perpétua com os portugueses, de que seriam «os amigos dos amigos e os inimigos dos inimigos». Depois do que se confraterniza, se ouve um *Te Deum*, e os portugueses lançam ao rio as balas das suas espingardas; os índios, as flechas dos seus arcos, depois de quebradas. Um notário fez o auto da cerimónia. Ficou combinado, entre os padres e os índios, que estes sairiam do sertão e estabeleceriam as suas aldeias na margem do rio.

Ao comentar este acontecimento na sua carta ao rei, Vieira faz um paralelo entre as vitórias militares alcançadas, na época, pelos portugueses contra os exércitos espanhóis e esta vitória numa outra guerra:

«Lá vence Deus com sangue, com ruínas, com lágrimas e com dor da Cristandade; cá vence sem sangue, sem ruínas, sem guerra e ainda sem despesas. ⁽⁴⁸⁾»

«Este é, Senhor [perora ele], o fruto que colheram este ano na inculta seara do Maranhão os missionários de V. M., e estes os aumentos da fé e da Igreja que conseguiram com seus trabalhos; não sendo de menor consideração e consequência as utilidades temporais e políticas que por este meio acresceram à coroa e Estados de V. M., porque 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. ⁽⁴⁹⁾»

É interessante ver a que ponto Vieira tem uma visão estratégica do empreendimento missionário: o estado do Maranhão encontrava-se até então como que cercado por dois poderosos inimigos, porque, pelo lado do Ceará, estava cercado pelos Tobajaras das montanhas e, do lado do cabo Norte, pelos Nheengaíbas. E, como estas duas nações comunicavam entre si e viviam do comércio com os holandeses, havia a temer, «segundo opinião de gente experimentada, nada menos que a ruína total» ⁽⁵⁰⁾.

⁽⁴⁸⁾ *Ibid.*, p. 550.

⁽⁴⁹⁾ *Ibid.*, p. 568.

⁽⁵⁰⁾ Mesma carta, p. 570.

outrora. Pela mesma razão, pretende Vieira, teriam escolhido esta região longínqua que os brancos ainda não tinham povoado. Esta expedição reuniu 600 escravos. Uma outra volta a essa mesma região, no ano seguinte, sob a direcção de uma personagem que era nada mais nada menos que o P.^e Francisco Gonçalves, ex-provincial do Brasil. Para esta, o P.^e Vieira e o governador do estado decidiram que metade dos escravos capturados seria repartida pelos habitantes das capitanias, proporcionalmente ao seu número; e a outra metade, depois da prévia reserva da parte do governador, seria concedida aos oficiais, soldados e índios de guerra que participassem na expedição.

Para assegurar a execução destas disposições, os missionários foram acompanhados de canoas e soldados. Apanharam-se 600 escravos.

Em 1660, uma terceira expedição às regiões dos Aroaquis reuniu 300 escravos.

A propósito deste género de missões ou *entradas* (podemos hesitar no nome), Vieira faz uma muito curiosa observação numa das suas cartas ao rei:

«Excede esta missão de resgate todas as outras, numa diferença de grande importância, e é que nas outras missões vão-se salvar somente as almas dos índios, e nesta vão-se salvar as dos índios e as dos Portugueses; porque o maior laço das consciências dos Portugueses neste Estado, de que nem na morte se livravam, era o cativoiro dos índios, que, sem exame nem forma alguma de justiça, debaixo do nome de resgate, iam comprar ou roubar por aqueles rios.»

Agora que os escravos eram devidamente examinados e aprovados pelos missionários, os colonos tinham aquilo que antes parecera impossível: serviço e consciência ⁽⁴⁵⁾.

Um outro objectivo proposto ostensivamente às missões era o serviço do rei. Até as missões do rio Negro eram missões de soberania. Inspirando-se no estilo dos cronistas oficiais do século XVI, e nomeadamente em João de Barros, Vieira observa:

«E se descobrem novas terras, novos rios e novas gentes, como agora se descobriram algumas nações, onde nunca tinham chegado os Portugueses, nem ainda agora chegaram mais que os padres. ⁽⁴⁶⁾»

Este género de considerações é desenvolvido sobretudo a propósito das missões de Ibiapaba e da missão do próprio Vieira aos Nheengaiabas.

Tratava-se, em ambos os casos, de antigos aliados dos holandeses. Parece, no que respeita às montanhas de Ibiapaba, que Vieira se apoiara no rei para convencer o provincial do Brasil, inclinado a abandonar esta missão; o seu argumento é que, pelo facto de terem relações com os holandeses, os Tobajaras eram a maior ameaça a temer no estado do Maranhão. Nomeadamente, eles cortavam as comunicações entre o Maranhão e Pernambuco ⁽⁴⁷⁾.

⁽⁴⁵⁾ Carta de 28 de Novembro de 1659, in *Cartas*, I, p. 552.

⁽⁴⁶⁾ Id., *ibid.*, p. 553.

⁽⁴⁷⁾ *Relação da Missão da Serra de Ibiapaba*, ed. cit., p. 118; «Resposta aos Capítulos», id., pp. 280-281; carta ao rei de 4 de Dezembro de 1660, in *Cartas*, I, p. 572.

Isto prova como «as armas espirituais dos missionários são mais eficazes que as dos soldados e conquistadores» ⁽⁵¹⁾.

Vieira arranjava, assim, argumentos para pedir ao rei um acréscimo no auxílio às missões.

Mas, destes objectivos alardeados perante o rei e os colonos, ele quer chegar, por fim, aos objectivos da própria Companhia.

Na sua carta à Câmara do Pará, de 12 de Fevereiro de 1661, de que voltaremos a falar, Vieira diz que, no decurso das missões feitas nos anos precedentes, os missionários jesuítas tinham trazido da selva mais de três mil índios livres e mais de mil e oitocentos escravos. Respondia às queixas dos colonos, segundo os quais as missões não teriam fornecido o contingente de índios que eles tinham pago antecipadamente e que os jesuítas, implicitamente, lhes haviam prometido.

Tinham razão para desconfiar dessas promessas, por mais que o P.^e Vieira o negue, pois este, nas suas cartas aos superiores jesuítas, exprime o desejo de colocar fora da alçada dos colonos e sob o exclusivo controlo da Companhia o maior número possível de índios.

Esta ideia perseguiu-o constantemente ao longo dos anos. Já antes da sua partida para o Maranhão, ele escrevia ao provincial do Brasil:

«[...] e os índios, que de novo convertermos, deixá-los-emos ficar em suas terras, com que eles e nós vivamos livres destes inconvenientes, e de todos os outros que com a vizinhança dos portugueses se experimentam. ⁽⁵²⁾»

E vários anos depois, quando, em 1679, prepara em Lisboa novo empreendimento missionário no Maranhão, Vieira prescreve ao superior dessa missão:

«Em tudo e em qualquer caso, tenho por mais seguro e necessário ao serviço de Deus, suposto estar tão aberto o Rio das Amazonas como estes irmãos me dizem, que nós vamos estar com os índios em suas próprias terras onde, livres dos portugueses e sem os seus maus exemplos e tiranias, os possamos doutrinar e encaminhar à salvação. ⁽⁵³⁾»

Isto explica que as missões se embrenhem o mais possível em regiões desconhecidas do interior, com o intento, como já vimos, de «fazer grande número de cristãos da nossa doutrina, e independentes de todo outro governo, para com eles penetrarmos os sertões e levarmos Cristo por toda esta imensidade de terras e mares...».

Trinta e cinco anos mais tarde, esse mesmo «intento» é mais uma vez declarado, quando o velho Vieira, agora visitador-geral das missões do Brasil e Maranhão, ordena ao superior do Maranhão que estenda as missões não só até ao cabo Norte (obtemperando ao desejo do rei), mas, sobretudo, que as faça alcançar os dois grandes braços do Amazonas, o rio Negro e o rio Madeira, «onde os nossos, livres da inquietação dos brancos e assistindo

⁽⁵¹⁾ «Resposta aos Capítulos», p. 280.

⁽⁵²⁾ Carta de 14 de Novembro de 1652, in *Cartas*, I, pp. 286-287.

⁽⁵³⁾ Carta ao superior do Maranhão, de 1 de Fevereiro de 1679, publicada por Boxer, in *Brotéria*, vol. 45, 1947, pp. 471-472.

aos índios em suas próprias terras, com maior satisfação sua e nossa sejam doutrinados e estas duas missões abram o caminho a muitas outras com que nelas comece Vossa Reverência a fundar uma nova e das mais gloriosas Províncias da Companhia» (54).

O próprio Vieira, seguindo o P.^e Luís Figueira, esforçara-se por pôr em prática este mesmo programa, como já vimos. Mesmo antes da sua primeira chegada ao Maranhão, decidira estabelecer o seu quartel-general em Gurupá, no Amazonas, na ponta ocidental do território ocupado pelos portugueses:

«No Gurupá se encontra a principal fronteira da conversão e onde se há-de assistir e animar esta conquista espiritual. (55)»

Estas regiões, que mal começavam a ser exploradas, também eram aquelas de onde se poderia esperar retirar o maior número de índios, «livres» ou escravos. Por esta razão, alguns governadores preferiam residir no Gurupá, em vez do Maranhão, «por estar mais perto da vindima e do lagar que é o rio das Amazonas e as peças que dele se tiram» (56).

Os jesuítas serviam-se dessa circunstância para apresentar aos colonos, como sendo as mais proveitosas do ponto de vista destes, as missões a regiões longínquas, sendo outra, como já vimos, a razão dos jesuítas. Mas, como dizia um antigo provérbio português, «uma coisa pensa o cavalo e outra quem no arreia».

Na altura em que os jesuítas foram expulsos do Maranhão, Vieira preparava uma missão com o fim, diz ele, de descobrir o Iguassu, subindo o Tocantins. O Iguassu encontra-se no extremo sul do Brasil, a sul de São Paulo, perto das reduções jesuítas do Paraguai. Tratar-se-ia de um erro? Vieira fala duas vezes do seu projecto de alcançar esse rio; e parece-me que devemos ligar essas alusões a uma outra carta (1654) em que se trata da chegada ao Pará dos sobreviventes da *bandeira* de Raposo Tavares, que partira de São Paulo ao ataque das reduções jesuítas do Paraguai. A propósito, Vieira fala ao provincial da possibilidade de uma penetração missionária em direcção a regiões desconhecidas a que, pensava ele, o Amazonas dava acesso, já que os sobreviventes da *bandeira* haviam feito a maior parte do trajecto pelo rio (57).

Esta ideia ia ao encontro da do P.^e Araújo (1566-1632), que, a propósito de uma outra *bandeira*, a de António Pedroso Alvarenga, pensara, por volta de 1623, pôr em comunicação, pelo interior da América, os jesuítas de São Paulo e os do Maranhão (58).

Talvez por isso Vieira se interesse muito pouco pelas missões a norte do Amazonas e disperse os seus missionários de tal sorte que o provincial do Brasil acha por bem lembrar-lhe as necessidades espirituais das aldeias da capitania do Maranhão, aparentemente negligenciadas pelos missionários (59).

A missão aos Nheengãmbas, a norte do Pará, que o próprio Vieira parece considerar «forçada, não voluntária» (60), explica-se por considerações de

(54) Carta de 10 de Agosto de 1688, publicada por Boxer, *ibid.*, p. 476.

(55) Carta ao provincial do Brasil de 14 de Novembro de 1652, in *Cartas*, I.

(56) Informação ao Conselho Ultramarino de 31 de Junho de 1678, in *Obras Escolhidas* (ed. Sá da Costa), v, p. 335

(57) Carta ao provincial do Brasil de 1654, in *Cartas*, I, pp. 408-415.

(58) Serafim Leite publica a carta do P.^e Alvarenga in «A penetração geográfica da terra pelos Portugueses», *Brotéria*, 1935.

(59) Carta ao provincial de 1 de Maio de 1660, in *Cartas*, III, p. 731.

(60) Mesma carta, *ibid.*, p. 726.

oportunidade: tratava-se de um brilhante serviço prestado ao rei, para mostrar a superioridade das armas dos jesuítas em relação às dos homens de guerra, e que, além do mais, punha sob a alçada dos padres uma população que Vieira estima em 40 000 almas. Mas os colonos esperaram, em vão, que essa numerosa população vizinha fosse posta à sua disposição: ela ficou nas suas próprias terras, ou, no máximo, descia na direcção dos rios.

A mesma preocupação de manter os índios afastados dos brancos sobressai de um regulamento das aldeias estabelecido por Vieira⁽⁶¹⁾. É evidente, para quem lê esse documento, que o poder nas aldeias pertencia inteiramente, na prática, aos padres jesuítas, e que os principais índios dele não eram senão os executores. Assim, no que respeita a castigos, só aos padres pertencia decidir; mas deviam mandá-los aplicar pelos principais:

«E, geralmente, tudo o que houvermos de fazer, *maxime in temporalibus*, se forem cousas de momento, convém que não façamos imediatamente por nós, senão pelos Principais de sua nação, os quais com isto se satisfazem, e nós acrescentamos respeito e autoridade.»[Artigos 37 e 38.]

Note-se que este modo de aplicar os castigos lembra o que a *Ratio Studiorum* estabelece para os colégios da Companhia.

No respeitante à vida económica, o Regulamento, ao referir o princípio segundo o qual os paroquianos deveriam prover as necessidades do culto, determinava que os padres exortassem os índios a contribuir para as despesas do culto e dos curas com produtos das suas indústrias e das suas terras (artigo 11). Sobre o modo como era aplicada esta determinação, possuímos o testemunho do próprio Vieira.

Quando, em 1658, tenta obter a criação de um noviciado no Maranhão, com maior número de missionários, assegura ao geral da Companhia que não terá dificuldades materiais:

«Porque as igrejas e as casas fazem-nas os mesmos índios gratuitamente e com muita vontade. O vestido é pano de algodão, tinto de preto, que dá a terra, e também dá o calçado. O mantimento também no-lo dão os índios, porque eles nos vão pescar e caçar, e partem connosco abundantemente de tudo o que tem nas suas lavouras, e a quem não vem cá buscar regalos, nenhuma cousa lhe falta para passar a vida. Só para algumas cousas que forçosamente hão-de vir do Reino necessitamos de alguma renda. (62)»

Assim, as aldeias eram, em larga medida, auto-suficientes e asseguravam a vida material dos padres nelas estabelecidos. Mas, além disso, produziam um excesso para o mercado.

O comércio é estritamente regulado pelo mesmo artigo 11 do documento em análise: dado que os índios não têm habilidade para vender nem para comprar, o padre da aldeia devia tentar encontrar na cidade uma pessoa,

(61) «Direcção que se deve observar nas missões do Maranhão», documento publicado por S. Leite, in *Hist. Comp. de Jesus no Brasil*, IV, pp. 106-124.

(62) Carta ao geral Nickel de 10 de Setembro de 1658, in Serafim Leite, *Novas Cartas Jesuíticas*, p. 268.

aprovada pelo superior, que «tivesse a caridade» de se encarregar da venda, em nome dos índios, dos seus produtos e da compra, também para eles, daquilo de que necessitassem. Para evitar a maledicência e as calúnias, nenhum jesuíta deveria envolver-se directamente (*por si mesmo*) nessas vendas e compras.

A este propósito, é de notar que uma das acusações feitas pelos colonos aos jesuítas, depois da sua expulsão em 1661, é, justamente, que eles impediam o livre comércio dos portugueses com os índios das aldeias. Vieira rejeita, com indignação, esta queixa, mas acrescenta que os antigos capitães laicos das aldeias faziam o mesmo, sem que com isso provocassem a ira dos colonos; com o apoio e a protecção dos padres, diz ele, os índios começaram a resistir aos roubos que os brancos lhes infligiam⁽⁶³⁾.

É de notar, aqui, que Vieira, por várias vezes e com a maior firmeza, teve de se haver com os seus companheiros de missão e com os seus subordinados, que queriam que a Companhia possuísse, no Maranhão, plantações de açúcar, de tabaco, de cacau, de especiarias, e que tivesse uma parte regular nos barcos que faziam o transporte das mercadorias entre o Maranhão e Portugal. Ele apenas consentia as *roças* de mandioca, para a alimentação, e as plantações de algodão e o artesanato têxtil, para o vestuário⁽⁶⁴⁾, «para evitar que se diga que nos servimos dos índios para os nossos interesses», diz ele.

Para Vieira, ao que me parece, o objectivo desta regulamentação da vida económica das aldeias era não só assegurar a sua manutenção e a das missões, mas também reduzir ao mínimo os contactos com o mundo exterior, o mundo dos brancos. Tanto quanto possível, a população índia sob o controlo jesuíta devia fechar-se sobre si própria. Para reforçar a fronteira entre os dois mundos, o Regulamento determina que as relações entre as aldeias e as autoridades reais seriam asseguradas, exclusivamente, por intermédio do superior das missões (artigo 39). E como, segundo a lei, não era possível evitar que alguns índios fossem trabalhar para os portugueses e saíssem temporariamente da aldeia, eles teriam um dos seus como maioral e seriam colocados sob a vigilância de um padre, no local, «para que eles se não percam e as aldeias se conservem» (artigo 44).

Entre as intervenções do exterior, as mais perigosas para os jesuítas são as dos eclesiásticos, quer sejam os seus concorrentes das ordens religiosas ou os representantes da hierarquia ordinária.

Vimos como Vieira triunfou da competição com os outros religiosos interessados nos índios do Maranhão. Mas continuou sempre vigilante e, de cada vez que julgava adivinhar uma fraqueza sobre este ponto no espírito dos superiores, reagia com a maior firmeza: numa carta de 18 de Março de 1661 ao padre geral Nickel, recusa qualquer partilha:

«Devemos conservar a missão só para nós ou abandoná-la por completo.»

⁽⁶³⁾ «Resposta aos Capítulos», pp. 216-217.

⁽⁶⁴⁾ V. Carta ao provincial do Brasil, de 1656 (?), in *Brotéria*, vol. 45, 1947, pp. 456-465; carta ao superior do Maranhão, de 1 de Fevereiro de 1679, *ibid.*, p. 472; carta ao mesmo, de 10 de Agosto de 1688, *id.*, *ibid.*, pp. 474-475.

A este propósito, faz valer, para além de várias razões, a que diz respeito à «fé e à própria doutrina»⁽⁶⁵⁾.

Para entender esta alusão é preciso saber que Vieira concedera a máxima importância à redacção de um pequeno catecismo na língua geral dos índios, que devia ser utilizado apenas pelos padres. Segundo ele, se cada missionário ensinasse a doutrina à sua maneira, gerar-se-iam as maiores confusões⁽⁶⁶⁾.

Era mais uma razão para que só os jesuítas pudessem ensinar os índios, mais uma fechadura de que os padres eram os únicos a possuir a chave.

Mas, para além dos religiosos, ou «frades», para empregar a expressão de Vieira, os jesuítas tinham na sua pegada as autoridades eclesiásticas e, nomeadamente, um tal Pedro Vidal que, enquanto vigário-geral do Pará, entendia poder levar à sua jurisdição os curas (jesuítas) das aldeias. Contra o que Vieira se lembra de pedir ao geral que obtenha do Papa, para o superior dos jesuítas, a jurisdição de prelado ordinário sobre os índios das aldeias, ou seja, poderes episcopais: isso não seria, aliás — sugere ele —, senão a legalização de uma situação de facto⁽⁶⁷⁾. Vieira não teve tempo de esperar a resposta: do auge do poder, caiu no nada com a expulsão de 8 de Setembro de 1661.

No Maranhão, o poder de Vieira continuara sempre a crescer desde o seu regresso de Lisboa. Em 1656, um motim dos colonos de Gurupá fora reprimido à força pelo governador André Vidal de Negreiros. No ano seguinte, a Câmara do Pará toma a iniciativa de pedir à Corte de Lisboa a revogação da lei de 1655 naquilo em que ela favorecia os jesuítas; estas tentativas, seguidas de outras e secundadas em Lisboa, levaram à derrota dos colonos, depois de uma batalha de influências e intrigas. Uma carta real, de 10 de Abril de 1658, confirmava a lei de 1655 e ordenava a sua estrita aplicação. Esta carta foi enviada ao governador, não directamente, mas por intermédio de Vieira. Além disso, este recebia da rainha regente cartas destinadas às outras ordens religiosas, recomendando-lhes obediência a essa mesma lei, sob pena de expulsão do estado.

E, nesse mesmo ano, chegou um novo governador, ainda mais devotado aos jesuítas que o seu predecessor: irmão de um jesuíta, confessava-se a um jesuíta da missão, o P.^e José Soares. A sua confiança em Vieira era tão completa que lhe deu, diz Vieira, dirigindo-se ao geral Nickel, «folhas de papel assinadas em branco, para que eu emendasse as suas ordens em caso que tivessem alguma cousa contrária ao serviço de Deus e d'El-Rei»⁽⁶⁸⁾.

Vieira não deixou de fazer uso destes mandatos em branco, nomeadamente para ordenar a prisão de um principal índio demasiado insubmisso e a de um oficial da capitania de Gurupá, Henrique Brabo, que fizera caça aos escravos no Amazonas.

Assim, quem poderia, doravante, opor-se a Vieira?

De facto, ele era detentor do poder no Maranhão, e podia escrever ao seu geral, em Setembro de 1658, que a missão estava mui firmemente estabelecida,

(65) Serafim Leite, *Novas Cartas*, p. 297.

(66) V. carta ao provincial, de 22 de Maio de 1653, *Cartas*, I, p. 351; carta ao geral, de 14 de Maio de 1654, *ibid.*, p. 709; carta ao provincial (de 1656), in *Brotéria*, 45, p. 461.

(67) Carta ao geral, de 11 de Fevereiro de 1660, e carta ao provincial, de 1 de Dezembro de 1659, respectivamente in Leite, *Novas Cartas*, p. 279, e *Cartas*, III, p. 726.

(68) Carta de 18 de Março de 1661, in Serafim Leite, *Novas Cartas*, p. 284. O governador-geral Melo declarou ter entregue a Vieira quinze ou vinte assinaturas em branco. V. documento in Berredo, *Annaes Historicos*, pp. 491-492.

pois todos os seus opositores, tanto eclesiásticos como seculares, tinham sido vencidos⁽⁶⁹⁾. Talvez até mesmo os confrades se queixassem dos seus poderes um tudo ou nada pessoais. Não tratarei aqui da história das tramas de Vieira com os seus companheiros de missão. No entanto, acontece que, entre 1656 e 1658, a supervisão das missões passou para as mãos do visitador P.^e Francisco Gonçalves, ex-provincial do Brasil, e este e o provincial chegaram a impor a Vieira a inactividade. Mas este depressa se desforra: em 1658, foi nomeado visitador, directamente subordinado ao padre geral, ao que parece, e já não ao provincial do Brasil.

Na sua carta de 21 de Junho de 1661 à Câmara de Belém, intitula-se «Superior e Visitador geral dos religiosos da companhia deste estado com todos os poderes do Mui Reverendo Padre Geral». Desde 1658, tecia esforços para convencer o padre geral a criar um noviciado no Maranhão, o que correspondia à criação de uma nova «província» da Companhia⁽⁷⁰⁾.

⁽⁶⁹⁾ Carta de 10 de Setembro de 1661, in *Novas Cartas*, p. 273.

⁽⁷⁰⁾ V. Serafim Leite, *Hist. Comp. de Jesus no Brasil*, IV, pp. 214-215; Berredo, *op. cit.*, p. 417

A REPARTIÇÃO DA MÃO-DE-OBRA ÍNDIA

O poder dos jesuítas, se excitava a inveja dos padres e dos «frades», pesava sobretudo sobre os colonos, pois estes tinham de se reduzir a pedir-lhes os escravos e os trabalhadores «livres» que não podiam dispensar.

Os missionários eram os únicos fornecedores de escravos, e a prisão de Henrique Brabo, por ordem directa de Vieira, mostra até que ponto este estava decidido a fazer respeitar esse privilégio da Companhia.

Será verdade que os jesuítas se apoderavam de uma parte dos escravos feitos no decurso das missões, os quais, segundo a lei, deveriam ser distribuídos pelos moradores? Vieira defende-se dessa acusação, muito energicamente, na «Resposta aos Capítulos».

Mas os colonos de Belém do Pará dizem, na carta da Câmara de 5 de Fevereiro de 1661 ⁽⁷¹⁾ — e, ao que parece, não foram desmentidos —, que uma grande parte dos escravos era distribuída, a título de pagamento ou de espólio de guerra, aos índios armados da escolta que acompanhava os missionários e, em seguida, vendida.

Dadas a sujeição em que se encontravam os índios dos jesuítas, em relação aos seus senhores e as condições em que se realizava o comércio desses índios com os portugueses, facilmente se adivinham as consequências. Mas, pretendendo os jesuítas poupar índios e não delapidar esse tesouro, é de crer que a venda de escravos não fosse prática corrente da Companhia. Em contrapartida, é de crer que os jesuítas, cujo maior cuidado era povoar as suas aldeias com índios «livres», não fariam, nas suas missões, o número de escravos bastante para acudir aos pedidos dos colonos.

Por outro lado, parece que, realmente, as queixas dos moradores eram fundamentadas, pelo menos no que se refere ao trabalho que lhes deviam fornecer os índios «livres».

Em conformidade com a lei, afixava-se, no início de cada ano, à porta da Câmara, uma lista dos índios repartidos e dos moradores para quem cada índio devia trabalhar durante dois meses. A fórmula dizia: «O Principal Fulano tem tantos índios para distribuir no mês tal ao morador Cíciano de tal aldeia.» O morador interessado devia ir buscar os índios, a expensas suas, a aldeias que muitas vezes se encontravam a uma distância tal que o

(71) In Berredo, *op. cit.*

morador acabava por achar mais barato perder o trabalhador do que empreender tão longa viagem de dois em dois meses. Por outro lado, esses índios eram em muito reduzido número.

Segundo Vieira («Resposta aos Capítulos»), entre 1655 e 1661 foram trazidos do sertão três mil índios livres. Por turnos, metade devia ficar nas aldeias e a outra metade iria trabalhar fora. Mas dessa metade era preciso deduzir os índios afectos aos serviços públicos, como os trabalhos do rei e a equipagem das pirogas, que eram o principal meio de transporte. Também era necessário deduzir aqueles que os jesuítas, usando do seu direito, empregavam nas missões. Desta metade, quantos índios restariam, portanto, para o serviço dos colonos? E ainda era preciso ter meios para os ir buscar lá longe.

Sobre isto, as explicações dadas por Vieira na sua «Resposta aos Capítulos» são bastante confusas. Reconhecia ele que «não se podia repartir pelos moradores tantos índios quantos eles desejariam». Mas recusa-se a admitir a responsabilidade dos jesuítas neste estado de coisas. Mesmo que os índios de repartição não fossem todos distribuídos pelos seus beneficiários — o que Vieira nega —, a responsabilidade seria, diz Vieira, não dos jesuítas, mas dos principais das aldeias, já que, como demonstra o texto do aviso, lhes pertencia a distribuição dos índios pelos moradores.

Os colonos, que conheciam o poder real dos principais, não poderiam interpretar este argumento senão como uma *boutade* sarcástica.

E no respeitante aos mil e oitocentos escravos capturados durante o mesmo período, sempre segundo Vieira, quantos deles seriam açambarcados pelo governador e pelos homens de guerra? Mesmo que fossem distribuídos igualitariamente pelos colonos, cada um deles não teria direito, sequer, a meio escravo por ano. É o próprio Vieira que faz este cálculo, acrescentando:

«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.⁽⁷²⁾»

⁽⁷²⁾ «Resposta aos Capítulos», pp. 299-300.

EPÍLOGO

Façamos um ponto da situação, antes de vermos a personagem afastar-se.

Vieira chegara ao Maranhão dirigindo uma missão que tinha o seu papel, ao lado das outras ordens religiosas, na conversão dos índios. No entanto, a carta que o rei lhe dirigira punha à sua disposição as autoridades reais. À sua chegada, declara que não se quer envolver nos assuntos temporais que dizem respeito aos índios. Mas vai encontrar já um conflito que opõe os colonos — que não queriam desfazer-se dos seus escravos — às autoridades reais, que pretendiam aplicar a proibição da escravatura para se apossarem dos escravos dos colonos, tornados «livres».

Num primeiro momento, Vieira desempenha um papel de árbitro, preocupado com a conciliação de interesses opostos, e, graças à sua intervenção junto do rei, a proibição da escravatura é revogada, assim como a das *entradas*. Ao mesmo tempo, fazendo-se valer da carta real, Vieira tenta tomar a direcção das *entradas* (ou missões), mas confronta-se com a resistência dos capitães-mores. Então dá novo passo: fingindo defender os interesses dos colonos, obtém do rei que todo o poder sobre os índios seja retirado às autoridades reais, mas para ser entregue aos jesuítas. Com a maior firmeza, afasta a concorrência das outras ordens religiosas.

Tendo posto fora de jogo, um por um, todos os seus adversários, pode, em seguida, dedicar-se à realização de um plano cujo objectivo era pôr os índios, organizados numa comunidade fechada sobre si própria, longe da alçada dos portugueses, quer sejam simples colonos ou autoridades reais.

Em contacto directo com o rei, fazia-lhe ver o interesse da obra missionária na consolidação e expansão da soberania portuguesa na América. Dirigindo-se aos próprios jesuítas, determinava-lhes como finalidade a criação de uma nova seara nos espaços desconhecidos do interior do continente.

Na sua correspondência com o geral, esta nova seara toma a forma de uma nova província da Companhia. Esta «conquista espiritual» (o P.^e Vieira emprega a expressão tornada célebre pelo livro do P.^e Montoya sobre a *Conquista Espiritual del Paraguay*) orientava-se para o Centro-Sul da América, e tudo leva a crer que sonhava reunir-se às «reduções» do Paraguai. Intento talvez grandioso, mas perfeitamente de acordo com o espírito da Companhia e à altura do homem que chegou a imaginar o Quinto Império Universal — o da Coroa portuguesa e, ao mesmo tempo, o da Companhia de Jesus.

No início de 1661, a Câmara de Belém do Pará dirige uma carta ao visitador-geral, expondo a situação de miséria em que se encontravam os

moradores, por lhes faltarem escravos. Para as rendas do rei não se encontrava cobrador; o vigário e os frades de Santo António já não recebiam os seus soldos; a tropa já não tinha farinha; os nobres conquistadores e moradores já não tinha remadores para transportar suas famílias. As viúvas e órfãos, as moças e as mulheres casadas estavam reduzidos à miséria. No entanto, tanto a lei como o Regimento previam a captura de escravos. A Câmara do Pará pedia a Sua Paternidade que pusesse fim a esta miséria, aplicando a lei ⁽⁷³⁾.

Vieira fez esperar a sua resposta durante quase um mês. Na sua carta de 12 de Fevereiro de 1661 à Câmara do Pará dava uma lição aos moradores, demonstrando-lhes que a miséria da capitania se devia a outras razões que não a da falta de escravos; que os missionários nunca tinham deixado de trazer do sertão índios, escravos e livres; que a repartição dos escravos não era do foro dos jesuítas; prometia, no entanto, uma nova missão para resgate de índios.

Nesta carta, pela primeira vez em documentos conhecidos, Vieira sugere, em termos vagos, a introdução de escravos negros no Maranhão:

«[...] Por mais que sejam os escravos que se fazem, muitos mais são sempre os que morrem, como mostra a experiência de cada dia neste Estado, e o mostrou no do Brasil, onde os moradores nunca tiveram remédio senão depois que se serviram com escravos de Angola, por serem os índios da terra menos capazes do trabalho e de menos resistência contra as doenças, e que, por estarem perto das suas terras, mais facilmente ou fogem ou os matam as saudades delas. ⁽⁷⁴⁾»

Mas a Câmara do Pará, na sua réplica, despreza a lição de Vieira; acusa os jesuítas de açambarcarem os índios livres e de fazerem o comércio de escravos, em lugar de os repartir «cristãmente» (*sic*) pelos colonos; e exige uma boa e verdadeira *entrada* até ao rio Negro e rio Madeira. Desta vez, Vieira não se dignou responder ⁽⁷⁵⁾. A Câmara decidiu apelar ao governador e à Corte de Lisboa.

Entretanto a tempestade desencadeava-se também em São Luís do Maranhão, activada pelos irmãos da Ordem do Carmo. Um desses frades, por um feliz acaso, conseguira apanhar cartas de Vieira para a Corte, cheias de acusações contra algumas personagens do Maranhão, entre as quais os próprios irmãos do Carmo. Essas cartas foram divulgadas no Maranhão.

Um outro escândalo rebentara ao mesmo tempo: Vieira atraía para uma emboscada e pusera na prisão um principal índio muito considerado e que, ao que parece, tinha entendimentos secretos com os portugueses. A Câmara reuniu-se e elegeu um «juiz do povo». Espalharam-se boatos: índios das redondezas, conduzidos pelos jesuítas, amotinavam-se contra os colonos.

Em Maio de 1661, os moradores de São Luís revoltam-se e reduzem o governador à impotência, já que a própria tropa se junta aos amotinados.

⁽⁷³⁾ Carta de 15 de Janeiro de 1661, *apud* Berredo, *Annaes Historicos do Estado do Maranhão*, pp. 448-451.

⁽⁷⁴⁾ Carta à Câmara do Pará, de 12 de Fevereiro de 1661, in *Cartas*, I, p. 581.

⁽⁷⁵⁾ Carta de 15 de Fevereiro de 1661, *apud* Berredo, *op. cit.*, pp. 455-460, com um apêndice certificando a sua apresentação ao P.^e Vieira e a resposta oral deste.

Encorajados pelo vigário do Maranhão, que os tranquiliza sobre o temor do pecado, metem na prisão os jesuítas da cidade. Vieira, que viajava para São Luís, foi prevenido desses acontecimentos por uma carta desnorтеada do governador⁽⁷⁶⁾. Deteve-se em Gurupi. Daí regressou a Belém, com uma forte escolta de guerra.

Numa carta à Câmara, valendo-se das ordens do governador, lembrando os serviços dos missionários, insinuando a esperança de melhores dias, insistindo nos perigos de uma revolta geral dos índios no caso de não serem respeitados os compromissos feitos por intermédio dos jesuítas, evocando de forma velada os castigos que esperavam os culpados de sedição, Vieira ordenava aos moradores de Belém que não perturbassem a ordem e cortassem as comunicações com São Luís.

Embora protestando, a Câmara inclinou-se perante este *ultimatum* mal disfarçado⁽⁷⁷⁾.

É surpreendente que este pormenor, que já se encontra na narração de Berredo, não tenha, até agora, chamado a atenção dos historiadores. Ele mostra, muito simplesmente, que os jesuítas do Maranhão dispunham de tropas índias armadas e que, em caso de necessidade, as utilizavam para reduzir os brancos à obediência.

Lembremos que, como vimos, os moradores do Pará acusavam os jesuítas de distribuírem escravos pelos seus soldados, que os vendiam em proveito da Companhia. Isto faz-nos pensar, mais uma vez, nas missões do Paraguai, as quais, como se sabe, possuíam, já em 1638, importantes forças armadas índias que não deixavam de intervir nas guerras civis entre os colonos espanhóis.

Entretanto, em São Luís, o governador D. Pedro de Melo, fazendo uma volta de 180 graus, juntara-se aos inimigos dos jesuítas. Retirou a estes últimos a administração temporal dos índios. Podemos perguntar se o faria à força ou de livre vontade. Mas o que surpreende é ele não ter ficado por aí. A 23 de Julho, faz perante um notário uma declaração em que anula os mandatos em branco que confiara a Vieira e todas as ordens que este teria podido dar por esse meio; e protesta firmemente nunca ter feito nem pensado fosse o que fosse contra o Estado ou a fidelidade de vassalo⁽⁷⁸⁾.

Esta declaração, que parece ditada pelo pânico, só faz sentido se supusermos que o governador temia que Vieira o substituísse, valendo-se da sua autoridade, pelo menos nas regiões que escapavam ao seu controlo, e que tentasse dominar os moradores com, em caso de necessidade, o apoio dos índios de guerra. É, creio eu, o único crime contra o Estado e de felonía a que pode fazer alusão a declaração do governador.

Mas já Vieira descia na direcção de São Luís, bem guardado. Por seu turno, Belém conhecera o motim, alguns dias depois da chegada do emissário que trazia a nova dos acontecimentos do Maranhão, assim como a da revogação, pelo governador, do poder secular dos jesuítas sobre os índios.

⁽⁷⁶⁾ Berredo, *op. cit.*, pp. 464-470. Todos os documentos de Berredo se encontram por ordem cronológica.

⁽⁷⁷⁾ Carta de Vieira à Câmara, de 21 de Junho; resposta desta, de 23 seguinte, in Berredo, *op. cit.*, pp. 471-482.

⁽⁷⁸⁾ Berredo, *op. cit.* D. Pedro de Melo declara «que é verdadeiro vassalo e defensor do Estado e que jamais caiu em pensamento contrário à obediência e lealdade jurada». Manda fazer certificados das suas declarações.

A 17 de Junho, um juiz do povo tomara o poder; mandou aprisionar Vieira e expediu-o para São Luís. Daí, a 8 de Setembro, o superior das missões, com alguns companheiros, afastou-se destas paragens, onde nunca mais deveria voltar.

Com ele, pode dizer-se que terminou, definitivamente, o grande empreendimento dos jesuítas no Maranhão. Por certo eles não-de voltar; ali não-de construir igrejas e casas; não-de estabelecer fazendas e engenhos de açúcar; não-de criar gado e acumular essas enormes riquezas contra as quais já Vieira os prevenira. Mas a sua expansão, essa, podemos dizer que acaba aqui. E, sobretudo, esse grande sonho de «conquista espiritual» do Amazonas até ao coração do continente, que tanto nos faz lembrar a empresa do Paraguai, dissipou-se para todo o sempre.

**O P.^E ANTÓNIO VIEIRA
E A QUESTÃO DA ESCRAVATURA DOS NEGROS
NO SÉCULO XVII**

**O P.^e António Vieira
e a questão da escravatura dos negros
no século XVII**

Tentei, num estudo precedente ⁽¹⁾, esclarecer a acção missionária do P.^e Vieira no Maranhão (que era, nessa época, um estado separado do Brasil), de 1653 a 1661, e a sua relação com o problema da liberdade dos índios.

Segundo a lei, em princípio os índios eram livres, embora fossem previstas numerosas excepções. Os colonos do Maranhão, que ainda não conheciam os escravos negros, esforçavam-se, entretanto, por se apoderarem do maior número possível de índios para as suas plantações e reduziam-nos à escravatura. Perante os colonos, apoiados pela Coroa, Vieira encarregou-se de mandar aplicar o princípio legal da liberdade dos índios e até de o reforçar com uma nova legislação. Conseguiu limitar a caça ao homem desencadeada pelos colonos e tirar-lhes numerosos escravos. Os índios «livres» ou libertos passavam para a administração dos jesuítas, que os organizavam em aldeias.

Tudo nos leva a crer que Vieira teria em vista a criação de uma grande «redução», à imagem da do Paraguai, que se estenderia, pelo interior do Brasil, do Nordeste até ao Sul.

Despojados dos seus escravos, os colonos revoltaram-se e expulsaram os jesuítas. Vieira foi obrigado a abandonar o Maranhão, sob escolta.

Foi apenas algumas semanas antes desta desastrosa conclusão que Vieira, sentindo aproximar-se a tempestade, sugeriu, pela primeira vez de que temos conhecimento, numa carta dirigida à municipalidade do Pará, a substituição dos escravos índios por escravos negros importados de Angola ⁽²⁾.

Mas, depois do seu regresso a Lisboa, pretendeu ter dado esse conselho aos colonos com insistência e até ter-se encarregado de obter os capitais e as isenções fiscais indispensáveis à importação, para o Maranhão, dos escravos que se mandariam vir de Angola ⁽³⁾.

⁽¹⁾ «Le Père António Vieira S. J. et la liberté des indiens», travaux de l'Institut d'Études Latino-Américaines, TILAS, III, extr. do *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, 41.^o ano, n.^o 8, Maio-Junho de 1963, pp. 483-516. Incluído neste volume, pp. 13-52.

⁽²⁾ Carta à Câmara do Pará, de 12 de Fevereiro de 1661, in *Cartas do Padre António Vieira*, ed. Lúcio d'Azevedo, vol. 1, 1925, p. 581. Fiz um resumo dessa carta no trabalho acima citado, p. 50.

⁽³⁾ «Resposta aos Capítulos de Jorge de Sampaio», in *Obras Escolhidas do Padre António Vieira*, ed. Sá da Costa, vol. XI, pp. 298-299.

Fosse como fosse, nos anos seguintes Vieira volta a fazer, por várias vezes, a mesma proposta. Em 1669, consultado, na sua qualidade de antigo superior das missões do Maranhão, sobre o modo de conservar e aumentar o estado, resumiu a sua opinião em dois pontos:

- 1.^o Dar aos missionários «de uma única ordem» todos os índios, nas condições já praticadas antes de 1661;
- 2.^o Importar, imediatamente, de Angola 200 escravos dos dois sexos, assegurando assim a sua propagação.

Entrava nos pormenores práticos da negociação, sugerindo um auxílio da Coroa sob a forma de facilidades de pagamento concedidas aos cinquenta colonos mais ricos, e cada um deles receberia quatro escravos ⁽⁴⁾.

Proposta muito semelhante encontra-se no relatório apresentado por Vieira ao Conselho do Ultramar, em 1678, quando se ocupava activamente do restabelecimento da Companhia no Maranhão. Nele lembra o exemplo do Brasil, «que só alcançou a opulência quando as suas terras passaram a ser lavradas por escravos negros» ⁽⁵⁾.

Numa carta que, alguns meses mais tarde, dirigiu ao superior jesuíta do Maranhão, Vieira resume e explica o sentido desta última proposta, do ponto de vista da Companhia:

«As cartas que escreveu o Governador e Câmara do Maranhão me mandou remeter Sua Alteza para que informasse com meu parecer, e fiz um longo papel sobre tudo o que de lá se apontava, concluindo que o Estado se não pode conservar e aumentar senão com negros de Angola, como mostrou a experiência em todo o Brasil; que os poucos índios se devem entregar à Companhia para que de todo se não acabem, e que com esses (proibidas totalmente as tropas) por meio das nossas missões se vão descer outros. [...]

Tenho por mais seguro e necessário ao serviço de Deus [...] que nós vamos estar com os índios em suas próprias terras onde, livres dos portugueses e sem os seus maus exemplos e tiranias, os possamos doutrinar e encaminhar à salvação. ⁽⁶⁾»

Este documento, entre outros, desvenda-nos a razão profunda que incitava Vieira a propor a introdução, no Maranhão, de escravos negros: tratava-se de substituir, junto dos colonos, os índios libertos, que seriam colocados sob a administração dos jesuítas. Os negros para os colonos, os índios para os jesuítas, tal é o acordo a que se resigna Vieira, depois da sua infeliz experiência no Maranhão.

Mas por que razão seriam, no seu pensamento, uns votados à liberdade e os outros à escravatura?

Eis a pergunta para a qual eu gostaria de encontrar resposta.

*A situação dos negros do ponto de vista da Natureza,
da Teologia e do Direito, segundo Vieira*

Vieira, que cresceu e foi educado na Baía, um dos maiores centros mundiais de escravos negros, viu-se, por várias vezes, envolvido em problemas

⁽⁴⁾ *Obras Escolhidas*, V, pp. 318-319.

⁽⁵⁾ *Ibid.*, pp. 336-337.

⁽⁶⁾ Carta de 1 de Fevereiro de 1679, in *Brotéria*, vol. 45, pp. 471-472.

que lhes diziam respeito. Muito jovem ainda, antes da sua ordenação sacerdotal, o seu primeiro sermão público, em 1633, dirigira-se a um auditório de negros, na Baía. Tratava-se de uma confraria constituída pelos negros de um engenho, cuja patrona era Nossa Senhora do Rosário.

Por meio de alguns textos bíblicos e nomeadamente de um célebre texto de S. Paulo (?), estabelece que os negros baptizados são membros do Corpo Místico de Cristo, do mesmo modo que qualquer outro cristão. Por essa razão, os negros da América devem agradecer a Deus e à Virgem o tê-los arrancado ao seu país natal, onde viviam como pagãos, tal como seus pais:

«Dizei-me: vossos pais, que nasceram nas trevas da Gentilidade, e nela vivem e acabam a vida sem lume da Fé nem conhecimento de Deus, aonde vão depois de mortos? — Todos, como já credes e confessais, vão para o Inferno, e lá estão ardendo e arderão por toda a eternidade.»

A chegada dos negros à América foi prevista por Deus, como o demostram vários textos bíblicos e nomeadamente aquele em que Rebeca, que prefigura a Virgem, desvia, em proveito de Isaac, a bênção de Jacob. Esta prefiguração mostra quanto a Virgem ama os negros: estes são levados a manifestar-lhe a sua gratidão recitando o rosário, ininterruptamente, durante o seu trabalho.

Também é dos negros que fala, por uma antecipação profética, o rei David, em três dos seus salmos, intitulados *pro trocularibus*, o que se pode traduzir por «por engenhos». Os negros são aí designados pelo nome de «filhos de Coré», significando também, esta palavra Coré, «Calvário».

E eis que Vieira começa a descrever o trabalho desumano dos engenhos.

Que outra coisa se assemelha mais ao Calvário que o engenho, onde o suco da cana é esmagado como foi o sangue de Cristo? Como Cristo, os negros do engenho são despídos, espancados, supliciados:

«Bem-aventurados vós, se soubéreis conhecer a fortuna do vosso estado, e com a conformidade e imitação de tão alta e divina semelhança, aproveitar e santificar o trabalho.»

Por outro lado, Cristo comparou as dores da Paixão às do inferno, e nada no mundo se parece tanto com o inferno como o engenho, embora se possa dar dele uma definição engenhosa: o «doce inferno»; na obscuridade da noite, as duas grandes fornalhas de onde saem aos borbotões as chamas, como se fora do nariz do diabo; as caldeiras, que são lagos ferventes; as nuvens de vapor caindo, aos cachões, em chuva quente; o ruído incessante das rodas e das correntes ligadas aos escravos; e, no meio desse ruído, gente, negros como a própria noite, que gemem e se atarefam ao mesmo tempo, robustos como ciclopes.

No entanto, todo este inferno será transformado em paraíso se, sobre esses ruídos terríveis, se ouvir a recitação do rosário: então, como é dito na passagem de David, o ferro das correntes será transformado em prata, e os escravos gemendo serão semelhantes a pombas com seus arrulhos, isto é, a anjos.

(?) «Etenim in uno Spiritu omnes nos, in unum corpus baptizati sumus, sive Judaei, sive Gentiles, sive servi, sive liberi», *1.ª Ad Corint.*, XII, 13.

Vieira explica em seguida aos escravos que, entre os mistérios do rosário, os «dolorosos» lhes pertencem, assim como os «gozosos» pertencem aos senhores:

«Eles [os vossos senhores] mandam, e vós servis; eles dormem, e vós velais; eles descansam, e vós trabalhais; eles gozam o fruto de vossos trabalhos, e o que vós colheis deles é um trabalho sobre outro. Não há trabalhos mais doces que os das vossas oficinas; mas toda essa doçura para quem é? Sois como as abelhas [...] As abelhas fabricam o mel, sim; mas não para si.»

Depois destas surpreendentes considerações, Vieira concluiu aconselhando os negros a seguirem, no sofrimento, o exemplo de Cristo e prometendo-lhes que, depois dos «mistérios dolorosos», virão para eles, seguindo a ordem do rosário, os «mistérios gloriosos» ⁽⁸⁾.

Este sermão é um exemplo do movimento que, na época, levava certos jesuítas a interessarem-se pela população negra da América Latina, como é o caso do P.^e Alonso de Sandoval, de que voltaremos a falar, e do seu continuador, S. Pedro Claver.

No entanto, Vieira limita-se apenas a repetir algumas ideias tradicionais e mostra-se bastante tímido em relação aos proprietários de escravos. A sua maneira literária de descrever o inferno tenebroso do *engenho* parece-nos bem fria. Como é evidente, o pregador não está em uníssono com o seu público de negros.

Alguns vinte anos depois, quando se dirigia, em 1652, de Lisboa para o Maranhão, Vieira foi obrigado a fazer escala na ilhas de Cabo Verde, e aí reencontrou os negros da sua juventude, mas numa situação completamente diferente. Essas ilhas serviam de escala e de depósito aos escravos que eram enviados para fora de África. Mas também ali havia negros livres e até possuindo alguma instrução literária, pois entre eles podiam contar-se alguns padres.

Com outros jesuítas que o acompanhavam, Vieira dedicou-se, durante algum tempo, enquanto esperava poder continuar a viagem para o Maranhão, a missões improvisadas junto dessa população; e veio-lhe então a ideia de mandar organizar missões jesuítas permanentes nas ilhas e na Guiné. Isto contou a seu amigo e confidente, o P.^e André Fernandes, bispo do Japão, confessor do príncipe e personagem muito influente na Corte.

Vieira quis convencer o seu interlocutor da vantagem que tem esta missão comparada com a do Maranhão, para onde ele fora enviado pelos seus superiores da Companhia, em parte por ter caído em desgraça.

Depois da época já longínqua do P.^e Barreira, observa Vieira, esta imensa região nunca conheceu missionários. Entretanto, só a ilha de Santiago contava mais de sessenta mil almas, e as outras ilhas do arquipélago teriam outras tantas; os habitantes de terra firme deviam contar-se aos milhões. Ora, esta população é, de todas as nações colocadas sob o domínio português, aquela onde o natural está mais apto «para aprender tudo o que se lhe quiser

⁽⁸⁾ «Sermão XIV do Rosário à irmandade dos pretos de um engenho», 1633, in *Sermões do Padre António Vieira*, t. ix, 1686.

ensinar». São completamente negros, mas só esta particularidade accidental os distingue dos europeus:

«Têm grande juízo e habilidade e toda a política que cabe em gente sem fé e sem muitas riquezas, que vem a ser o que ensina a Natureza.»

Esta qualidade humana e cultural dos negros da Guiné parece ter surpreendido muito o nosso missionário, porque ele insiste:

«Há aqui clérigos e cónegos tão negros como azeviche, mas tão compostos, tão autorizados, tão doutos, tão grandes músicos, tão discretos e bem morigerados, que podem fazer inveja aos que lá vemos nas nossas catedrais.»

Ao resumir os seus argumentos, Vieira volta ao tema. A Companhia deveria preferir esta missão à do Maranhão: porque se encontra mais perto de Portugal; porque a população está muito mais concentrada que a da Amazônia; porque esta população está muito mais disposta a receber os ensinamentos do Evangelho; porque é mais numerosa, e porque se trata de «gente sem nenhuma comparação muito mais capaz» do que a do Maranhão.

E Vieira acrescenta ainda esta curiosa informação: não seria necessário, nesta região, que os missionários aprendessem línguas indígenas, porque essa gente falava o português à sua maneira ⁽⁹⁾.

Este projecto de Vieira não teve seguimento, por razões que referiremos. Mas nem por isso ele deixa de manter as suas conclusões pessoais sobre a superioridade dos negros de África em relação aos índios. Quando, em 1655, teceu esforços para demonstrar, contra os colonos do Maranhão, a injustiça da maior parte das guerras entre índios (que eram um dos principais meios de aprisionar escravos), cita os «doutores» que falaram de «nações muito mais racionais e muito mais políticas que as deste estado — que é o caso das da costa de África» ⁽¹⁰⁾. Entre os doutores em questão encontra-se Molina. Mas eles apenas confirmavam a convicção de Vieira, resultante da sua experiência pessoal.

Uns cinquenta anos depois do seu primeiro sermão aos negros da Confraria do Rosário da Baía, Vieira, regressando a essa cidade, dirigiu-se mais uma vez ao mesmo público. A comparação entre os dois sermões é muito instrutiva.

No último, dirigindo-se aos escravos, trata-os por «irmãos pretos» e, por vezes, até por «senhores». Começa por descrever a surpreendente «transmigração» de gente que, incessantemente, passa da África para a América. Cada nau vinda de Angola (como um imenso peixe na desova) verte no porto de chegada quinhentos, seiscentos, por vezes mil escravos. Vieira demonstra a sua estupefacção perante esse género de tráfico:

«Nas outras terras, do que aram os homens e do que fiam e tecem as mulheres se fazem os comércios; naquela, o que geram os pais e

⁽⁹⁾ Carta de 25 de Dezembro de 1652, in *Cartas*, ed. cit., I, pp. 294-298.

⁽¹⁰⁾ «Direcções a respeito da forma que se deve ter no julgamento da liberdade e cativo dos índios», in *Obras Escolhidas*, ed. cit., V, p. 130.

o que criam a seus peitos as mães, é o que se vende e se compra. Oh trato desumano, em que a mercancia são homens!»

O contraste entre a miséria extrema dos escravos e a riqueza dos senhores, armados de chicote, é pungente. Como entender esta diferença de situação entre os seres humanos?

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

A nossa admiração perante este sofrimento suportado pelos negros aumenta se considerarmos que da sua miséria nascem as riquezas e os tesouros que as grandes frotas mercantis espalham pelo mundo inteiro. E o Céu parece abençoar este tráfico desumano, já que, sendo as viagens por mar tão perigosas, só os barcos que trazem escravos têm ventos favoráveis. Felizmente, a fé revela-nos os misteriosos desígnios de Deus: esta «transmigração» permitiu aos negros o acesso à Fé e, pelas vias do cativeiro, Deus e a Virgem encaminham-nos para uma segunda «transmigração», a da liberdade eterna no paraíso.

Entretanto, o cativeiro a que os negros estão submetidos diz apenas respeito ao seu corpo, como já Sêneca e outros observaram. Por essa razão, os romanos chamavam aos escravos «corpos», e os portugueses dão-lhes o nome de *peças*.

A natureza fez todos os homens iguais e livres, só a Fortuna deu a um homem a propriedade do corpo de um outro: Vieira faz sua esta sentença de Sêneca. Logo:

«Sabei, pois, todos os que sois chamados escravos, que não é escravo tudo o que sois.»

A parte do escravo que não é cativa é a sua alma, que foi resgatada pelo sangue de Cristo, e o escravo deve tentar preservar essa liberdade, para que a sua alma não caia sob o domínio do diabo. Deve fazê-lo, mesmo que para isso tenha de desobedecer a seu amo: este só é senhor do corpo do escravo, a alma apenas pertence ao próprio escravo. E Vieira chama a atenção dos senhores que impedem os escravos de cumprir os seus deveres religiosos. Dirigindo-se aos escravos, insiste:

«Se o senhor mandasse ao escravo, ou quisesse da escrava coisa que ofenda gravemente a alma e a consciência; assim como ele não pode querer nem mandar, assim o escravo é obrigado a não obedecer.»

Depois de ter, mais uma vez, repetido — apoiando-se nos textos de S. Paulo ⁽¹⁾ e de S. Pedro — que os escravos devem aceitar a sua situação

⁽¹⁾ S. Paulo: «Servi, obedite per omnia dominis carnalibus, non ad oculum servientes, quasi hominibus placentes, sed in simplicitate cordis timentes Deum.» «Quodeumque facitis, ex animo operamini sicut Domino et non hominibus: scientes quod a Domino accipietis retributionem haereditatis. Domino Christo servite.» *Ad Colos.*, III, 22-24; idem, *Ad Eph.*, VI, 5-8.

como um meio de salvação, o nosso pregador volta-se para os senhores. É o trabalho dos escravos que alimenta os portugueses do Brasil:

«Então, por que lhes recusaríeis a mesa que lhes pertence mais do que a vós?»

Está dizendo cada colono consigo:

«Eu, por graça de Deus, sou branco e não preto; sou livre e não cativo; sou senhor e não escravo; antes tenho muitos. E aqueles que se viram cativos em Babilónia, eram pretos ou brancos? Eram cativos ou livres? Eram escravos ou senhores? Nem na cor, nem na liberdade, nem no senhorio vos eram inferiores.»

Os senhores de hoje podem tornar-se os escravos de amanhã. A história do reino disso é testemunho, pois foi por causa da captura e do cativoiro de que os portugueses são responsáveis na África, Ásia e América que as cidades portuguesas nestes três continentes caíram, em parte, sob o domínio dos holandeses e dos ingleses:

«E porque os vossos cativeiros começaram onde começa a África, ali permitiu Deus a perda de D. Sebastião, a que se seguiu o cativoiro de sessenta anos no mesmo Reino. ⁽¹²⁾»

E, sem transição, Vieira observa:

«Bem sei que alguns destes cativeiros são justos, os quais só permitem as leis, e que tais se supõem os que no Brasil se comprem e vendem, não dos naturais, senão dos trazidos de outras partes.»

Esta pequena frase inesperada só pode ter um único sentido: são legítimos os escravos de origem africana que foram trazidos do exterior; e não os índios, que são originais da região. E, sem outra explicação, Vieira prossegue:

«Mas que teologia há ou pode haver que justifique a desumanidade e sevícia dos exorbitantes castigos com que os mesmos escravos são maltratados?»

Evoca, rapidamente, algumas das atrocidades que sofrem estes desgraçados. Mas os clamores das vítimas chegarão aos ouvidos de Deus. E que se acautelem os senhores: flagelos semelhantes aos do Egipto já começaram no Brasil. O último castigo não deixará de vir se o coração dos amos não se abrir ao arrependimento.

É neste tom profético e ameaçador que termina o sermão ⁽¹³⁾.

Nele poderíamos rebuscar fragmentos escolhidos para uma antologia da literatura antiesclavagista. Notemos os textos, inspirados no estoicismo e em

⁽¹²⁾ Não é esta a única vez que Vieira exprime a ideia de que o desastre de Alcácer-Quibir e a perda da independência em 1580 são um castigo por os primeiros conquistadores terem reduzido os africanos à escravatura. V. carta ao rei de Portugal, de 20 de Abril de 1657, in *Cartas*, ed. cit., I, p. 468.

⁽¹³⁾ «Sermão vigésimo sétimo com o SS. Sacramento exposto» (da série «Maria, Rosa Mística»), in *Obras Escolhidas*, ed. cit., vol. XI. As alusões contidas neste sermão demonstram que ele é posterior a 1681, ano em que Vieira voltou à Baía, depois de quarenta anos de ausência.

Sêneca, sobre a igualdade natural dos homens e a liberdade essencial da alma. Notemos as passagens que se poderiam aproximar de certos escritos socialistas, muito posteriores, onde se diz que toda a riqueza do Brasil, de que só os senhores tiram proveito, é criada pelo trabalho dos escravos. E que pensar daquele apelo à desobediência dirigido aos escravos, no caso de os seus amos lhes darem ordens contrárias aos deveres religiosos? Notemos, finalmente, essa condenação da caça ao escravo empreendida pelos portugueses em África desde o tempo do Infante D. Henrique: dir-se-ia um eco dos importunos comentários feitos por Las Casas na sua *Historia de las Indias*, relatando a crónica de João de Barros sobre as primeiras explorações portuguesas em África.

Mas, no fim de contas, apesar da severidade com que julga as brutalidades dos colonos, Vieira não se afastou da doutrina que era a sua — e a de toda a gente — cinquenta anos antes: não se pode pôr em questão a legitimidade da escravatura dos negros na América. Esta afirmação, feita acidentalmente, quase entre parênteses, é capital.

Veremos as suas consequências práticas na atitude de Vieira perante o problema dos negros fugitivos que criavam as suas comunidades livres, conhecidas pelo nome de palmares.

Em 1691, um religioso italiano propusera ficar perto dessas mesmas comunidades para se ocupar da salvação espiritual dos seus habitantes, e essa proposta fora aceite pelo rei. Numa carta dirigida a um alto funcionário, muito próximo do rei, Vieira surpreende-se com essa atitude. Dados os sentimentos desses negros para com os brancos, esse missionário arriscava a vida; e, mesmo que evitasse a morte e conseguisse que os habitantes dos palmares deixassem de atacar os portugueses das vizinhanças, não poderia impedi-los de recolherem outros negros em fuga. Sobretudo, existe uma razão teológica que se opõe, em absoluto, ao desejo do religioso italiano:

«Porque sendo rebelados e cativos, estão e perseveram em pecado contínuo e actual, de que não podem ser absoltos, nem receber a graça de Deus, sem se restituírem ao serviço e obediência de seus senhores, o que de nenhum modo hão-de fazer.»

Isto quer dizer que os negros dos palmares tinham sido excomungados e não podiam receber os sacramentos que o padre italiano pretendia ministrar-lhes.

Fugir era, pois, para um escravo, e segundo Vieira, cair em pecado mortal.

Seria necessário, para os reconduzir ao seio da Igreja, conceder-lhes a liberdade: deixando de ser escravos, deixariam de estar em pecado.

«Só um meio havia eficaz e efectivo para verdadeiramente se reduzirem, que era concedendo-lhe S. M. 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.»

Mas só avança com esta hipótese para fazer uma demonstração absurda:

«Porém esta mesma liberdade assim considerada seria a total destruição do Brasil, porque conhecendo os demais negros que por este meio tinham conseguido 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. ⁽¹⁴⁾»

A teologia, a casuística e a razão de Estado combinam-se curiosamente neste documento. E a razão de Estado parece, aqui, determinante: no fim de contas, o Brasil não poderia viver sem os escravos negros.

Já em 1648, no decurso das conversações com os holandeses, então senhores de Pernambuco, o P.^e Vieira definira o papel da África negra na economia colonial do Brasil: «Sem negros, Pernambuco não existe, e, sem Angola, não existem negros.» No pensamento de Vieira, a África é um complemento do Brasil. Ele di-lo de um modo ainda mais evidente a propósito do P.^e João de Almeida, cujas orações teriam permitido que Salvador Correia de Sá reconquistasse Angola aos holandeses:

«Bastava a restauração de Angola para Portugal dever às orações deste grande servo de Deus, não só a mesma Angola, senão também o estado do Brasil, que dela vive e se sustenta, podendo-se com muita razão dizer que o Brasil tem o corpo na América e a alma na África. ⁽¹⁵⁾»

Aqui temos um impressionante resumo do sistema que reconhecia à África um papel complementar, em relação à América, na economia dos colonizadores. E esta complementaridade, como vimos, tinha, nos projectos de Vieira, para além da sua significação geral, uma significação particular para a Companhia, já que a mão-de-obra negra iria libertar os índios para as aldeias dos jesuítas.

Assim, Vieira diz e acredita que, segundo a lei natural e a lei de Deus, os homens são iguais entre si e que os portugueses são culpados, perante a justiça divina, de ter introduzido a escravatura dos africanos. Além disso, se se compararem índios e negros, estes últimos são mais dotados e mais civilizados.

Mas, por outro lado, afirma que Deus permitiu a escravatura dos negros para lhes mostrar o caminho da salvação; que todos os negros levados para o Brasil pelos mercadores devem considerar-se escravos legítimos e que aqueles que fogem caem em pecado mortal. Por fim, acredita que a economia do Brasil depende, em absoluto, do trabalho dos negros de Angola.

Em conclusão, se pusermos de lado as considerações preliminares e as regras de estilo, a resposta vem a ser: o tráfico de negros é legítimo.

E nisto Vieira não faz mais do que conformar-se com o direito estabelecido pelos textos e pelo uso, segundo o qual, na América, qualquer negro é considerado escravo, ao passo que qualquer índio é tido como livre.

⁽¹⁴⁾ Carta a Roque Monteiro Paim, de 2 de Julho de 1691, in *Cartas*, ed. cit., III, 1928, pp. 620-621.

⁽¹⁵⁾ «O Padre João de Almeida», in L. de Azevedo, *História de António Vieira*, vol. I, 2.^a ed., 1931, Ap. II, pp. 408 e segs.

Os índios e os negros perante a lei

Numa das suas últimas cartas, que também é o seu último passo a favor da liberdade dos índios, em 1695, o P.^e Vieira fala de um costume em vigor no Tribunal da Relação da Baía e em todos os tribunais do Brasil: se se provar que um escravo tem os cabelos lisos (ao contrário dos africanos), é posto em liberdade, mesmo que os seus ascendentes tivessem sido escravos desde tempos imemoriais ⁽¹⁶⁾.

Este costume, que, como é óbvio, comportava muitas excepções e desvios, era o corolário de acontecimentos e doutrinas que sempre marcaram a diferença entre negros e índios.

Por princípio, há um instituição que nunca foi posta em causa. Como lembrava Luís de Molina no fim do século XVI, a justiça e a legitimidade da escravatura não resultam apenas da sentença comum dos doutores, do direito civil e do canónico, mas também da Escritura ⁽¹⁷⁾.

S. Paulo e S. Pedro haviam recomendado aos escravos que obedecessem a seus amos como ao próprio Cristo. Santo Agostinho e todos os antigos padres retiveram este ensinamento. S. Tomás, colocando-se na perspectiva da razão natural, lembrou a doutrina de Aristóteles, para quem a escravatura é uma instituição natural; mas acrescentou-lhe alguns matizes: a escravatura não depende da ordem da natureza, mas da ordem da sociedade ⁽¹⁸⁾.

Na origem da escravatura há, na maior parte dos casos, uma guerra «justa», isto é, segundo S. Tomás, quer a guerra defensiva, quer a guerra conduzida para retomar um território usurpado pela violência, quer a guerra empreendida para proteger os missionários cristãos contra um poder que pretenderia impedi-los de exercer o seu ministério.

Tal era a doutrina geralmente aceite quando os portugueses desembarcaram em África e os espanhóis na América.

No respeitante à África e aos portugueses, a chegada dos primeiros escravos negros, em 1454, a Lagos, cidade do sul de Portugal, comoveu e perturbou profundamente as testemunhas, a julgar pela patética narração que dela faz o cronista oficial do infante D. Henrique, Gomes Eanes de Zurara, num célebre capítulo da sua *Crónica dos Feitos da Guiné*, e isso apesar de existirem, na época, em Portugal escravos mouros. Zurara julga-se obrigado a procurar uma desculpa para o infante (que era o proprietário dos escravos chegados a Lagos), lembrando que aqueles desgraçados, tornados cristãos, iam poder alcançar a salvação ⁽¹⁹⁾.

A guerra e os actos de pirataria na costa africana eram apresentados aos contemporâneos dos primeiros navegadores portugueses como o prosseguimento da guerra de conquista e de cruzada empreendida, havia séculos, pelos cristãos da Espanha contra os mouros.

⁽¹⁶⁾ Carta de 21 de Julho de 1695 ao P.^e Manuel Luís, in *Cartas*, III, p. 669.

⁽¹⁷⁾ Luís de Molina, *De Justitia et Jure*, trat. II, disp. 32, t. I, col. 158, da ed. de Colónia, 1613.

⁽¹⁸⁾ Sobre a doutrina de S. Tomás, v. os textos citados por Vacant e Mangenot, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, Letouzey et Ané, Éditeurs, 1899-1912, art. «Eslavage», t. 5, col. 506.

⁽¹⁹⁾ Cap. 24. V. A. J. Saraiva, *História da Cultura em Portugal*, vol. I, 1950, pp. 594-597.

A tomada de Ceuta, em 1415, por D. João I de Portugal, e a tomada de Granada por Fernando, o *Católico*, em 1492, inscrevem-se na mesma cadeia de acontecimentos, do ponto de vista ideológico. E quando as caravelas portuguesas atingiram a costa da África negra, continuava-se a fingir que se acreditava tratar-se de um ataque aos muçulmanos, pela retaguarda, com o eventual auxílio do lendário rei cristão, o Prestes João, cujo território se continuava a procurar, algures, em África.

Foi em virtude de tais pressupostos que o rei de Portugal pediu e obteve do Papa Nicolau V o breve de 16 de Junho de 1452. O Papa concedia ao rei o privilégio de conquistar, invadir, atacar e subjugar todos os territórios em poder dos sarracenos, pagãos, infiéis e inimigos de Cristo, assim como a faculdade de reduzir à escravatura todos os habitantes desses reinos, etc.

Este privilégio, que foi confirmado por outros, fundou o direito canónico no respeitante à escravatura dos negros.

Em resumo, as guerras de África, ditas contra os mouros, tinham, desde o início, um lugar preestabelecido na ideologia tradicional: eram guerras «justas», e os despojos — incluindo escravos — «legítimos».

Pouco a pouco, o tráfico de escravos torna-se um grande negócio. Oficialmente, era um monopólio do rei de Portugal, que o arrendava, na totalidade ou em parte. Os europeus, os da Europa como os da América, habituaram-se a esse género de tráfico.

A principal fonte de abastecimento de escravos deixou, com o tempo, de ser a guerra; era o comércio, mais ou menos regular, com os próprios chefes negros, não excluindo tal comércio nenhuma espécie de astúcia, de violência, emboscadas e corrupção. Mas tudo isto se passava numa semiobscuridade, longe de testemunhas exigentes ou incómodas, e era preciso ser muito curioso para ir procurar a matéria de escândalo *in loco*. Tanto na Europa como na América, só se conheciam os negros como mercadoria. Nestas condições, compreende-se que os jeronimitas e os dominicanos, como o próprio P.^e Las Casas, então simples clérigo, proponham, na primeira metade do século XVI, a importação de escravos negros para a América⁽²⁰⁾.

As coisas apresentaram-se de forma totalmente diferente aos espanhóis que desembarcaram na América. De repente, os cristãos entravam em contacto com gente que nunca constara dos textos, com religiões de que os teólogos nunca haviam falado. Os teóricos foram apanhados de improviso. Como justificar guerras ofensivas contra pessoas civilizadas que não eram muçulmanos, que nunca haviam ocupado terra cristã, que nunca tinham perseguido missionários cristãos?

A crueldade inaudita da guerra e da destruição nessas regiões, que alguns clérigos denunciavam no próprio local, gerou a confusão em certas consciências exigentes. Além disso, diferentemente do que se passava com Portugal, os interesses da Coroa não coincidiam com os dos conquistadores, o que não poderia deixar de alimentar a querela ideológica.

Sabe-se como, em 1512, as Leis de Burgos criaram no direito civil o princípio da liberdade dos índios. As discórdias entre teólogos foram atalhadas pelo breve papal de 29 de Maio de 1537, dirigido ao cardeal arcebispo de Toledo, e, sobretudo, pela bula de 2 de Junho do mesmo ano, dissuadindo os que privassem os índios da sua liberdade e dos seus bens e

⁽²⁰⁾ V. Marcel Bataillon, «Le Clérigo Las Casas, ci-devant colon...», in *Bull. Hispanique*, 1952, especialmente pp. 366-369.

proibindo, em absoluto, a escravatura não só dos índios, mas de todos os homens, fosse qual fosse a sua raça ou religião. Depois destes, vários outros documentos pontifícios confirmaram a doutrina canónica da liberdade dos índios, assim como várias disposições dos reis de Espanha confirmaram o direito fundado pelas *Leyes Nuevas* de 1542.

Notemos, de passagem, que a proibição absoluta da escravatura, pronunciada pela bula de 2 de Junho de 1537, parece ter sido esquecida. O que ficou foi o princípio da liberdade dos índios nos territórios da Coroa espanhola.

Assim, índios e africanos estavam em situações diferentes em relação ao direito de escravatura. Na Europa e na América, qualquer negro era considerado escravo, ficando a própria África na sombra. Pelo contrário, qualquer índio na América era considerado livre.

Desde que os portugueses começaram a colonizar a parte da América que lhes coube, a Coroa, provavelmente a conselho dos jesuítas, introduziu o direito já em vigor nas Índias espanholas. A lei de 20 de Março de 1570 proibía a redução dos índios à escravatura, com excepção dos que fossem capturados nas guerras «justas» ⁽²¹⁾. Na sequência do processo, esta lei foi, por várias vezes, quer revogada, quer confirmada, quer reforçada. Mas, apesar de todas as vicissitudes, continuou a ser sempre o texto de referência para a jurisdição aplicável aos índios. Assim se explica o uso a que Vieira fazia alusão em 1695.

Escrúpulos e justificações

Entretanto, depois da célebre feira de escravos em Lagos, onde, a crermos no cronista, as testemunhas choravam, houve sempre gente preocupada com a situação dos negros na Europa e na América, e que questionava a legitimidade do tráfico. Não se punha em causa a própria instituição da escravatura, que tinha o seu lugar assegurado nos factos, na lei e nos espíritos. Mas, por vezes, perguntava-se se essas «peças» oferecidas no mercado pertenciam legitimamente ao vendedor, se teriam sido adquiridas por meios honestos. Poder-se-ia comprá-las de consciência tranquila?

Já antes de meados do século XVI, o célebre teólogo Francisco de Vitória fora consultado sobre essa questão. Segundo o consultante, os escravos vendidos pelos portugueses eram capturados pelos mais condenáveis meios: atraía-se uma parte desses desgraçados mostrando-lhes objectos sedutores, para os apanhar de surpresa; comprava-se outra parte aos sobas africanos, a título de escravos de guerra, sem ninguém se preocupar com a justiça da guerra em questão, ou a título de resgate de condenações à morte. Vitória respondeu, em substância, que não era verosímil que o rei de Portugal permitisse tais crueldades; que os compradores de escravos de guerra não são obrigados a inquirir sobre a justiça das guerras entre bárbaros; que não há razão para que não se resgatem condenados à morte. Em resumo, mais valia que aqueles que beneficiam desse comércio não se dessem ao trabalho de fazer perguntas ou procurar respostas: «Que fechem os olhos e ajam como toda a gente.» De resto, o maior bem que pode acontecer a esses bárbaros é tornarem-se cristãos ⁽²²⁾.

⁽²¹⁾ V. Perdigão Malheiro, *A Escravidão no Brasil*, Rio de Janeiro, 1866, pp. 39 e segs.

⁽²²⁾ Cito *Relecciones sobre los Indios y Derecho de Guerra*, segundo a «Colección Austral», 2.^a ed., 1947, pp. 27-29.

Esta não é a opinião de outro dominicano, Tomás de Mercado, que, num livro editado em Salamanca em 1569, com o título de *Tratos y Contratos de Mercaderes y Tratantes decididos y determinados*, revela um testemunho muito preciso sobre a má reputação que envolve a actividade dos fornecedores de escravos.

Mercado dedica um capítulo inteiro desse livro ao tráfico dos negros de Cabo Verde. O autor descreve aquilo que se sabe das violências e manhas utilizadas pelos portugueses, com a cumplicidade dos chefes negros, para obterem escravos; como esses desgraçados são enviados para a América e Europa em condições tais que uma boa parte sucumbe no caminho; como se multiplicam as guerras entre os chefes negros que querem, por esse meio, produzir mais «escravos de guerra» para os vender aos portugueses. Verifica a infâmia que a voz pública sempre relaciona com os mercadores de escravos.

Conclui, dizendo que, embora por direito a venda e a compra de escravos seja legítima, nas condições de facto esse comércio implica o pecado ⁽²³⁾.

Um outro testemunho chega-nos de um religioso português anónimo que dirigia ao rei, no início do século XVIII, um violento requisitório contra a caça ao homem praticada em todo o império português, e nomeadamente em África, sem esquecer as condições em que se faz o transporte da mercadoria humana. Esse religioso propunha que as leis que protegiam os índios fossem alargadas e abrangessem os negros ⁽²⁴⁾.

Como vemos, as circunstâncias do tráfico dos negros eram cada vez mais conhecidas desde meados do século XVI, e tornava-se cada vez mais difícil seguir o conselho de Vitoria. Pelos fins do século, Molina recolhe, na sua grande suma *De Justitia et Jure*, as principais *topica* desta literatura jurídica relativa às fontes do tráfico. Aceita como legítimos os escravos provenientes de uma região onde se saiba que os portugueses fizeram uma guerra justa; os escravos de direito penal; os condenados à morte resgatados; e, ainda, os escravos que, quando eram livres, se venderam a si próprios, e aqueles que foram vendidos por seus pais. Tenta, por outro lado, justificar os preços ridículos por que se compravam, por vezes, os escravos, tais como pequenos pedaços de tecido colorido, objectos de vidro, espelhos como aqueles de que se servem, na Europa, as mulheres pobres.

Mas põe as maiores reservas no que respeita aos escravos provenientes de guerras entre bárbaros, pois é de presumir que essas guerras sejam, na maior parte dos casos, «injustas» (já vimos como Vieira se lembrava desta passagem de Molina).

O mercador que compra escravos desta proveniência é obrigado, sob pena de cair em pecado mortal, a inquirir sobre a justiça das guerras de onde eles provêm. Se não conseguir informar-se, deve restituir a liberdade ao escravo, «na medida da dúvida» (quer dizer, pode conservar o escravo durante mais ou menos tempo, consoante seja mais ou menos forte a suspeita da sua condição servil).

⁽²³⁾ Resumo a partir do cap. xx do livro II, segundo a 2.^a ed., que apareceu em Sevilha, em 1587, com o título de *Summa de Tratos y Contratos*. V. C.R.Boxer, *Salvador Correa de Sá and the Struggle for Brasil and Angola*, Londres, 1952, especialmente p. 237.

⁽²⁴⁾ «Proposta a S. M. sobre a escravaria das terras da conquista de Portugal», in Edmundo Correia Lopes, *A Escravatura (Subsídios para a Sua História)*, Lisboa, Agência Geral das Colónias / Ed. Ática, 1944.

O argumento segundo o qual o estado servil facilitaria a conversão do escravo é rejeitado por Molina.

Finalmente, o nosso doutor chama a atenção do rei, dos bispos de Cabo Verde e de São Tomé e das outras autoridades religiosas para as condições em que se faz o tráfico ⁽²⁵⁾.

É necessário observar que as considerações de Molina sobre a ilegitimidade de certas aquisições de escravos se aplicam unicamente aos mercadores que se fornecem na origem, e não aos compradores do mercado americano.

No que respeita a estes últimos, nenhum problema parece ter sido levantado pelos mais conhecidos teólogos, à excepção, talvez, de Sanchez: quando for de notoriedade pública que esses escravos foram apanhados injustamente, deve restituir-se-lhes a liberdade ⁽²⁶⁾.

Todos os outros doutores, mesmo quando admitem, como o português Fernando Rebelo S.J., que a actividade dos *pumbeiros* ou *tangomaos* em África é injusta e ilícita, não deixam de concluir que compete ao rei inquirir sobre os títulos de escravatura daí resultantes ⁽²⁷⁾.

Juan de Solórzano Pereira, um espanhol com autoridade na matéria, resume, em meados do século, a opinião comum, dizendo que escravos negros vendidos na América e na Espanha ou são provenientes da venda que esses escravos fizeram de si próprios, ou de guerras justas que eles fazem entre si. Cita, como fontes, Navarro, Molina, Rebelo, Mercado e outros autores, «os quais, finalmente, concluem que consideram este tráfico muito perigoso, duvidoso e perturbador (para a consciência), por causa das fraudes que nele se cometem habitualmente; mas que não compete aos particulares inquirir sobre isso» ⁽²⁸⁾.

Como vemos, os teólogos e os casuístas esforçam-se por apaziguar os escrúpulos e tranquilizar as consciências dos compradores e até dos mercadores de escravos. Mas os seus argumentos demonstram, por vezes, que se vai espalhando um sentimento mais ou menos claro que condena o tráfico. Nem sempre era fácil a tarefa dos doutores.

Sobre este assunto, é interessante atentar na argumentação de um jesuíta espanhol contemporâneo de Vieira, que ensinou em Lima, Diego de Avendaño, autor de um tratado sobre os problemas de consciência respeitantes aos negócios da América Latina, publicado em 1668.

Avendaño observa que os doutores que exprimem os seus escrúpulos e reservas não ousam condenar abertamente o tráfico, o que, para ele, é um argumento a favor da legitimidade do mesmo tráfico. Por outro lado, os próprios religiosos e bispos comprem escravos negros; o rei compra-os e vende-os. A excomunhão é declarada pelos bispos contra os ladrões de escravos, o que pressupõe o reconhecimento do bom direito dos proprietários roubados.

Assim, o nosso casuísta, em vez de partir dos princípios para justificar a prática, faz o percurso inverso: tenta evidenciar os pressupostos implícitos na prática, como se os princípios tradicionalmente invocados não fossem inabaláveis. Limita-se ao terreno sólido dos factos — que é o da própria existência da escravatura —, para daí deduzir a justificação teórica.

⁽²⁵⁾ Molina, *op. cit.*, trat. II, disp. 34, 35, 36, t. I, cols. 167-195.

⁽²⁶⁾ Cit. por Vacant e Mangenot, *op. cit.*, col. 511.

⁽²⁷⁾ P.^o Fernando Rebelo, *De Obligationibus Justitiae, Religionis et Charitatis*, Lyon, 1608, quest. x, n.^o 8, cit. por Vacant e Mangenot, *id.*, *ibid.*

⁽²⁸⁾ Juan de Solórzano Pereira, *Política Indiana*, Madrid, 1648, p. 69, col. b.

Acrescenta, aliás, dois outros argumentos, como se os precedentes não bastassem para convencer: os negros parece terem nascido para obedecer, o que justifica que não se lhes reconheçam os direitos de que gozam os outros homens; e, finalmente, sem eles as Índias pereceriam ⁽²⁹⁾.

À parte o que Avendaño diz sobre a pretensa inferioridade dos negros, a sua atitude faz-nos pensar na de Vieira. Ambos consideram a existência da escravatura como um direito de facto e um facto de direito, e agarram-se a isso. É mais necessário analisar as suas consequências do que procurar-lhe as raízes teológicas e naturais.

Podemos ir ainda mais longe e encontrar, no próprio seio da Companhia de Jesus, esse duplo movimento de questionamento e justificação que acabamos de observar num conjunto mais vasto.

A Companhia não só mantinha relações de todo o género com proprietários de escravos, como possuía, comprava e vendia negros. Em 1659, Vieira, que governava as missões do Maranhão, pede ao provincial do Brasil que lhe envie alguns escravos negros dos dois sexos para trabalharem nas explorações agrícolas dos jesuítas e aumentarem o seu rendimento, pois o trabalho dos índios, observa Vieira, não era satisfatório. Sugere um preço para esses «tapaunhos» ⁽³⁰⁾. Ora, esses escravos que a Companhia possuía no Brasil vinham dos estabelecimentos dos jesuítas em Angola.

Possuíam, com efeito, um colégio em Luanda, várias igrejas e, sobretudo, algumas grandes explorações agrícolas, a que se chamava «arimos».

A actividade dos jesuítas limitava-se ao ministério sacerdotal junto dos brancos e dos escravos que trabalhavam nos seus estabelecimentos e, sobretudo, à administração dos arimos.

Apesar dos pedidos directos e expressos pelo próprio rei para que emprendessem missões, recusaram-se sempre a fazê-lo ⁽³¹⁾.

Possuímos uma curiosa carta de um governador de Angola ao rei de Portugal, por volta de fins do século XVII, em que o autor tenta justificar ou fazer desculpar esse comportamento dos jesuítas, e põe em evidência a boa administração dos seus domínios, assim como a disciplina de que os seus escravos dão provas. Esta disciplina, nota o governador, deve-se ao facto de os jesuítas punirem os escravos desobedientes e incorrigíveis, enviando-os para o Brasil ⁽³²⁾.

Não conhecemos o número de escravos dos jesuítas de Angola, que um outro governador estima em dez mil ⁽³³⁾. Mas é certo que essa transferência de negros para o Brasil (e até, provavelmente, para Portugal) não constitui uma excepção, nem se deve apenas a um castigo. Trata-se, na realidade, de um modo de agir que remonta ao século XVI. Em 1586, o P.^e Jerónimo Cardoso queixa-se de os seus congéneres enviarem para Portugal, para os vender, índios do Brasil e negros de Angola, porque «alguns malévolos

⁽²⁹⁾ Diego Avendaño, *Thesaurus Indicus*, 1.^a ed., Anvers, 1668, tít. IX, cap. XII, n.º 196. Cit. por Vacant e Mangenot, *op. cit.*, cols. 512-513.

⁽³⁰⁾ Cartas de 1 de Dezembro de 1659 e de 1 de Maio de 1660 ao provincial do Brasil, in *Cartas*, III, pp. 728-733.

⁽³¹⁾ V. os textos in Francisco Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, t. III, vol. II, pp. 275-277.

⁽³²⁾ Carta de 16 de Março de 1692, in Paiva Manso, *História do Congo*, Lisboa, 1877, doc. n.º 197.

⁽³³⁾ Este número, contestado pelo P.^e Francisco Rodrigues, é avançado em 1659 pelo governador J. Fernandes Vieira. Cf. Francisco Rodrigues, *op. cit.*, t. III, vol. II, p. 317.

pensam e dizem que, sob pretexto de conversão, temos trato e exercemos mercancia» ⁽³⁴⁾.

Com efeito, o caso fez tanto barulho que o geral da Companhia, por volta de 1590, proibiu, em absoluto, aos jesuítas de Angola a compra e venda de escravos.

Nessa época, segundo um relatório do P.^e Barreira, os jesuítas de Angola recebiam, dos sobas que se encontravam sob a sua dependência, trezentos escravos por ano. Uma parte deles era vendida; outros, restituídos à sua região de origem, para ali cultivarem as suas terras, cujo produto, deduzida a alimentação desses escravos, revertia a favor dos jesuítas; finalmente, uma terceira parte ia trabalhar nos arimos e outros estabelecimentos da Companhia.

A intervenção do geral provocou uma resposta colectiva dos padres, que pretendiam não poder subsistir sem o produto da venda dos escravos. Não é escandaloso, diziam eles, pagar as nossas dívidas em escravos, pois essa é a moeda corrente na região, como o ouro e a prata o são na Europa e o açúcar no Brasil; e os mercadores que vêm a Luanda, assim como os padres do Brasil, não aceitam outra. Além disso, os escravos que exportamos são aqueles de que não necessitamos para o nosso serviço, e limitamo-nos a proceder «como aquele que manda vender o trigo, ou outra coisa, de que não necessita para o seu próprio consumo, num lugar em que o valor desse produto é maior».

Se alguns traficantes de escravos falam contra os padres a este propósito, é por os padres estarem isentos de direitos aduaneiros pelos escravos, assim como por outras mercadorias que enviam quer para o Brasil, quer para Portugal.

Em conclusão, os padres de Angola propõem ao geral duas soluções para evitar o escândalo: ou vender os negros em Angola, em vez de o fazer no Brasil (e isso seria perder, pelo menos, metade dos lucros), ou mandá-los em pequenas quantidades, sucessivamente, de modo que o negócio passe despercebido.

De qualquer modo, dizem os autores deste documento, «não escusamos mandar aos padres do Brasil as peças que eles para seu serviço mandam pedir, e também outras para se pagar o que devemos aos colégios daquela Província» ⁽³⁵⁾.

Nas condições descritas nessa carta, é evidente que à intervenção do geral da Companhia não podia seguir-se qualquer efeito. O tráfico prosseguiu e, em 1609, o governador de Angola pedia ao rei que aumentasse o subsídio que concedia aos jesuítas, para que estes não fossem obrigados a recorrer aos «pumbos» (quer dizer, aos alquiladores negros que arranjavam escravos para os mercadores brancos). Para convencer o rei, o governador evoca o escândalo que isso geraria e que os inimigos da fé não deixariam de explorar.

Assim, tanto no interior como no exterior da Companhia, o tráfico dos negros provocava atitudes divergentes, ou mesmo opostas, o que não quer dizer posições teóricas diferentes ou contraditórias. Temos um bom exemplo dessa diferença numa curiosa troca de cartas entre dois padres jesuítas, residindo um na América espanhola e outro em Angola.

⁽³⁴⁾ Francisco Rodrigues, *op. cit.*, t. II, vol. II, p. 562.

⁽³⁵⁾ Extracto da carta colectiva de todos os jesuítas que se encontram em Luanda, Junho de 1593, in Francisco Rodrigues, *ibid.*, pp. 560-561.

No princípio do século XVII, em Cartagena de las Indias, o P.^o Alonso de Sandoval ficou muito impressionado com o espectáculo dos carregamentos de negros desembarcados no porto, num estado terrível. Começou a frequentar esses desgraçados, interrogou-os e descobriu que eles não tinham o menor conhecimento da doutrina cristã, embora fossem baptizados. Ignoravam, em absoluto, o sentido da cerimónia do baptismo, que lhes fora imposto, obrigatoriamente, antes da sua partida de África; muitos julgavam ser um rito que marcava a sua entrada na escravatura.

O P.^o Sandoval dedicou-se à cristianização dos negros entre 1607 e 1611. Depois de ter sido afastado desse ministério, começou a escrever um livro sobre os negros e a sua salvação espiritual. Em 1623, com quarenta e sete anos, depois de ter sido reitor do Colégio de Cartagena, caiu numa completa obscuridade até à sua morte, em 1652. Nunca foi promovido a professo dos quatro votos, apesar de duas propostas da congregação provincial, em 1627 e 1642. A sua missão junto dos negros foi continuada por S. Pedro Claver.

O livro de Sandoval estava pronto desde 1620, mas só foi publicado em 1627, em Sevilha, com o título *Naturaleza, Policia Sagrada y Profana, Costumbres y Ritos, Disciplina y Catecismo Evangelico de todos os Etiopes*. Uma 2.^a edição foi publicada dezasseis anos mais tarde, em Madrid, com o título latino *De instauranda Aethiopum salute* ⁽³⁶⁾.

O P.^o Sandoval esforçou-se por reunir o maior número de informações sobre as origens, as línguas, os costumes, as culturas e as religiões dos negros desembarcados em Cartagena de las Indias, assim como sobre o comércio de que eles eram objecto, os processos empregados para os capturar, as condições em que eram transportados e, finalmente, o modo como eram baptizados. Foi para obter essas informações que se dirigiu ao P.^o Luís Brandão, reitor do Colégio de Luanda. Este último respondeu-lhe numa carta de 21 de Agosto de 1611, que vamos resumir.

Pede desculpa, com bastante secura, por a falta de saúde e de tempo não lhe permitirem responder às perguntas do seu confrade sobre os costumes e as religiões dos angolanos, assim como sobre o pormenor das práticas e das leis que tornavam possível reduzir à escravatura os negros enviados para a América. Limita-se ao problema do comércio dos escravos na América.

Não devemos ser muito escrupulosos nessa matéria, diz Brandão, pois a Mesa da Consciência de Lisboa nunca encontrou nele nada de condenável; nem os bispos que foram a Cabo Verde, à Guiné e a Luanda, que, todos eles, eram homens doutos e virtuosos. «Nós próprios, que estamos aqui há quarenta anos e contamos entre nós padres mui doutos, nunca considerámos esse tráfico como ilícito. Também os padres da província do Brasil não o consideram tal, e sempre houve, nessa província, padres eminentes pelo seu saber. Portanto, nós próprios e os padres do Brasil compramos esses escravos sem qualquer escrúpulo. Se alguém pode ter escrúpulos são aqueles que, como nós, aqui residem e compram esses negros a outros negros [trata-se dos *pumbos*] e a pessoas que talvez os tenham roubado.

Mas os mercadores que os levam para fora não estão ao corrente dessas coisas; por isso os compram de consciência tranquila. Na América, qualquer escrúpulo está deslocado: como ensina Sanchez, podem comprar-se aos possuidores, de boa fé.

(36) Edição moderna, Bogotá, 1958, com introdução de Angel Val Tierra.

É certo que, se interrogarmos um negro, ele pretende sempre ter sido reduzido ao cativeiro por meios ilegítimos. Mas, com essa resposta, pretende obter a liberdade: por isso, nunca se deve fazer esse género de perguntas aos negros. Também é verdade que, entre os escravos que se vendem em Angola nas feiras, alguns há que não são legítimos, quer por terem sido arrastados à força, quer por seus amos lhes terem imposto penas injustas. Mas estes não são em grande número, e não é possível procurar esses poucos escravos ilegítimos entre os dez ou doze mil que todos os anos saem pelo porto de Luanda. E não parece que seja do serviço de Deus perder um tão grande número de almas por causa de alguns casos de escravatura ilegítima que nem sequer podemos identificar.»

Nesta longa carta, o reitor do Colégio de Luanda tenta isolar as dúvidas e escrúpulos de tão curioso confrade. Este último manda imprimir a carta no seu livro, sem comentários, mas fazendo que a ela se sigam exemplos de testemunhos que provam que se deve presumir que os escravos enviados de Angola foram adquiridos pelos mais odiosos meios e contra todo o direito. Deixava que os factos refutassem as afirmações de Brandão.

Então, por que razão reproduziria um texto que pretende contradizê-lo e que não acrescenta qualquer informação à descrição dos costumes e das religiões dos africanos? Podemos imaginar que os seus superiores jesuítas a isso o tenham obrigado para dar satisfação àqueles que pudessem ficar descontentes com as revelações e propostas de Sandoval: os mercadores, os colonos e os jesuítas do Brasil e de Angola. Mas, nesse caso, por que teriam esses superiores autorizado a publicação desse livro escandaloso?

Encontramo-nos, provavelmente, perante mais um exemplo da perplexidade e embaraço que esta questão da escravatura originava em muitos espíritos, fossem ou não jesuítas. Entre os casuístas e os teólogos, alguns, como Vitoria, aconselhavam a «fechar os olhos»; outros sentiam a necessidade de denunciar as violências e manhas que estavam na origem do tráfico, como Mercado e Sandoval; outros, ainda, com circunspecção, faziam o inventário dos prós e dos contras, com uma imparcialidade cujo resultado era não pôr o *status quo* em questão. É o caso de Molina.

Nesta diversidade de sentimentos, temos de ter em conta as situações. Consoante se encontrassem na Europa, na América espanhola, na América portuguesa ou em África, os pontos de vista mudavam e as opiniões dos membros de uma mesma ordem diferiam.

Mas dos dois lados do Atlântico, no Brasil e na África portuguesa, todos estavam de acordo: não se devia pôr o tráfico em causa.

E o P.^e Vieira, que conhecia muito bem os negros e se indignava com as crueldades de que eram vítimas, nunca fez perguntas sobre o comércio desses escravos; escravos que ele considerava indispensáveis não só à economia do açúcar mas também aos empreendimentos da Companhia. Tanto isto era verdade, que «o Brasil tem o corpo na América e a alma na África».

**ANTÓNIO VIEIRA,
MENASSEH BEN ISRAEL
E
O QUINTO IMPÉRIO**

**António Vieira,
Menasseh Ben Israel
e
o Quinto Império**

A 20 de Abril de 1646, o P.^e António Vieira chegava a La Hague. Vinha de Paris, via Calais, e detivera-se em Ruão para se encontrar com os judeus portugueses ⁽¹⁾.

O rei de Portugal pretendia resgatar o território brasileiro ocupado pela Companhia Ocidental; contava com os capitais e os créditos dos judeus portugueses exilados para levar essa operação a bom termo. Vieira era o homem de confiança do rei e deveria conduzir as negociações. Vieira ali ficou três meses, regressou a Lisboa e voltou a La Hague a 17 de Dezembro de 1647. Desta vez fez uma estada de quase dez meses na Holanda e partiu, de má vontade, por ordem formal do rei. A matéria das negociações mudara entre as duas viagens, mas os judeus portugueses continuavam associados na qualidade de fornecedores de créditos e capitais.

O interesse de Vieira pelos judeus e por aqueles a quem se chamava, em Portugal, «cristãos-novos» ou «gente da nação» é bem conhecido. Em 1643, o nosso jesuíta dirigira ao rei um relatório em que propunha, como solução para as dificuldades do reino, então em guerra com a Espanha, o recurso aos capitais dos cristãos-novos e dos judeus portugueses emigrados, que, dizia ele, detinham a maior parte das riquezas do mundo; para obter o seu auxílio era preciso protegê-los contra os excessos da Inquisição ⁽²⁾.

Alguns meses depois, num sermão, Vieira propunha a criação de duas companhias mercantis, uma para o Oriente, a outra para o Brasil, ambas financiadas por judeus ou seus descendentes, e, a este propósito, retomava o tema da reforma da Inquisição ⁽³⁾.

As viagens à Holanda e as conversações de Ruão são inspiradas por esta política. Conhecemos as cartas, muito amigáveis, trocadas entre Vieira e os «Senhores judeus» de Ruão. Pela de Vieira ficamos a saber que as duas partes conversaram sobre os malefícios da Inquisição e o regresso dos emigrados; Vieira compromete-se a defender a causa dos judeus junto do rei

⁽¹⁾ Para a biografia de Vieira, seguimos a obra clássica de Lúcio de Azevedo, *História de António Vieira*, 2 vols., Lisboa, 1931.

⁽²⁾ O relatório de 1643 foi publicado no 3.^o vol. de *Obras Inéditas*, ed. Seabra e Antunes, Porto, 1856-1857, e reproduzido in *Obras Escolhidas*, ed. Sá da Costa, 4.^o vol., Lisboa, s. d.

⁽³⁾ Sermão de S. Roque, in *Sermões*, ed. revista pelo P.^e Gonçalo Alves, 8.^o vol., Porto, Lello & Irmão, 1959.

de Portugal e confessa-se convencido de que o regresso seria possível dentro de curto prazo ⁽⁴⁾.

Essas negociações prosseguiram na Holanda e, depois de regressar a Lisboa, Vieira, fazendo-se porta-voz dos «homens da nação», apresentou, num segundo relatório, as condições dos expatriados para voltarem a Portugal: mudança dos processos inquisitoriais (os nomes das testemunhas de acusação deviam deixar de ser secretos); isenção dos bens dos mercadores da confiscação inquisitorial; abolição de qualquer discriminação entre «cristãos-novos» e «cristãos-velhos». Vieira chega ao ponto de pedir que a todos os mercadores (que nessa época eram confundidos com os cristãos-novos) fossem concedidos títulos de nobreza. A exposição destas condições é seguida de várias considerações tendentes a neutralizar os escrúpulos religiosos do rei e de uma crítica em regra do procedimento inquisitorial ⁽⁵⁾.

Durante a sua segunda estada em França, Vieira fez campanha pela criação da Companhia Geral do Comércio do Brasil, financiada por cristãos-novos, cujos bens seriam isentos da confiscação inquisitorial. Obteve o apoio do embaixador de Portugal, o marquês de Nisa — um fidalgo da mais alta estirpe — e de seus colaboradores, entre os quais Manuel Fernandes Vila Real, um cristão-novo que ia frequentemente a Ruão. A Companhia foi criada por decreto real de princípios de 1649, pouco depois do regresso de Vieira a Lisboa.

Estes acontecimentos são peripécias da longa e ardente campanha de Vieira pelos cristãos-novos e contra a Inquisição, que vai prosseguir durante trinta anos. A maior parte dos historiadores crê que as motivações de Vieira nesta questão são, antes do mais, de ordem patriótica e económica. A situação de Portugal, que acabava de recuperar a independência em 1640, era, de facto, muito grave. Vieira descreve-a no seu relatório de 1643: o cofre real vazio; o comércio do açúcar brasileiro a baixar de modo inquietante; o tráfico de escravos para o Brasil nas mãos dos holandeses, senhores de Angola; o Oriente quase em ruínas, o exército inexistente, etc. — e, em breve, a ofensiva geral dos espanhóis. Nestas circunstâncias, não surpreende que o padre jesuíta tenha pensado no dinheiro dos «homens de negócios», expressão que, em Portugal, era sinónimo de «homens da nação (judaica)» ou «cristãos-novos».

«Há certos acordos com o Céu...» De qualquer modo, as convicções religiosas de Vieira, tão ortodoxas como as de qualquer inquisidor, não estavam, ao que se crê, em causa.

Julgo que, depois da exposição que vou fazer, já não será possível continuar a sustentar esse ponto de vista tradicional.

O bandarrismo

Para entender a posição de Vieira em relação ao judaísmo, temos de voltar um pouco atrás. Durante o eclipse da independência nacional (1580-1640), desenvolveu-se um sentimento messiânico no povo português; dele

⁽⁴⁾ Ambas as cartas in *Cartas de Vieira*, ed. Lúcio de Azevedo, I, pp. 92-93.

⁽⁵⁾ O relatório de 1647 encontra-se também publicado nos volumes indicados na nota 2.

resultou uma vasta literatura, tanto erudita como popular, cujos temas principais são:

- a) Uma declaração de Cristo ao primeiro rei de Portugal, criando o reino e pondo sob a protecção divina o império que os descendentes de D. Afonso Henriques iriam estabelecer ⁽⁶⁾;
- b) As trovas de um poeta popular da primeira metade do século XVI, Gonçalo Anes Bandarra, anunciando a unificação política e religiosa de todo o mundo sob o ceptro de um misterioso rei «Encoberto».

É difícil exagerar a importância do texto do Bandarra. Ainda hoje o seu nome é invocado pelos camponeses de várias regiões de Portugal e do Brasil ⁽⁷⁾. António Conselheiro, o chefe do movimento revolucionário e messiânico de Canudos, no Nordeste brasileiro, em fins do século XIX, citava-o ⁽⁸⁾.

Segundo o testemunho de Vieira, as crianças aprendiam a ler em cópias das suas trovas, na região interior de Portugal, a Beira.

Depois da restauração da independência nacional em 1640, ele tornou-se um autor quase sagrado; a sua imagem foi colocada num altar da Sé de Lisboa, aquando da comemoração do primeiro aniversário da revolução. Nas apologias dos direitos do novo rei, dirigidas à opinião mundial e ao Papa, o texto do Bandarra era citado como se concedesse sanção divina aos argumentos de direito ⁽⁹⁾.

Proibido pela Inquisição portuguesa ⁽¹⁰⁾, o livro do poeta popular, conhecido até então através da tradição oral e dos manuscritos, foi impresso, finalmente, em 1644, mas no estrangeiro, em Nantes, devendo-se essa edição aos cuidados do marquês de Nisa ⁽¹¹⁾.

Esse livro interessa-nos muito particularmente, porque é, com o Antigo Testamento, o principal fundamento das especulações de Vieira sobre o futuro do mundo e, em particular, sobre as relações entre judeus e cristãos. Para Vieira, o Bandarra era um profeta, ao mesmo título que os do Antigo Testamento: ele dedica à demonstração desta afirmação várias páginas de raciocínio silogístico ⁽¹²⁾.

O Bandarra era um sapateiro estabelecido em Trancoso, pequena cidade nos planaltos da Beira, perto da fronteira espanhola. Trancoso tinha, então, uma considerável importância comercial e as suas feiras eram célebres.

⁽⁶⁾ É óbvio que esta declaração de Cristo era uma invenção eclesiástica. Sobre o messianismo português, v. Lúcio de Azevedo, *A Evolução do Sebastianismo*, 2.^a ed., Lisboa, 1947, e Raymond Cantel, *Prophétisme et Méssianisme dans l'oeuvre du Père Vieira*, Paris, 1960.

⁽⁷⁾ Em Agosto de 1971, o autor deste trabalho ouviu dois velhos, um em Seia e outro em Trancoso, pequenas cidades da Beira, que lhe falaram das profecias do Bandarra sobre assuntos da actualidade.

⁽⁸⁾ Segundo a narração de Euclides da Cunha in *Sertões*.

⁽⁹⁾ Sobre este ambiente bandarrista, v. as obras citadas de Cantel e Azevedo.

⁽¹⁰⁾ A proibição encontra-se no index de 1581 e diz respeito aos manuscritos.

⁽¹¹⁾ *Trovas do Bandarra, apuradas e impressas por ordem de hum grande senhor de Portugal e offerecidas aos verdadeiros Portuguezes devotos do Encoberto*, Nantes, Guillaume de Monnier, 1644.

⁽¹²⁾ Sobretudo em «Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo», publicado in *Cartas*, I, ed. cit.

Entre os seus habitantes havia numerosos cristãos-novos, como, aliás, um pouco por toda a província da Beira ⁽¹³⁾.

Por causa dessas trovas, o Bandarra foi detido e perseguido pela Inquisição em 1541. O seu processo permite-nos saber que mantinha relações com os cristãos-novos da sua cidade e de alhures. Por vezes ficava durante certo tempo em Lisboa e nessas ocasiões hospedava-se e comia em casa de cristãos-novos. No entanto, não seria, provavelmente, de origem judia, pois isso não é dito no processo, e, pelo contrário, os inquisidores infligiram-lhe uma pena leve, «atendendo à qualidade da pessoa, à sua maneira de viver e aos seus costumes».

Também ficamos a saber, pelo mesmo processo, que o livro do Bandarra já era conhecido dos cristãos-novos de Lisboa por volta de 1531 ⁽¹⁴⁾.

Trata-se de um texto muito confuso e, sem dúvida, deturpado pela tradição oral e manuscrita; mas é possível reconhecer nele alguns temas centrais ⁽¹⁵⁾.

Depois de algumas curiosas reflexões sobre o ofício de sapateiro, o livro contém uma lamentação sobre as desgraças do tempo presente. Numa terceira parte, o poeta anuncia o advento do Rei Encoberto, que, como um leão rugindo, destruirá o Turco, libertará a Terra Santa e presidirá à monarquia do mundo inteiramente convertido à fé de Cristo. Será o tempo da paz universal.

Neste *canevas*, o poeta de Trancoso insere um tema surpreendente, à primeira vista: o aparecimento das tribos perdidas de Israel. Ele sonha, feliz, que os mortos ressuscitam e que «aqueles que estavam escondidos por trás dos rios» saem da sua prisão e marcham em direcção a Jerusalém. Reconhecem-se as tribos de Dan, Ruben, Simeão, Naphtali, Zebulão e Gad, vindo esta última à frente. A multidão canta louvores em honra de Jerusalém, de Belém, do monte Sião, do rio Jordão. Toda essa gente monta a cavalo, nenhum homem anda a pé. Um venerável ancião destaca-se da multidão e dirige-se ao poeta:

Diz-me se és descendente de Agar ou um Cananeu? Ou serás, por acaso, um hebreu desses que procuramos?

O poeta responde, em termos cordiais, que não pertence a essa gente, e acrescenta:

Pelos sinais que vejo, vós vindes do povo perseguido que, ao que se diz, se reuniu nessas partes do Oriente. Muita gente deseja que os

⁽¹³⁾ Sobre os cristãos-novos de Trancoso, v. *Corpo Diplomático Português*, IV, p. 109; Cecil Rothe, *A History of the Marranos*, 1941, pp. 76, 91, 145; P. Caro Baroja, *Los Judios en España*, I, pp. 399-400.

⁽¹⁴⁾ As peças principais do processo foram publicadas por Teófilo Braga, *História de Camões*, I, pp. 411-416, e L. de Azevedo, *A Evolução do Sebastianismo*.

⁽¹⁵⁾ Sobre o problema do texto das *Trovas*, v. Sampaio Bruno, *O Encoberto*, Porto, 1904, pp. 171-180. Recentemente, Claude-Henri Frèches publicou uma cópia manuscrita do século XVIII, in *Arquivos do Centro Cultural Português*, I, Paris, 1969. Nessa cópia foram eliminadas as passagens mais marcadas pelo judaísmo.

povos se reúnam; outros também, mui prudentes, temem que nesse grupo venha o gigante Golias; mas, por outro lado, regozijam-se porque têm esperança de ver Enoch e Elias. ⁽¹⁶⁾

O ancião insiste com o poeta para que lhe diga se não é da casa de Abraão, a que ele próprio pertence, da tribo de Levi, sacerdote como Elias. O poeta desejaria responder-lhe e consultá-lo sobre a Lei. Mas acorda.

Numa outra passagem das *Trovas* se fala ainda da questão de Israel. Dois judeus chamados Ephraim e Dan estão à procura do Grande Pastor. Encontram um pastor de ovelhas, chamado Fernando, à porta do Grande Pastor, e pedem-lhe que os apresente a este último a troco de um presente de ouro e pedrarias. Fernando convida-os a entrar; no interior, encontram o Grande Pastor, que se presta a conquistar os portos do outro lado do mar, Marrocos, Tlemcem, Fez. Note-se que Ephraim é, segundo a tradição judaica, o nome colectivo das tribos desaparecidas.

Os judeus estão associados aos grandes acontecimentos que abalam o mundo quando da vinda do Encoberto:

Antes de acontecerem as cousas desta era de que falamos, veremos grandes cousas que nunca viram nem ouviram aqueles que viveram. O prisioneiro aparecerá dessa nova gente que chega, dessa tribo de Ruben, o primeiro filho de Jacob, com tudo o que existe.

Também nesta passagem se encontra uma alusão às tribos perdidas, sendo uma delas a de Ruben.

(¹⁶) É o seguinte o texto das *Trovas*:

Dize-me, tu és de Agar,
Ou como falas cananeu?
Ou és porventura Hebreu
Dos que nós vimos buscar?

Tudo o que me purgantai
(Respondi assim dormente)
Senhor, não sou dessa gente,
Nem conheço esses tais.

Mas, segundo os sinais,
Vós sois do povo cerrado
Que dizem estar ajuntado
Nessas partes Orientais.

Muitos estão desejando
Serem os povos juntados;
Outros muitos, avisados,
O estão arreceando.

Arreceiam vir no bando
Esse gigante Golias;
Mas por ver Enoch e Elias
Doutra parte estão folgando.

Trovas do Bandarra, Barcelona, 1809, p. 90.

Outras passagens das *Trovas* são menos claras e, por isso mesmo, deixam os seus leitores ainda mais sonhadores. O novo rei acorda, faz-se ouvir o seu grito. Já Levi lhe estende a mão contra os excessos de Siquem: a desonra de Dina será vingada, como foi prometido. Assim, o Encoberto é identificado com Simeão, que, com a ajuda de seu irmão Levi, massacrrou, com toda a sua tribo, Siquem, culpado de ter violado Dina, a irmã deles: o povo circunciso vinga-se de um povo gentio que o violentou.

Seja qual for a interpretação destas passagens, é evidente que a sua fonte se encontra nos livros proféticos do Antigo Testamento. O próprio Bandarra cita o Livro de Esdras (a propósito da ressurreição dos mortos e do regresso das tribos), Daniel (profecia das setenta semanas), Isaías, Ezequiel, Jeremias. As citações de Esdras, Daniel e Jeremias repetem-se.

As *Trovas* são um eco dos profetas do Retorno e do Reino. Isto bastaria para explicar a emoção que provocam nos meios de cristãos-novos. Sabemos, pelo seu depoimento, que, quando o sapateiro de Trancoso se dirigiu a Lisboa em 1531, muitos judeus convertidos (à força) o procuraram ou convidaram para conversarem sobre o sentido das coplas. Mas creio que o próprio texto das *Trovas* reflecte o movimento messiânico que, muito antes dessa época, se desenvolvia no seio da comunidade judia.

Por volta de 1525, uma misteriosa personagem com modos de príncipe apresentou-se na corte do rei de Portugal: chamava-se David Reubeni e era irmão de um rei pertencente à tribo de Ruben, cujo reino se encontrava algures, na Arábia, junto ao rio Sambation. David oferecia ao rei de Portugal a aliança de seu irmão contra os turcos. O rei recebeu esse príncipe no seu palácio, mas as conversações arrastaram-se durante meses e não tiveram seguimento. Este acontecimento provocou rumores entre os antigos judeus e mesmo entre os cristãos-velhos. Um alto funcionário da Justiça, Diogo Pires, converteu-se ao judaísmo e partiu para o estrangeiro, onde, sob o nome de Salomon Molco, profetizou o advento do Messias para 1540. Um pouco antes desse ano, o alfaiate Luís Dias proclamou-se Messias, em Setúbal, e reuniu alguns sectários; entre eles, um médico da casa real, chamado Francisco Mendes, que mandou circuncidar os filhos⁽¹⁷⁾.

Lembremos que a tribo de Ruben, de onde se dizia originário David Reubeni, é indicada nas *Trovas* como aquela que primeiro apareceria antes da vinda do Encoberto. O número 40 (que iria provocar inúmeros comentários) também se encontra nas *Trovas*. Entre o Bandarra e Luís Dias estabeleceu-se uma rivalidade, pretendendo cada um deles que o outro era um farsante; e Francisco Mendes, que acreditava no messias-alfaiate, escrevia, por outro lado, cartas respeitadas ao poeta-sapateiro, pedindo-lhe explicações sobre problemas bíblicos. Este movimento teve um desenlace provisório no auto-de-fé de 1542, em Lisboa: Luís Dias, relapso, foi executado com outros acusados, entre os quais um outro admirador do Bandarra, o médico mestre Gabriel. Entretanto, o Bandarra foi «reconciliado» com uma pena ligeira⁽¹⁸⁾.

(17) Sobre David Reubeni e Salomon Molco, utilizo *A Evolução do Sebastianismo e História dos Cristãos-Novos*, de L. de Azevedo, a *Histoire*, de Graetz (tradução francesa), *A History of the Marranos*, de Cecil Roth, e a *Jewish Encyclopedia*. Menasseh ben Israel dá a sua versão desta história no seu livro *Esperança d'Israel*. Sobre a relação entre Francisco Mendes e o Bandarra, v. os extractos da carta publicada por L. de Azevedo in *A Evolução do Sebastianismo*, ed. cit., pp. 10-12.

(18) V. extractos do seu processo inquisitorial in L. de Azevedo, *A Evolução do Sebastianismo*, ed. cit., pp. 124-129.

Os cristãos-novos, que nutriam pelo Bandarra um respeito digno de um rabi, estão na origem da prodigiosa difusão do seu livro. Segundo o depoimento do Bandarra, aquando do processo, um artesão de Trancoso, cristão-novo, pediu-lhe o manuscrito das trovas para mandar fazer uma cópia cuidada. Partiu, seguidamente, para Lisboa e Évora, onde mostrou a cópia a inúmeras pessoas. Desta maneira, explicou o Bandarra aos inquisidores, as cópias multiplicaram-se rapidamente por todo o Portugal. Um desses exemplares caiu nas mãos de um alto dignitário eclesiástico, em Évora, e deu origem ao processo.

No final do século XVI, muitos judeus conservavam, religiosamente, entre outros escritos proféticos, as *Trovas* do Bandarra, que, nessa época, já se transformara no profeta nacional de Portugal «no cativo» (19).

Apesar destas relações com o messianismo judeu, seria, provavelmente, falso dizer que o Bandarra é apenas um produto do judaísmo. Com excepção de alguns pormenores, o conteúdo das suas profecias poderia explicar-se também pelo messianismo joaquimita, que teve considerável importância em Portugal.

Parece-me que as *Trovas* são um produto tipicamente neocristão, testemunhando a ambiguidade e mesmo a indeterminação religiosa da população portuguesa de origem judaica que começou a misturar-se com os cristãos-velhos (20).

Por isso não admira que se encontrem, entre os comentadores e continuadores do Bandarra, cristãos considerados «velhos», como D. João de Castro — que põe em evidência, sobretudo, o lado joaquimita das *Trovas* (21) —, a par de descendentes de judeus, como Manuel Bocarro Francês, que mais tarde toma o nome de Jacob Rosales. Ambos cultivaram a forma «sebastianista» do bandarrismo, que identificava o Encoberto com o infeliz rei D. Sebastião, que se acreditava ter escapado da batalha de Alcácer-Quibir (1578), onde na realidade foi morto.

Em 1619, Bocarro-Rosales, no seu *Tratado dos Cometas*, previa o ressurgimento de Portugal para 1653; no entanto, o Encoberto não seria o próprio D. Sebastião, mas, por uma espécie de reencarnação, uma pessoa do seu sangue. Esta subentendida teoria da reencarnação é um elemento judeu que se acrescenta à corrente bandarrista.

Em 1624, apareceu o seu *Anacephaleosis da Monarquia Lusitana*, que as autoridades espanholas mandaram apreender como livro sedicioso contra o rei de Espanha. Com efeito, esta crónica rimada das glórias portuguesas, decalcada do modelo de *Os Lusíadas*, exaltava patrioticamente a monarquia portuguesa.

(19) Este facto é relatado por D. João de Castro, um fidalgo português que consagrou uma grande parte da sua vida a estudar o Bandarra, na única obra que conseguiu publicar: *Paraphrase e concordancia de algũas profecias de Bandarra, çapateiro de Trancoso*, 1603, reimpresso no Porto em 1901. V. extractos in L. de Azevedo, *A Evolução do Sebastianismo*.

(20) Eugénio Asensio notou a influência da corrente joaquimita no sebastianismo, na sua introdução à edição de *Desengano de Perdidos*, de Fr. Gaspar Leão, Coimbra, 1958. Sobre as especulações cristãs à volta das Dez Tribos, v. M. Bataillon, «Le Brésil dans une vision d'Isaïe selon le P. António Vieira», in *Bulletin des Études Portugaises*, t. 25, 1964, pp. 11-21.

(21) D. João de Castro utilizou muito as fontes joaquimitas, em particular a compilação de obras de discípulos e comentadores de Joachim de Fiore, publicada em Veneza em 1516, com o título *Abbas Joachim Magnus Propheta*. Um dos seus tratados manuscritos é dedicado a Joachim de Fiore.

A obra anuncia que vários reinos do mundo hão-de perecer, mas o império lusitano se alargará, submetendo os gentios, os pagãos e os otomanos; sobre toda a terra será visto um único rebanho e um único pastor, o sucessor de Pedro, e um só rei, o de Portugal.

Na quarta parte, o Encoberto era identificado com o duque de Bragança, D. Teodósio, pai de João IV. Bocarro Francês consegue salvar esta quarta parte e manda-a publicar em Roma, em 1624, no mesmo ano da sua partida de Portugal. Vinte anos depois (1644), reeditou-a em Hamburgo.

Isto prova que, no estrangeiro, ele continuou fiel ao bandarrismo. Em 1659, alguns anos antes da sua morte, dirigia ainda uma carta a um amigo português de alta condição, em que discutia o assunto do Encoberto português, no qual, aparentemente, continuava a acreditar ⁽²²⁾.

Vieira e a herança neocristã

Em numerosos textos que consagrou às profecias do Bandarra, Vieira evocou com insistência tudo o que dizia respeito ao povo judeu (em particular o regresso das tribos) e as suas ligações com os portugueses. O famoso relatório de 1643, já citado, é uma obra-prima de realismo político; no entanto, para convencer os que teriam escrúpulos de aceitar o auxílio financeiro judeu, utiliza este curioso argumento:

«Além de ser de fé que toda esta nação se há-de converter e conhecer a Cristo, as nossas profecias contam esta felicidade entre os prodigiosos efeitos do milagroso reinado de Vossa Majestade; porque dizem ao rei encoberto virão ajudar os filhos de Jacob e que por meio deste socorro tornarão ao conhecimento da verdade de Cristo, a quem reconhecerão e adorarão por Deus. ⁽²³⁾»

Aqui temos uma alusão ao livro do Bandarra, em que os judeus Dan e Ephraim oferecem os seus serviços ao Grande Pastor por intermédio do pastor Fernando. Segundo Vieira, o Bandarra anunciava uma aliança entre João IV (o rei Encoberto) e os judeus. Outros textos do nosso autor nos mostram que, para ele, essa aliança não era uma peripécia, mas um facto providencial.

A aproximação entre os dois povos era, em Portugal, um lugar-comum da literatura religiosa e política; os inimigos dos judeus e dos cristãos-novos exploravam esse tema contra os judeus. Israel fora, outrora, o povo de Deus, mas, por causa dos seus pecados, esse papel fora transferido para Portugal, que actualmente difundia a palavra de Deus do Japão até à América.

Segundo as palavras de Cristo ao primeiro rei de Portugal, o império português era o império de Deus ⁽²⁴⁾.

Vieira retomou esta aproximação, mas desenvolveu-a no sentido oposto ao dos inquisidores. Entre as páginas mais eloquentes da *História do Futuro* encontram-se as consagradas à grandeza de Israel, aos esplendores do seu

⁽²²⁾ A carta de Bocarro a Sousa Coutinho, antigo embaixador de Portugal em La Hague, foi publicada por Lúcio de Azevedo in *A Evolução do Sebastianismo*, com extractos do *Anacephaleosis*. Tomamos desta obra os elementos biográficos.

⁽²³⁾ *Obras Escolhidas*, vol. IV, Sá da Costa, Lisboa, s. d., p. 24.

⁽²⁴⁾ V. Sampaio Bruno, *O Encoberto*, Porto, 1904, p. 167, e R. Cantel, *Prophétisme et messianisme*, Paris, 1960, p. 66.

reino e da sua capital, Jerusalém, e, sobretudo, ao papel dos judeus na difusão da Fé. Deus multiplicou os filhos de Israel e, ao mesmo tempo, deu-lhes um território demasiado estreito, para que eles se espalhassem pelo mundo inteiro e levassem «a luz da Fé e a esperança em Cristo». Com este mesmo intuito, submeteu-os a cativeros, a exílios e a «transmigrações» e dotou-os de inclinação para o comércio. Levando aos outros povos as mercadorias da terra, os hebreus comunicavam-lhes o alimento do Céu. É também, nota Vieira, o que se passa com os portugueses: o rei de Portugal intitulou-se «rei do comércio» da Etiópia, Arábia, Pérsia e Índia, e com esta relação comercial introduziu nessas regiões a fé de Cristo. No plano de Deus, as armadas expedidas por Salomão para Ofir desempenhavam o mesmo papel das enviadas por D. Manuel à Índia.

Em resumo:

«Os judeus rodeavam mar e terra, isto é, peregrinavam e navegavam por todas as terras e mares do Mundo, e juntamente se prova que com estas suas peregrinações e navegações levavam pelo mesmo Mundo a Fé do verdadeiro Deus, e o davam a conhecer aos gentios... (25)»

Se substituirmos neste texto a palavra judeus pela palavra portugueses, teremos um resumo da teoria religiosa da expansão mundial dos portugueses. Mas nada nos lembra, neste longo capítulo de Vieira, que os últimos tenham substituído os primeiros. Também nada nos faz lembrar a oposição entre as duas religiões. Uns anunciavam a «esperança em Cristo»; os outros, o próprio Cristo. Esta diferença não é sublinhada, embora possamos ter a ilusão de que tanto uns como outros espalham a Fé.

Como distinguir, então, os portugueses dos judeus? E será que eles, realmente, se distinguem?

Ao ler Vieira, temos o direito de fazer esta pergunta. Para mostrar que o rei de Portugal será o imperador universal anunciado pelo Bandarra, Vieira lembra, na sua defesa perante a Inquisição, que os judeus expulsos da Espanha pelos Reis Católicos foram acolhidos em Portugal pelo rei D. Manuel e que disso resultou, por contágio e mestiçagem, terem os portugueses perdido não só a pureza do sangue, mas também a da Fé, e conquistaram má fama em todo o mundo, pois aqueles que falam português são reputados judeus. Vieira retoma, aqui, uma ideia que os inquisidores largamente difundiam para justificar a repressão do judaísmo; mas, mais uma vez, inverte o sentido do argumento.

Segundo Vieira, o que parece desgraça aos olhos dos homens é, na realidade, um intuito divino, pois Deus quis que judeus e cristãos fossem reunidos sob o mesmo ceptro e no mesmo território para começar a obra que terminará com a reunião de ambos os povos ou religiões num império universal e sob a mesma Fé (26).

O sentido deste texto é reforçado por um outro, ainda mais surpreendente. É um longo comentário da passagem do profeta Abdias, segundo o qual (na tradução de S. Jerónimo) os filhos de Israel, transmigrados no Bósforo (Sepharad), possuirão as cidades da terra austral (v. 20). S. Jerónimo, nota Vieira, traduziu mal Sepharad por Bósforo: Sepharad é, na realidade, o

(25) *História do Futuro*, II, pp. 108-109, in *Obras Escolhidas*, vol. ix, ed. Sá da Costa.

(26) *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*, introdução e notas de H. Cidade, 2 vols., Publicações da Universidade da Baía, Baía, 1957. Cf. vol. II, pp. 275-276.

nome hebraico da Espanha. Mas, para alguns comentadores, a transmigração para Espanha, de que fala o profeta, é a dos hebreus na época de Nabucodonosor; para outros, trata-se da chegada, a essa região, de Santiago, enviado por Cristo.

Qual das duas interpretações é a verdadeira: aquela que se refere aos judeus ou a que se refere aos cristãos?

Vieira encontra a síntese, ou, como se dizia na época, a «conciliação» de ambas. Com efeito, entre os judeus expatriados em Espanha, na época de Nabucodonosor, encontrava-se um profeta chamado Malaquias ou Samuel; seiscentos anos depois da sua morte, Santiago, chegado por sua vez à mesma região, ressuscitou-o e converteu-o. Com o nome de Pedro, esse judeu tornou-se bispo de Braga e foi o principal colaborador de Santiago na cristianização da Espanha.

«De sorte que», conclui Vieira, «ambas as transmigrações de Jerusalém concorrem para a fé de Portugal: a de Cristo, com o apóstolo Santiago, e a de Nabuco, com o apóstolo Malaquias, depois chamado vulgarmente S. Pedro de Rates...» ⁽²⁷⁾

Assim, portanto, a profecia bíblica aplicar-se-ia ao mesmo tempo a Portugal e a Israel. As «cidades da terra austral» são, evidentemente, as que os portugueses descobriram e conquistaram; mas, tendo sido designados no texto pela expressão «filhos de Jerusalém», os portugueses aparecem, profeticamente, não como os rivais ou mesmo como os sucessores dos judeus, mas como o seu prolongamento.

Pouco falta para que Vieira nos diga que os portugueses são os descendentes dos judeus transmigrados na época de Nabucodonosor e que, no fim de contas, não há senão um único povo providencial. No entanto, é óbvio que ele tenta evidenciar o que une Portugal e Israel e sugere a continuidade de um no outro na mesma missão.

Esta crença na unidade entre portugueses e judeus encontra-se na corrente bandarrista. Para alguns bandarristas o rei Encoberto teria origem, ao mesmo tempo, no sangue de David e da casa real portuguesa. Por esta razão, D. António, o infeliz pretendente à Coroa portuguesa em 1580, nascido de uma ligação entre um filho de João III e uma mulher judia chamada Violante, teria tido o apoio de muitos cristãos-novos. Também Vieira acreditou na mistura dos Braganças com a tribo de Judá ⁽²⁸⁾.

Em resumo, parece-nos que Vieira foi sensível ao lado neocristão do bandarrismo. Ficou impressionado com os elementos judeus que haviam penetrado no messianismo nacional português. Aliás, faz notar aos inquisidores que o messianismo português era tão legítimo quanto o messianismo judeu ⁽²⁹⁾.

Tanto quanto é do meu conhecimento, o único texto em que Vieira faz concessões ao anti-semitismo tradicional é um sermão pronunciado em Torres Vedras, durante a Quaresma de 1652. Nele expõe a doutrina da Igreja, muito conhecida, sobre o «povo deicida», comentando, segundo um modelo estabelecido, a passagem de João Evangelista: *Ego vado, et quaeritis me et in peccato vestro moriemini*. Mas o pregador aplica esse texto, não unicamente aos judeus, mas também aos cristãos em pecado.

⁽²⁷⁾ *História do Futuro*, I, ed. cit., pp. 244-248.

⁽²⁸⁾ V. Lúcio de Azevedo, *A Evolução do Sebastianismo*, e Vieira, *Cartas*, I, p. 380.

⁽²⁹⁾ *Defesa*, II, ed. cit., p. 151.

Além disso, uma passagem desse sermão sugere que, se os judeus esperam o Messias, o Messias, por seu lado, espera e esperará pelos judeus ⁽³⁰⁾.

Temos de recordar que, na época, Vieira, que caíra em desgraça, estava ameaçado de expulsão pelos seus confrades jesuítas, que se não podiam solidarizar com a posição extrema e perigosa que ele havia tomado contra a Inquisição. Tinham chegado ao Santo Ofício acusações graves contra ele. Seu amigo e «cúmplice» Manuel Fernandes Vila Real estava na prisão e deveria ser executado alguns dias mais tarde. Vieira tomou as suas precauções sem, no entanto, ir demasiado longe.

Mas falar de um preconceito favorável de Vieira em relação aos judeus é dizer pouco. Na realidade, o bandarrismo, de que Vieira se fez o exegeta e o arauto, testemunha uma espécie de mestiçagem cultural que Vieira, como veremos, assumiu plenamente.

Ele entendeu o carácter judaico-cristão dessa tradição nascida da fusão das duas principais «nações» que compunham a sociedade portuguesa. Foi levado a pôr em questão a oposição maniqueísta entre judeus e cristãos de que a Inquisição se alimentava e a interrogar-se sobre as relações entre as duas religiões, que têm tantas coisas em comum.

Já antes do seu relatório de 1643 evocara este problema num sermão pronunciado no primeiro dia do ano de 1642. O tema do sermão, que se consagra inteiramente às profecias messiânicas portuguesas, é uma passagem do evangelista S. Lucas sobre a circuncisão de Jesus.

Vieira faz a seguinte pergunta: por que razão Jesus quis submeter-se ao rito judeu da circuncisão, se vinha introduzir uma nova lei que o abolia?

Vieira dá duas respostas. Primeiramente, Cristo quis recompensar os serviços prestados pela antiga Lei. E, a este propósito, o pregador insinua comentários sibilinos como este: «Não é justo que a felicidade universal se torne na desgraça daqueles que bem serviram.» Estes últimos são, evidentemente, os judeus.

A outra resposta à mesma questão é a seguinte: para abolir a antiga Lei, Cristo quis agir com doçura, e fez coexistir ambas as Leis ao mesmo tempo. Por essa razão instituiu o sacramento da Eucaristia na mesma mesa do cordeiro da Páscoa judaica. Esta resposta implica um princípio muito importante e absolutamente inaceitável para os inquisidores: o da coexistência simultânea (embora provisória) das duas Leis ⁽³¹⁾.

Como vemos, já nessa época Vieira coloca, em termos teológicos, o problema da relação entre as duas religiões. Vamos ver como, quando chegou pela primeira vez à Holanda, quatro anos depois, ele estava decidido a discutir o problema com os rabinos portugueses de Amsterdão.

Menasseh ben Israel e os portugueses

Nascido na Madeira, educado em Lisboa, exilado desde a juventude, Menasseh ben Israel poderia descrever-se como um «judeu do desterro de Portugal» — para utilizar a comovente expressão que se encontra na página frontal da *Declaração das 613 encomendações*, publicada por seu irmão mais velho, Abraham Farrar, em 1627.

⁽³⁰⁾ «Sermão na 2.^a feira depois da Segunda Dominga da Quaresma», in *Sermões*, Lello & Irmão, Eds., Porto, 1959, t. III.

⁽³¹⁾ «Sermão dos Bons Anos», in *Sermões*, ed. cit., t. I.

Nunca perdeu o elo afectivo que o ligava à sua «pátria» portuguesa. Conservou, até ao fim da vida, o nome português — Manuel Dias Soeiro — ao lado do nome judeu. Mandou gravar, em português, o túmulo do filho Samuel, alguns meses antes da sua própria morte ⁽³²⁾. Para apresentar um outro judeu português, António Montesinos, aliás, Aaron Levy, escreve: «portugués de nación, judio de religion».

A expressão «da nação» era empregada, em Portugal, para designar as pessoas de origem judaica; mas, no estrangeiro, havia a tendência de a aplicar a esses imigrados para designar a sua origem portuguesa ⁽³³⁾.

Possuímos testemunhos que nos mostram Menasseh nos cais de Amsterdão, esperando os barcos que transportavam portugueses, para com eles conversar e tentar convertê-los, sem a preocupação de se informar se eram ou não de ascendência judia. Também mandava enviar os seus livros para a Espanha e o Brasil português ⁽³⁴⁾.

Como tantos outros membros da comunidade de Amsterdão, ele tinha os olhos no Brasil, e, quando os holandeses se apoderaram de Pernambuco e da Baía, preparou-se para se instalar nesse território, onde, sob o domínio holandês, ficaram muitos portugueses. A guerra empreendida no Brasil pelos holandeses inspirou-lhe a dedicatória da segunda parte de *El Conciliador* (1641) ao Conselho da Companhia das Índias Ocidentais, em que ele faz o panegírico das vitórias da Companhia «contra o rei Filipe»; mas a restauração do reino de Portugal tivera lugar em 1640, e Menasseh acrescenta que, agora que Portugal recuperou o seu legítimo rei, ele deseja a paz entre portugueses e holandeses, «a cual siendo yo lusitano con ánimo batávio, me sera gratíssima».

Refere-se ao novo rei de Portugal com uma satisfação patriótica:

«El benigno rey D. João IV, buuelto a su natural y hereditario regno injustamente hasta agora [*sic*] de otro poseído.»

Menasseh não era um desconhecido para os cristãos portugueses que residiam no estrangeiro. O marquês de Nisa, embaixador do rei de Portugal em Paris, mostrava grande interesse pelas suas obras. Mandara comprar, em Ruão, *De Resurrectione Mortuorum* (1636) e *De Terminis Vitae* (1639), duas obras sobre assuntos messiânicos e, em parte, cabalísticos. O intermediário do embaixador nessas compras foi Manuel Fernandes Vila Real, que, de acordo com o mesmo embaixador, escreveu uma carta a Menasseh, em 1648, consultando-o sobre a cronologia bíblica. Menasseh respondeu-lhe cortesmente, evocando, de passagem, as suas origens portuguesas ⁽³⁵⁾.

Outra obra do rabi português, o *Thesouro dos Dinim*, chegou à posse do embaixador marquês de Nisa através de um outro cristão exilado, Vicente

⁽³²⁾ Para a biografia de Menasseh ben Israel, utilizo a obra, muito completa, de Cecil Roth, *A Life of Menasseh ben Israel*, 1934.

⁽³³⁾ *Esperança de Israel*, reedição de 1881, Madrid, p. 41. Aquando da visita do príncipe d'Orange a Amsterdão, Menasseh dirigiu-lhe uma *Gratulação [...] em nome de sua Nação*. No fim do século XVII, o cemitério dos judeus em Bordéus chama-se, oficialmente, «da Nação portuguesa». V. Cecil Roth, *A History of the Marranos*, pp. 224 e 230.

⁽³⁴⁾ Segundo o depoimento de Duarte Guterres Estoque, in Roth, *Menasseh*. O próprio Estoque possuía um exemplar de *El Conciliador*.

⁽³⁵⁾ Roth, *op. cit.*, que indica as fontes. A carta de Menasseh confirma, indirectamente, que Vila Real não era um judaizante, como eu sustentara na minha obra *Inquisição e Cristãos Novos*, Porto, 1969.

Nogueira, estabelecido em Roma. Este último era o conselheiro do marquês de Nisa para a compra de livros, e propôs-lhe alguns títulos de Menasseh.

Menasseh e Nogueira mantinham relações contínuas para a troca de livros, e o primeiro ofereceu ao segundo um exemplar da sua edição da tradução castelhana da Bíblia, encadernada a madeira e couro vermelho ⁽³⁶⁾.

Vieira teve, pois, muitas ocasiões de ouvir falar do rabino português, na embaixada portuguesa em Paris. Talvez tenha tido até conhecimento de *El Conciliador* antes da sua chegada a Portugal, pois um caixote de exemplares da primeira parte desta obra fora mandado para o Brasil.

A conjuntura messiânica em Amsterdão

Vieira chegava à Holanda numa altura extraordinária. Alguns meses antes, em 1644, um mercador português, António Montesinos, que se tornara judeu sob o nome de Aaron Levy, chegara da América com uma perturbante novidade: descobrira nos planaltos da Colômbia uma das dez tribos perdidas: a de Reuben.

Ao abrigo das montanhas quase intransponíveis, esses judeus praticavam ritos moisaicos e recitavam orações em hebreu. O nosso português falara no local com os seus representantes e, de volta a Honda, onde negociava, encontrara Mohanes, feiticeiros índios, que estavam, secretamente, ao corrente da existência desse povo escondido e transmitiam entre si, por tradição, uma profecia que lhes dizia respeito: «O Deus destes filhos de Israel é o verdadeiro Deus; tudo o que está escrito nos seus papéis é verdade; no fim dos tempos, eles serão os senhores de todos os povos do mundo [...] sairão do lugar onde se encontram e dominarão toda a terra, como o faziam antes.»

Montesinos foi convidado a contar, perante a sinagoga, a sua grande nova, e a narração foi posta por escrito, devidamente autenticada. Tiraram-se cópias. Menasseh ben Israel, que havia muito se interessava pelo problema messiânico e pela Cabala, dedicou-se a tirar as conclusões do acontecimento e a fazê-lo conhecer no mundo inteiro.

Quando da segunda estada de Vieira em Amsterdão, Menasseh trabalhava na obra que havia de aparecer em 1650 com o título *Esperança de Israel*. É conhecida a importância do papel desempenhado por este livro na génese do movimento messiânico que culminará com a proclamação de Sabetai Zevi como Messias, em Esmirna, em 1666. Menasseh reproduz o depoimento de Montesinos, confronta-o com outras informações de viajantes e historiadores e com textos dos profetas, para concluir que os tempos messiânicos estão próximos. Lembra outros sinais, tais como os recentes martírios de Fr. Diogo de Assunção e de Isaac de Castro Tartas em Lisboa, o de Eli Nazareno em Lima e o de Tomás Turbiño no México.

As «revelações» de Montesinos confirmavam a profecia do Bandarra: o aparecimento das tribos perdidas começava pela de Ruben! Este facto deve ter impressionado muito Vieira, embora nunca a ele se refira. É, sem dúvida, uma surpreendente coincidência, que, aliás, pode ter uma explicação bem simples: como todos os portugueses da época, Montesinos devia conhecer as *Trovas* do Bandarra, e o nome da tribo de Ruben deve ter ficado na sua

⁽³⁶⁾ Carta de V. Nogueira ao marquês de Nisa, de 10 de Fevereiro de 1648, in *Cartas de Vicente Nogueira*, publicadas e anotadas por A.J. Lopes da Silva, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1929, p. 38.

lembrança. É um indício da penetração do bandarrismo judaico-português em Amsterdão, fenómeno a que não se prestou a atenção que talvez mereça.

Em Amsterdão, a paixão messiânica de Vieira deve ter sido satisfeita para além de todas as suas esperanças. Duas espécies de messianismos e de especulações escatológicas contribuíam para a vida espiritual da comunidade judaico-portuguesa. De um lado, os marranos e aqueles que tinham sido educados na religião católica eram tentados a encontrar a concordância entre a sua antiga crença e o judaísmo. Do outro, os cristãos reformados, empreendendo uma nova leitura da Bíblia, enfrentavam a difícil conciliação dos dois Testamentos. A Igreja Católica iludia esses problemas com os métodos por vezes expeditos da interpretação alegórica. Mas certos textos respeitantes ao reino de Deus sobre a terra, à santidade privilegiada do povo de Israel, ao regresso dos judeus à Terra Santa, etc., eram absolutamente formais. Como conciliá-los com a doutrina dos Evangelhos e de S. Paulo e com os ensinamentos tradicionais da Igreja?

Tal era, também, o problema de Vieira, como veremos.

Possuímos um documento que apreende essa efervescência espiritual judaico-cristã: a pequena compilação impressa em Amsterdão em 1665, ao cuidado de Paul Felgenhauer, com o título eloquente de *Bonum Nuntium Israeli*. É uma obra já tardia em relação à época da estada de Vieira na Holanda, mas temos de a considerar como o corolário de um processo iniciado muito antes, talvez na época da sensacional revelação de António Montesinos. Vieira, provavelmente, não teve conhecimento deste livro, mas participou da atmosfera espiritual de que ele dá testemunho.

O que surpreende, em primeiro lugar, nesse pequeno livro é ele ser produto de colaboração de judeus e cristãos. O editor é o cristão reformado Felgenhauer; mas o compilador de quase toda a matéria não é senão Menasseh, que, aliás, o cita na bibliografia das suas obras, publicada no final da sua *Piedra Gloriosa* (1655). Um outro judeu figura na compilação, o português Manuel Bocarro Francês ou Jacob Rosales, o judaico-cristão bandarrista de que falámos: a sua contribuição limita-se, de resto, a um poema latino em honra de Menasseh. Os outros colaboradores, em número de cinco, são todos cristãos não católicos, com uma excepção.

As origens imediatas deste livro são as discussões entre Menasseh e Paul Felgenhauer, que viera fazer-lhe uma visita a Amsterdão, para o consultar sobre a próxima vinda do Messias. Felgenhauer resumiu as suas ideias num escrito em latim que tem o título (traduzimos) de: *Boa nova em Israel, pela glória do Messias e regozijo de Israel*. Esse pequeno tratado está assinado por «Paulus, etc., servidor dos judeus e dos cristãos na graça do Messias».

Aos judeus, Felgenhauer diz que também os cristãos são filhos de Abraão, pois Deus deu a sua bênção a esse patriarca no tempo em que, não estando ainda circuncidado, ele era um gentio, e não um judeu. Os cristãos (ou gentios convertidos) têm, portanto, o mesmo Deus e o mesmo antepassado dos judeus. Mas o povo judeu é o primogénito de Deus, a boa oliveira em que foi enxertado o rebento novo do zambujeiro, como diz S. Paulo; por essa enxertia, os gentios puderam conhecer a Deus. Na hora actual, as duas árvores estão separadas, porque nenhuma delas reconheceu o verdadeiro Messias. Serão ambas iluminadas e unificadas pela revelação do Evangelho Eterno, trazido pelo Anjo do Apocalipse. Desvendado «pelo espírito do Messias», o Evangelho Eterno esclarecerá o verdadeiro sentido do Antigo e do Novo Testamento. A Serpente de que fala o mesmo Apocalipse cairá no

abismo e aí ficará acorrentada durante mil anos. Os judeus regressarão à Terra Santa, não haverá senão um único rebanho e um único pastor. Tudo o que existe será renovado e restabelecido na sua glória primeira; os homens verão abrir-se o acesso ao paraíso terrestre de onde Adão foi escorraçado. No fim desse período de mil anos, terá lugar o Juízo Final.

Segundo o nosso profeta, entramos na idade messiânica; o terceiro e último sinal do seu advento é a pregação do Evangelho Eterno, a que ele também chama «Evangelho do Reino» e «Evangelho Eterno de Deus e de Israel». Esta pregação, que está a decorrer, atingirá as dez tribos perdidas que se encontram «na terra austral», ainda desconhecida.

Quem é o Messias? Uma pessoa divina, «Christus-Messias-Adonai», que se senta à mão direita de Jeová e que recebeu deste último a realeza de Sião.

Se entendi bem o texto lírico, fogoso e confuso de Felgenhauer, o Messias, diferentemente de Abraão e de Jesus Cristo, revelar-se-á unicamente em espírito.

Menasseh ben Israel deu uma resposta prudente a estas especulações. Declara-se de acordo com o seu interlocutor num ponto: os sinais da aproximação do Messias, em particular o terceiro: a pregação do Reino no mundo inteiro.

Menasseh possui provas disso: as cartas e as mensagens que lhe chegam de diferentes países da Europa. Da Polónia viera visitá-lo, em 1636, Johann Mochinger, que desde então ficou a ser seu assíduo correspondente. Da Silésia escrevia-lhe Abraham Franckenberg (um discípulo de Bohmer). De França chegara-lhe um livro intitulado *Du Rappel des Juifs*. Menasseh não indica o nome do autor: trata-se da obra de Isaac La Peyrère, que aparecera em Paris, anónima e sem indicação de lugar, em 1643. Em Inglaterra, Menasseh tinha vários correspondentes, de que cito, a título de exemplo, Nathaniel Holmes e Henry Jesse.

No pequeno tratado de Felgenhauer, Menasseh fez acompanhar a sua resposta escrita de alguns fragmentos das cartas recebidas. O volume *Bonum Nuntium Israeli* é constituído pelo tratado de Felgenhauer, pela resposta de Menasseh, pelos extractos das cartas, pelo poema latino de Rosales e pela introdução do compilador. Nele encontramos reflexões cabalísticas, discussões sobre as tribos perdidas e, sobretudo, a repetida afirmação do próximo advento do Messias, que unirá cristãos e judeus.

A carta latina de Nathaniel Holmes e Henry Jesse (1649) dá-nos, de um modo coerente e preciso, as razões teológicas que, do lado cristão, tornam necessária a vinda do Messias, para que se cumpram as profecias. Se não acreditamos que o Cristo-Messias já desceu à terra, que morreu, ressuscitou e subiu ao Céu, e que voltará, «todo o sistema do Antigo Testamento se desmorona», pois tudo isso foi anunciado pelos profetas. Desta segunda vinda de Cristo depende não só a salvação dos judeus mas também a dos cristãos.

Os dois autores sublinham, por outro lado, que a salvação dos judeus não depende dos seus méritos, mas unicamente da Graça; esta observação, de espírito calvinista (e que, de resto, é tomada de S. Paulo), afasta, implicitamente, o fundamento teórico da condenação dos judeus pela Igreja: o assassinio de Cristo.

Em conclusão, os dois teólogos ingleses, de joelhos, põem-se ao serviço de toda a nação judaica (*universae vestrae nationi*), para que «nós, tornados vossos prosélitos, e vós, tornados nossos prosélitos, entremos, tanto uns como outros, segundo Isaías e Ezequiel, numa única Igreja».

Este profundo respeito pelos judeus, o povo primogénito, por quem a Fé entrara no mundo, a árvore sagrada em que se aplicou o enxerto que permitiu à árvore selvagem e pagã chegar à comunicação de Deus, a ideia de que sem a salvação dos judeus não poderia haver salvação para os cristãos, a tónica posta nas profecias que anunciam o regresso dos judeus à Terra Santa para inaugurar o Reino da Justiça, onde não haveria senão um só rebanho e um só pastor — tudo isso encontra talvez a sua expressão mais entusiástica em *Du Rappel des Juifs*, de Isaac La Peyrère.

É provável que Menasseh não conhecesse o *Prae-Adamitae*, em que La Peyrère pretende demonstrar a existência de homens sobre a terra antes da criação de Adão (o que lhe provocou dificuldades com os judeus, para já não falar dos protestantes e dos católicos); com efeito, o *Prae-Adamitae* e o *Bonum Nuntium Israeli* foram publicados no mesmo ano (1655), embora o primeiro desses trabalhos tivesse sido terminado doze anos antes, pelo menos.

Isaac La Peyrère, nascido em Bordéus, fora educado por seus pais, como ele próprio recorda, na religião calvinista. Mas o seu credo religioso é por demais flutuante. Em 1657, depois de uma rápida temporada nos calabouços da Inquisição espanhola, na Flandres, justamente por causa do seu livro sobre os pré-adamitas, La Peyrère abjurou o calvinismo e fez-se católico em Roma. O argumento com que ele justifica esta mudança de fé é extremamente curioso: é a Igreja Católica, diz ele, e não a de Calvino, que é a verdadeira herdeira da Sinagoga, pois foi nela que se conservaram os ritos simbólicos — os da água, do fogo, dos óleos e do sal — rejeitados por Calvino. Além disso, Isaías anunciou a transferência, para o papa de Roma, do supremo sacerdócio judeu ⁽³⁷⁾.

Mesmo antes da sua conversão, na época em que escrevia o *Du Rappel des Juifs*, La Peyrère não parecia ser um calvinista muito estrito. Com efeito, nesse livro ele pretende «lembrar e reunir no seio da Igreja todas as seitas cristãs que se separaram de uma tão santa união». Para tornar esta «união» mais fácil, propõe que se instituem templos sem imagens, unicamente consagrados a Deus, que possam ser frequentados, simultaneamente, por judeus que se converterão, ou «novos cristãos», e pelos não-católicos desejosos de voltar à Igreja, ou «novos católicos».

Neste género particular de templos, que não substituiriam os templos tradicionais, mas existiriam ao mesmo tempo que os outros, ensinar-se-iam, exclusivamente, os princípios gerais da fé cristã e ministrar-se-iam os sacramentos essenciais, Baptismo e Comunhão.

Por este meio, esses fiéis, de algum modo de segunda classe, seriam introduzidos «nos conhecimentos mais particulares e mais perfeitos do cristianismo, para que passassem como que de classe e para acreditarem, no final, em tudo o que a Igreja crê».

A Igreja de que fala La Peyrère não é, evidentemente, a Igreja calvinista, mas a Igreja «católica no sentido primitivo dessa expressão», a Igreja universal, compreendendo católicos romanos e dissidentes. A divisão actual de que sofre a cristandade deriva do facto de homens demasiado inclinados

⁽³⁷⁾ La Peyrère não é um afrancesamento do português *Pereira*, como *Pereire*, mas um nome provençal derivado de *Peyre* ou *Peire* (em francês, *Pierre*). A sua formação religiosa e as razões da sua conversão ao catolicismo são indicadas e explicadas por ele na sua *Lettre à Phylotime*, 1658.

ao raciocínio terem acrescentado inúmeros cânones e artigos à Fé essencial dos Apóstolos. Para reencontrar a unidade basta acreditar humildemente no Símbolo dos Apóstolos, na oração dominical, na Lei das Doze Tábuas, aceitando que cada cristão professe, além disso, opiniões particulares que não ponham em questão essa base comum a todos.

Em resumo, La Peyrère é um ecuménico. Mas, mesmo na época em que pertencia à «religião» (como diziam os Huguenotes), tinha tendência para ver na Igreja Romana o centro de convergência e acolhimento, o «seio» não apenas para as diversas confissões cristãs, mas também para os judeus.

Ao lermos *Du Rappel des Juifs*, somos surpreendidos pelos termos com que La Peyrère exprime não só o respeito e a admiração, mas também a sua solidariedade para com o povo judeu. Aí afirma, do modo mais formal possível, a sua crença na superioridade essencial de Israel em relação a todas as nações do mundo.

A sua teoria dos pré-adamitas ⁽³⁸⁾ desvenda-nos o fundamento teórico desta atitude. Ao explicar os versículos 12 a 14 do capítulo cinco da *Epístola de S. Paulo aos Romanos*, La Peyrère julga descobrir que Adão não foi o primeiro dos homens que viveram na terra, mas apenas o primeiro a receber a Lei de Deus. Por isso foi ele, também, o primeiro pecador: não há pecado onde não há Lei. Os gentios existiram antes de Adão, mas sem comunicação com Deus, como um povo de certo modo «natural»; eles são filhos da terra e tiveram de esperar por Cristo, nascido judeu, para conhecerem Deus e a Lei.

Tal é a doutrina do *Exercitatio*. O *Systema* desenvolve-a e torna-a, de certo modo, mais radical: Adão foi formado na argila pelas mãos do próprio Deus, ao passo que os gentios, como os animais e toda a natureza, foram criados pela Palavra. Por isso eles são chamados «justos» na Escritura, enquanto os gentios apenas merecem o nome de «homens». A comunicação entre os gentios e Deus fez-se pelo processo do enxerto de zambujeiro na oliveira de Deus, segundo a imagem de S. Paulo.

O *Du Rappel des Juifs* pressupõe a teoria dos pré-adamitas, mas não a enuncia. Não é obra especulativa, mas prática: como vimos, a sua finalidade é convencer judeus e cristãos e reunirem-se numa mesma Igreja. Para isso ele tenta convencer os cristãos a respeitarem os judeus como o povo de Deus.

Combate, nomeadamente, a teoria do povo «deicida»: se Deus — diz ele — puniu os judeus porque eles crucificaram Cristo, acredita-se que poupará os cristãos, que o crucificam todos os dias ao perseguir os mesmos judeus, que são os membros do seu corpo?

Pela mesma razão, La Peyrère interpreta, num sentido favorável aos judeus, as alegorias utilizadas pelo anti-semitismo tradicional da Igreja. Os judeus, segundo uma velha explicação, são representados por Esaú, a quem Deus preteriu, preferindo o irmão mais novo, Jacob, símbolo da Igreja. Mas

⁽³⁸⁾ Esta teoria foi apresentada em duas obras latinas reunidas num só volume, com numeração seguida, mas sem título comum: *Prae Adamitas sive Exercitatio super versibus duodecimo decimo tertio et decimo quarto capituli quinti Epistolae Divi Pauli ad Romanos [...]*; e *Systema theologicum ex prae Adamitarum hypothesis, pars prima*. Ambas trazem a data de 1655. Ao conjunto segue-se uma dedicatória patética: *Synagogus judaeorum universis quotquot sunt per totam terrarum orbis sparsae*. Neste último texto, La Peyrère afirma sentir pena por não pertencer à «nação santa».

esta preferência por Jacob, explica La Peyrère, é temporária: Esaú verá restituídos os seus direitos de primogénito. Deus não rejeitou o seu povo de uma vez para sempre.

Para além dos termos formais da aliança que garantiu, para toda a eternidade, a ligação entre Deus e Israel, temos a declaração de S. Paulo, segundo a qual o Salvador virá de Sião e todo Israel será salvo. Também é certo que os profetas anunciaram o regresso de Israel à Terra Santa e lhe prometeram o império do mundo. Os Apóstolos de Cristo acreditavam que ele era o redentor temporal de Israel. Portanto, não se pode ser um verdadeiro cristão sem acreditar na redenção dos judeus.

Mas, por outro lado, La Peyrère também pretende levar os judeus a unirem-se à Igreja. Do mesmo modo, não se pode ser um verdadeiro judeu se não se acreditar em Cristo, pois não há dúvida de que ele é o Messias anunciado pelos profetas, e sobretudo por Isaías: «Se os judeus crêem em Isaías, digamos, sem hesitar, que eles não estão afastados do cristianismo.» O Messias que eles esperam não é senão a imagem confusa de Cristo; os sacrifícios da Lei prefiguram o sacrifício da Cruz. Em resumo, a fé em Cristo existe, potencialmente «em potência de nascer», no coração dos judeus.

O que separa as duas religiões são as diferentes concepções que elas têm do Messias, mas não é difícil conciliá-las: basta admitir que esse mesmo Cristo, que veio *em carne* para os gentios, voltará *em espírito* para os judeus. Esta é a ideia fundamental de La Peyrère: esse regresso de Cristo em espírito, a que, segundo ele, se refere S. Paulo quando diz que o Salvador virá de Sião.

Que significa o regresso em espírito?

«Dizemos que o próprio Jesus Cristo comunicará em espírito com os judeus; dizemos que o seu Espírito dará testemunho de si ao Espírito deles.»

Mas esta redenção pelo espírito trará, ao mesmo tempo, o triunfo material do povo de Deus, que se restabelecerá no seu direito de primogenitura. De escravos dos gentios que eles hoje são, os judeus tornar-se-ão «os senhores de todos os gentios e de todos os povos do mundo». Deus suscitará um rei —o rei de França— que lhes entregará a Terra Santa. Jerusalém há-de tornar-se o coração do mundo, e o Templo será restaurado na montanha de Sião, «o pólo cêntrico de toda a terra», que estremecerá de alegria.

Os judeus, cujos corpos «são capazes de mais graça e de mais glória que os corpos dos gentios», serão as partes mais nobres desse corpo místico, aquelas que envolverão o seu coração. Assim se fará a prometida união dos dois rebanhos e será rompido o tabique que separa os dois apriscos; «nesse tempo, diz o Senhor, não haverá senão um só rebanho e um só pastor».

Cristo é a pedra, segundo S. Paulo e Isaías; os judeus que com ela chocarem relevá-la-ão e «hão-de colocá-la na cabeça do ângulo, para que seja a pedra mestra da cunha». E Deus (em espírito) estará no meio da sua Igreja, escreverá a lei dentro do coração da sua Igreja, «e a Igreja receberá a Deus e à sua lei no seu coração».

É para facilitar a união das igrejas que La Peyrère propõe «alguns expedientes razoáveis e possíveis para atrair a nós os judeus», sendo o principal, como vimos, a instituição de igrejas sem imagens, ministrando-se o essencial dos sacramentos e do culto. É um processo tático que nos faz pensar naquéloutro empregado na Índia, na China e alhures pelos jesuítas

que tentavam separar aquilo que poderia servir de ponto de encontro entre o catolicismo e as outras religiões.

A doutrina de La Peyrère, como a de Nathaniel Holmes e dos outros messianistas cristãos, é, na realidade, um regresso à Parusia dos primeiros apóstolos judaico-cristãos. A ideia de que Cristo é o redentor de Israel prometido pelos profetas encontra-se nos Evangelhos e no escritos dos Apóstolos, sem excluir S. Paulo, embora os textos deste último a esse respeito pareçam mais enigmáticos. Sabe-se que, com o tempo e a espera frustrada, a doutrina da Igreja se orientou para a identificação do Reino com o Paraíso celeste. Segundo esta nova interpretação, a segunda e última vinda de Cristo só teria lugar no fim dos tempos, para esmagar o Anti-Cristo e presidir ao Juízo Final; depois seria o Céu e já não a terra. Não haveria, portanto, Reino terrestre da Justiça, tal como o concebiam os primeiros cristãos e os judeus, ou seja, o regresso ao estado de inocência e felicidade em que se encontrava Adão no paraíso terrestre. Mas a Parusia está demasiado enraizada no texto sagrado para que possa desaparecer da problemática cristã.

Correntes como o joaquimismo perpetuaram esta crença; mas em troco de uma nova teologia da história. Em lugar de dois adventos de Cristo, foi necessário supor três: o que teve lugar; o do Fim dos Tempos e do Juízo Final, ensinado pela Igreja; e, entre ambos, um outro, pelo qual Deus introduziria na terra, por muito tempo, o Reino da Justiça.

Para Joachim de Fiore, a segunda e próxima vinda de Deus, depois da do Pai (Antigo Testamento) e da do Filho (Novo Testamento), seria a do Espírito Santo (Evangelho Eterno).

Mas a idade «espiritual» cumprir-se-á sobre a terra, e muito antes do fim do mundo. Durante essa era assitir-se-á a acontecimentos históricos tais como o regresso dos judeus à Igreja de Deus transformada. Este último tema foi muitas vezes desenvolvido pelos discípulos de Joachim, que também acreditaram no regresso dos judeus à Terra Santa, conduzidos por um rei cristão, e no aparecimento das tribos perdidas. Como vemos, ao remontarem à Parusia dos primeiros cristãos, os joaquimitas reencontravam temas que os aproximavam dos judeus.

Vimos já como as duas correntes convergiam nas «profecias» do sapateiro Bandarra.

As ideias messiânicas de La Peyrère têm, para nós, uma considerável importância; constituem a única contribuição, vinda de um país católico, para a concertação messiânica de que a compilação de Felgenhauer dá testemunho, a única, também, que tenta conservar o elo de ligação com o catolicismo ortodoxo.

Veremos que existe uma extraordinária coincidência entre as ideias de La Peyrère e as de Vieira, a ponto de sermos obrigados a admitir que o jesuíta português (que, ao longo das suas viagens, não se privava de adquirir livros proibidos) ⁽³⁹⁾ conheceu o *Du Rappel des Juifs*, se não mesmo o seu autor, durante as temporadas que passou em Paris. De qualquer modo, a leitura desta obra pode dar-nos uma ideia do contexto em que se desenrolaram os encontros de Vieira e Menasseh.

(39) Em 1653, Vieira, então no Brasil, escreveu a um confrade para que este fizesse desaparecer «um caixote de livros proibidos, trazidos do Norte, que se encontra na livraria do rei», *Cartas*, I, p. 315.

O simples facto de ter participado na edição do *Bonum Nuntium Israeli* mostra até que ponto Menasseh estava atento aos cristãos. Tivera, sem dúvida, uma formação cristã em Lisboa, e, ao ler as suas obras, verificamos que possuía considerável conhecimento dos autores cristãos, clássicos e modernos. Cita com frequência Alberto, o Grande, Duns Scott, S. Tomás de Aquino, Santo Agostinho, entre outros. Entre os modernos, conhece o jesuíta Luís de Molina e o tratado dos Conimbricenses, o célebre curso dos Jesuítas portugueses em Coimbra ⁽⁴⁰⁾.

E, o que é muito significativo, essas citações de autores cristãos não têm, em geral, um carácter polémico; por vezes até, em conjunto com citações de autores judeus, elas servem para justificar uma opinião partilhada por Menasseh. Assim acontece quando, contra os judeus que negam o livre arbítrio, Menasseh invoca um argumento estabelecido por «os nossos teólogos, e, além disso, por Justino, o Mártir, Orígenes, Crisóstomo, Jerónimo, Agostinho, Cirilo e Damasceno» ⁽⁴¹⁾.

A propósito das opiniões dos saduceus, que negam a ressurreição da carne, Menasseh expõe os argumentos contraditórios de Tomás e de Scott, para arbitrar em favor do segundo ⁽⁴²⁾.

Tudo se passa como se o rabino português fosse particularmente sensível ao que há de comum nas duas religiões que conhecera. As suas considerações sobre a exegese bíblica, na segunda parte do seu grande tratado *El Conciliador*, apoiam-se num texto de Santo Agostinho, que transcreve em latim e, em seguida, parafraseia nos seguintes termos:

«Deus quis que houvesse muitas obscuridades na Escritura para que delas resultassem muitas opiniões sem que nenhuma seja contrária à Fé [...] E, por causa dessa mesma fecundidade, os doutores admitem quatro sentidos no texto sagrado: o histórico literal e o místico, dividindo-se este último em tropológico, alegórico e anagógico, admitindo cada um deles opiniões infinitas e inúmeras.»

E, sem mais comentários, Menasseh passa do doutor cristão para o rabino David ben Gerson, de quem transcreve uma observação sobre o estilo bíblico ⁽⁴³⁾.

Por certo, Menasseh discute muitas vezes com autores cristãos; mas nunca manifesta acrimónia contra a religião cristã, que ele não confunde com a intolerância inquisitorial. Conseguiu ser um apóstolo do judaísmo sem ser um detractor do cristianismo, e é, sem dúvida, por causa disso que os cristãos e até os católicos o liam e procuravam as suas obras, como vimos. Além disso, pela sua imensa erudição, Menasseh era uma reconhecida autoridade em matéria de Escrituras.

⁽⁴⁰⁾ V. C. Roth, *A Life of Menasseh ben Israel*, p. 66, no que respeita aos clássicos e a Molina. Os *Conimbricenses* são citados in *De la Resurreccion de los Muertos*, 1636, p. 30.

⁽⁴¹⁾ *De la Fragilidad Humana*, 1642, pp. 113-114.

⁽⁴²⁾ *De la Resurreccion de los Muertos*, p. 119.

⁽⁴³⁾ *El Conciliador*, I, 1641, introdução.

O P.^e Vieira era infinitamente menos erudito que Menasseh; não sabia hebraico nem grego, e sem dúvida teria, também ele, muitas perguntas a fazer ao sábio de Amsterdão. Em contrapartida, possuía uma imaginação abstracta e um engenho prodigiosos, que seduziam todos os que dele se aproximavam. Era, além do mais, o maior orador do seu tempo.

Os únicos «documentos» que nos ficaram do encontro destas duas personalidades são os testemunhos do próprio Vieira ao longo do processo inquisitorial e rápidas alusões nas cartas. Sabemos, assim, que teve um encontro com Menasseh, numa estalagem de Amsterdão, na presença de um outro judeu, não identificado; que assistiu a um serviço religioso na sinagoga, onde o mesmo rabino pregara; que o rabino Saul Morteira, convidado por Vieira para uma discussão, a ela se esquivara; que, a acreditar em Vieira, este convertera ao catolicismo um jovem letrado, que fora religioso em Espanha (⁴⁴).

Não é muito. Mas lendo atentamente os textos de Vieira posteriores às suas viagens a Amsterdão, creio que podemos levantar um pouco do véu sobre os encontros com Menasseh e sobre a influência que este último teve sobre o seu interlocutor.

Os dois principais assuntos das conversações foram, e creio poder prová-lo:

- a) O regresso das tribos;
- b) O problema do Messias.

O regresso das tribos

O problema do regresso das tribos perdidas estava na ordem do dia, depois das revelações de Montesinos. Existia, sobre essa questão, uma tradição judaica e uma tradição cristã que coincidiam parcialmente. As fontes principais eram as mesmas. Em primeiro lugar, o *Livro dos Reis*, onde se conta como, no reinado de Oseu, o rei de Assur, Salmanazar, depois de se ter apoderado da capital da Samaria, deportou as dez tribos que estavam estabelecidas na região do rio Gozan, em Media.

Em seguida, o *Quarto Livro de Esdras*, que, referindo-se à narração do *Livro dos Reis*, acrescenta terem as tribos atravessado o rio Eufrates, cuja corrente, por ordem de Deus, parara para lhes permitir a passagem a pé; este milagre, segundo a mesma fonte, repetir-se-á no fim dos tempos, quando as tribos voltarem a passar o rio para se juntarem ao Messias triunfante.

Assinalemos que o *Quarto Livro de Esdras*, que teve considerável influência nas especulações messiânicas, não era considerado canónico, nem pelos judeus, nem, depois do Concílio de Trento, pelos cristãos; no entanto, a sua autoridade histórica é reconhecida tanto por Vieira como por Menasseh (⁴⁵).

(⁴⁴) *Defesa*, I, ed. cit., p. xxxviii, e II, pp. 147 e 331. *Defesa do Livro Intitulado Quinto Império* (não confundir com a outra *Defesa*, é anterior), ed. H. Cidade, in *Obras Escolhidas*, VI, p. 172. Nas *Cartas*, a alusão mais importante encontra-se na carta a Iquazafigo, vol. III, que, de resto, nada acrescenta. V., também, L. de Azevedo in *História de António Vieira*, I, pp. 139-141.

(⁴⁵) Vieira, *Defesa*, II, p. 144; *Cartas*, III, p. 381. Menasseh, *Esperança*, ed. de 1881, p. 24.

Outros textos proféticos completavam estas fontes principais. Do lado dos judeus, atribuíam-se uma grande importância às passagens de Isaías e de outros profetas que descreviam as maravilhas do regresso: o Nilo secará, o Eufrates há-de dividir-se em sete regatos quando se aproximarem os judeus, que, de todos os pontos da terra, convergirão para a Terra Santa.

Entenda-se que o contexto escatológico destes acontecimentos, geralmente admitidos, era diferente para cada uma das duas religiões. Segundo os judeus, o retorno marcaria o triunfo de Israel e o início da era messiânica sobre a terra; por isso Deus a rodearia de maravilhas. Segundo a Igreja, as tribos apenas voltariam para participar no fim do mundo, e não se trataria de um regresso triunfal. Mas a tradição joaquimita, que muito se inspirava no *Quarto Livro de Esdras*, insistia no milagre da paragem das águas e mostrava-se muito insegura quanto ao sentido escatológico do acontecimento; admitia, no entanto, que as tribos fariam parte do reino dos justos, da Igreja universal, que teria a sua capital em Jerusalém ⁽⁴⁶⁾.

Para além destes traços gerais do acontecimento, existe uma tradição, especificamente judia, respeitante ao rio atrás do qual as tribos estão escondidas. Esse rio chama-se Sabbath ou Sambation, nome que aparece pela primeira vez, ao que se crê, na pena do pseudo-Jonathan, uma centena de anos antes de Cristo. Depois dele, Joseph, o historiador judeu do primeiro século d. C., conta que o imperador Tito parara diante de um rio que corria torrencialmente durante um dia da semana e ficava seco durante seis dias; por esta razão, diz ele, se lhe chamava o Sabbatien (em português e em espanhol, «Sabático»). O Sabbath ou Sambation foi identificado com o Sabático. A lenda vai-se aperfeiçoando pouco a pouco.

Menasseh ben Israel ocupa-se dela e modifica-a: demonstrou que, dado o nome do rio, «Sabático», de que Sabbath seria, evidentemente, uma corruptela, era necessário corrigir o texto de Joseph: o que o historiador quisera dizer era que o rio corria durante os seis dias da semana e secava, ou seja, descansava no dia do Senhor. Por essa razão, sustenta Menasseh, uma parte das tribos encontra-se cercada: o respeito pelo dia do Senhor impede esses homens piedosos de aproveitarem a paragem da corrente.

Ora esta lenda, especificamente judia, do rio Sabático encontra-se em Vieira, na versão fantasista de Menasseh. Ele esboça-lhe os traços principais na defesa que preparou para a Inquisição, em 1655: o nome do rio e a sua explicação etimológica, a paragem da corrente aos sábados e a impossibilidade de as tribos atravessarem por causa do Sabbat. Para justificar o que diz, Vieira cita os nomes (mas não as passagens) de Plínio e Joseph, que, de resto, nada têm a ver com a lenda. Menasseh, que inventou grande parte dela, é a única fonte onde Vieira se poderia ter informado sobre este assunto ⁽⁴⁷⁾.

Por outro lado, para demonstrar que é perfeitamente verosímil que as tribos se encontrem escondidas sem que ninguém o saiba, Menasseh refere, como facto incontestado, que no tempo dos Reis Católicos fora descoberto, não longe de Salamanca, um povo que ali se encontrava escondido desde a conquista de Espanha pelos Mouros: os Batuecas. Trata-se de uma lenda então muito divulgada em Espanha, e Menasseh não revela as fontes. Ora,

⁽⁴⁶⁾ V. Abbas Joachim Magnus Propheta, Veneza, 1516, fl. 31, v.^o e r.^o

⁽⁴⁷⁾ Vieira, *Defesa*, II, p. 108.

esse mesmo argumento é retomado por Vieira para demonstrar que as tribos podem estar escondidas na América.

O texto de Vieira parece quase traduzido do de Menasseh e exprime a mesma ideia: se, durante oitocentos anos, um povo conseguiu ocultar-se, que há de estranho no facto de os israelitas se encontrarem escondidos na América ⁽⁴⁸⁾?

No entanto, Vieira não está inteiramente de acordo com Menasseh quanto à localização das tribos. Menasseh julga-as escondidas na América; Vieira, embora não rejeite essa hipótese, está mais inclinado a crer que grande parte do povo judeu disperso se encontraria na «terra austral», ainda desconhecida. Era também, como já vimos, a opinião de Paul Felgenhauer.

Acima de tudo, o jesuíta e o rabino estavam de acordo no essencial: o regresso das tribos seria um regresso triunfal, como anuncia Isaías. Menasseh bebe neste profeta pormenores tais como a secagem do Nilo e a divisão do Eufrates em sete regatos. Também Vieira toma Isaías como testemunho, e em particular as profecias respeitantes ao Nilo e ao Eufrates, para demonstrar, contra os seus críticos e censores, que Deus envolverá de maravilhas o regresso das tribos, para honra de Israel. Esses pormenores, que se acrescentam à paragem do rio por ordem de Deus, lenda joaquimita inspirada no *Quarto Livro de Esdras*, confirmam, segundo Vieira, a passagem do Bandarra que descreve a marcha do povo das tribos em direcção a Jerusalém: todos eles montam a cavalo, nenhum caminha a pé. Os adversários dos judeus admiraram-se, tanto mais que era proibido aos condenados da Inquisição montarem a cavalo, e é para lhes responder que Vieira cita, em latim, o texto de Isaías, que era também a principal fonte de Menasseh ⁽⁴⁹⁾.

O problema do Messias

À primeira vista, qualquer acordo entre judeus e cristãos, no que respeita ao problema do Messias, é impossível, porque, como o próprio Vieira resumia num sermão de 1651 em Torres Vedras, de que já falámos, o Messias dos cristãos já é do passado, enquanto os judeus procuram o seu no futuro.

No entanto, o problema foi discutido entre ele e Menasseh e encarou-se uma possibilidade de acordo, pelo menos da parte de Vieira.

Eis o que ele escreve numa exposição dirigida aos inquisidores, quando do seu processo:

«É necessário supor, primeiro [diz ele aos inquisidores] qual seja a fé e qual a esperança dos judeus de nosso tempo. Falo daqueles com que disputei, que são alguns judeus de Holanda (poderá haver outros que tenham diferente seita). Estes judeus, pois, que digo, crêem somente na unidade de Deus, o qual confessam que é um, e negam que seja trino. Donde consequentemente dizem que Deus não tem filho, com que negam o mistério da Encarnação, Eucaristia e os mais que naquele princípio [da Trindade] se fundam. Negam assi mesmo o pecado original, e o cativoiro do pecado e redenção dele, e a visão

⁽⁴⁸⁾ *Esperança*, p. 75, e *Defesa*, II, p. 115.

⁽⁴⁹⁾ *Defesa*, II, pp. 131 e 142; *Cartas*, I, pp. 515 e 516.

beatífica; porque é dogma seu que Deus não pode ser visto, e que só se vê a sua glória no Céu, mas não a sua essência. Destes erros se seguem e com eles se envolvem todos os que têm acerca do Messias; porque crêem que não é filho de Deus, nem veio ao mundo para redenção universal do Género humano, nem para o libertar do cativeiro do pecado, nem para abrir as portas do Céu, com que os homens possam ver a Deus, nem para serem justificados por meio do seu sangue, etc., senão que é ou há-de ser um homem como os outros homens, descendente do tribo de Judá, e que a sua redenção (particular e não universal) consiste em os haver de livrar do cativeiro, desterro e dispersão em que vivem, e restituí-los à sua Pátria, aonde vivam dali por diante em grande felicidade. Daqui se segue e se vê, que o Messias em que crêem os judeus é mui diverso do Messias em que cremos os cristãos. ⁽⁵⁰⁾»

Assim, no mesmo nome de Messias se escondem duas coisas completamente diferentes. A afirmação cristã, segundo a qual o Messias já veio à terra, não exclui a afirmação judia, segundo a qual o Messias ainda há-de vir.

Os inquisidores ficaram muito embaraçados com esta argumentação de Vieira, para a qual não estavam de modo algum preparados: e tentaram desembaraçar-se invocando um argumento... «judeu». Perguntaram ao acusado se ignorava que, segundo uma crença universalmente aceite pelos judeus, desde que se admita a redenção espiritual pelo Messias-Cristo, já não se pode continuar a esperar um outro Messias, nem um redentor temporal. A resposta de Vieira a esta questão merece uma leitura atenta:

«Disse que o que ele [acusado] sabe acerca da pergunta é que os judeus de nenhum modo admitem a suposição ou condição da pergunta: porquanto absolutamente negam o pecado original, *ac per consequens* a dita redenção espiritual por Cristo. E que, ainda pondo-se a dita condição e dado caso que a concedessem, respondem, que dela se não segue eficazmente que não possam esperar outro Messias e redentor, porque o redentor em que os cristãos cremos é redentor espiritual, e de todo o género humano, e do cativeiro do pecado, para levar os homens ao Céu; e o redentor e Messias que os judeus esperam é redentor temporal de uma só nação, e de cativeiro também temporal, e para os restituir à sua Pátria terrena.»

A frase sublinhada surpreendeu muito os inquisidores, que perguntaram ao acusado onde havia lido tal coisa. Vieira respondeu:

«Que ele, declarante, não leu em livro algum o conteúdo da pergunta e da resposta que acima tem dado; nem o ouviu a outras pessoas mais que a um Judeu público circuncidado, chamado Menasseh ben Israel, Português, natural de Lisboa, segundo dizia, morador na cidade de Amsterdão, nos Estados da Holanda, haverá 18 ou 19 anos, o qual ali ensinava publicamente o judaísmo debaixo do nome de Teologia. E argumentando com o mesmo, ele, declarante, em uma

⁽⁵⁰⁾ *Defesa*, II, pp. 147-148.

Estalagem, em presença de outro Judeu, que não conheceu, e provando-lhe a redenção espiritual de Cristo e o pecado original, lhe respondeu a ele, declarante, o dito Judeu, o mesmo que acima tem referido, que é também só a razão que tem para o saber. ⁽⁵¹⁾»

Estas passagens do interrogatório de Vieira dão-nos, provavelmente, a chave das suas discussões com Menasseh ben Israel. Vieira pretende ter demonstrado a Menasseh o pecado original e a redenção por Cristo. É de duvidar que Menasseh se tenha deixado convencer por esta «demonstração».

Em 1642, Menasseh publicara um pequeno tratado, *De la fragilidad humana y de la inclinacion del hombre al pecado*, no qual sustentava que, pelo pecado de Adão, os homens se tornaram ignorantes e inclinados ao pecado, mas que não tinham perdido o livre arbítrio e continuavam capazes de, com grande esforço, se tornarem virtuosos. (Esse tratado, no entanto, é anterior aos encontros de Menasseh e Vieira.) Em contrapartida, é muito provável que Vieira lhe tenha feito a seguinte pergunta: «Supondo que admitis o pecado original e, portanto, a redenção por Cristo: isso seria razão para deixardes de esperar o vosso Messias?»; e que Menasseh lhe tenha respondido: «Nós não admitimos essa suposição; mas, se a admitíssemos, não seríamos impedidos de esperar o nosso Messias, que nos libertará do cativo e nos conduzirá à Terra Santa.»

Veremos as consequências práticas que Vieira retirou dessa resposta.

Mas as discussões sobre o Messias não ficaram por aqui. Os principais textos das especulações escatológicas — pondo de parte o Apocalipse — são, tanto para os judeus quanto para os cristãos, as narrações de Daniel respeitantes ao sonho de Nabucodonosor e a visão dos quatro animais. Menasseh, assim como Vieira, comentaram longamente esses textos; o primeiro, num tratado publicado em 1655 com o título de *Piedra gloriosa o de la estatua de Nebuchadnesar*; o outro, em vários escritos messiânicos redigidos ou pensados a partir de 1649, nomeadamente a *História do Futuro* e a tese de defesa perante a Inquisição. Lendo os comentários de um e doutro, surpreende-nos a sua flagrante coincidência.

A estátua de Nabucodonosor, composta de quatro metais e de barro, foi pulverizada por uma pedra que saltou espontaneamente. Essa pedra cresceu até encher a terra inteira. Daniel explicou a Nabucodonosor que os quatro metais, correspondendo às quatro partes do corpo, eram os quatro impérios que se iam suceder; que a pedra era o reino de Deus, que ia quebrar todos os outros e substituí-los para todo o sempre. No momento em que ela partiu a estátua, antes de crescer, a pedra era o Messias.

Esta interpretação de Daniel era, bem entendido, aceite pela Igreja, assim como pela Sinagoga. Mas desde o momento em que a Igreja deixou de acreditar na Parusia, a pedra que cresceu tornou-se o reino espiritual de Cristo, que se realizará no Céu. Encontramo-nos ainda sob o quarto império, o de Roma, mas o quinto está a desenvolver-se: é a própria Igreja, cuja realização será inteiramente espiritual. Para outros cristãos, a pedra-projectil é o Anti-Cristo, que marcará o fim do mundo e o início do reino celeste.

De um modo ou de outro (se exceptuarmos os joaquimitas), o Quinto Império, o reino de Deus, não é deste mundo. Menasseh polemiza contra

⁽⁵¹⁾ *Defesa*, II, pp. 330.

esta interpretação, opondo-lhe a interpretação judia: a pedra-projectil é o Messias que há-de vir e quebrar o que resta do império romano, e que cobrirá toda a terra, unificando-a numa única crença e num só reino, o dos justos. O Quinto Império será, pois, um império terrestre, o de Israel.

Por outro lado, Daniel viu quatro animais terríveis que saíam do mar em tempestade: o quarto e mais aterrador tinha dez cornos; entre estes nasceu um pequeno chifre que devorou uma parte dos outros. O Ancião dos Dias mostrou-se no seu esplendor e sentou-se, para o julgamento, diante do rio de fogo. A Besta dos cornos foi condenada à morte e lançada às chamas; as outras perderam o poder. Então, o Filho do Homem avançou em direcção ao Ancião dos Dias, que lhe entregou o império eterno de todas as outras nações. Os quatro animais, explica Daniel, são os quatro impérios; o quarto dominará a terra inteira e do seu seio nascerá um rei terrível que perseguirá o povo dos santos. Mas o julgamento será feito e o povo dos santos receberá o império de todos os reinos sob os céus (*subter omne caelo*).

Para a Igreja, o pequeno chifre era o Anti-Cristo; o julgamento, presidido pelo Ancião dos Dias, o Juízo Final; o Filho do Homem, Cristo, e o reino dos Santos, o do Céu. Encontramo-nos, actualmente, sob o quarto império, o dos Romanos; a próxima mudança histórica será o advento do Anti-Cristo. Depois do que será o fim do mundo, precedido do Juízo Final.

Menasseh não admite o Juízo Final e universal. Esse julgamento a que procede o Ancião é um julgamento «particular», o dos quatro impérios que precederão o quinto e definitivo. O pequeno chifre não é o Anti-Cristo, mas o império maometano, que é a parte oriental do império romano. O texto «sob todos os céus» (*subter omne caelo*) mostra bem que o Quinto Império, o de Israel, o reino dos Justos, terá lugar na terra.

A diferença entre as duas interpretações está, essencialmente, na natureza do Quinto Império. Para a Igreja, trata-se de um reino celeste que começará depois do fim do mundo; para os judeus tradicionais, trata-se de um verdadeiro reino temporal.

Ora, verificamos que esta última interpretação é também a de Vieira. Também para ele, a pedra que se tornou montanha é o reino dos santos sobre a terra: e para esta interpretação apoia-se, como Menasseh, no texto *subter omne caelo*. Também para ele, o julgamento presidido pelo Ancião não é o Juízo Final da humanidade, mas um julgamento «particular», o dos impérios existentes. Também para ele, o pequeno chifre não é o Anti-Cristo, mas o império muçulmano, parte oriental do império romano. Todos — cristãos, heréticos e judeus —, observa Vieira, estão de acordo neste ponto: a pedra-montanha é a profecia do reino do Messias. «O único erro dos rabinos é não acreditarem que o Messias é Cristo. ⁽⁵²⁾»

Mas, para Vieira, esse reino do Messias-Cristo, o Quinto Império, será um império temporal. Este o ponto fundamental que ele sustentará, sem nunca abdicar, na *História do Futuro* e na defesa perante a Inquisição.

Vieira e Menasseh chegaram, portanto, a um acordo sobre a natureza do reino do Messias. Mas, dado que esse reino ainda não existe neste mundo, Vieira era obrigado a admitir uma segunda vinda do Messias-Cristo para estabelecer o Quinto Império temporal. Tal é a tese joaquimita; tal era também a profecia do Bandarra, segundo Vieira.

⁽⁵²⁾ *Hist. Fut.*, II, p. 40. A citação e comentário do «*subter omne caelo*» encontra-se em Menasseh, na p. 255 da *Piedra*, e em Vieira, na p. 50 da *Hist. Fut.*, II, e na p. 259 de *Defesa*, I. O problema da interpretação de Daniel é discutido por Vieira, sobretudo in *Hist. Fut.*, II, pp. 7-54, e *Defesa*, I, pp. 235-252.

Consequências dos encontros

Logo que chegou a Lisboa, depois da segunda viagem à Holanda (Outono de 1648), Vieira consagrou-se aos negócios da Inquisição e obteve o seu maior sucesso: a criação da Companhia Geral do Comércio do Brasil. No início de 1649 escrevia as primeiras linhas da sua obra: *História do Futuro, Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo*.

Quase ao mesmo tempo, Menasseh ben Israel terminava o seu tratado *Esperança de Israel*. A coincidência das duas expressões — *Esperanças de Portugal* e *Esperança de Israel* — não é, com certeza, fortuita ⁽⁵³⁾.

Por causa de negociações políticas e diplomáticas urgentes, Vieira teve de interromper o seu manuscrito; em 1652 estava a dirigir as missões dos jesuítas na Amazónia, o que o absorveu durante dez anos. Mas não esqueceu as suas especulações sobre o Encoberto, apesar da morte de D. João IV, em 1656. No ano seguinte, Vieira redigia, em forma de carta, um tratado que tem o título de *Esperanças de Portugal. Quinto Império do Mundo. Primeira e Segunda Vidas de El-Rei D. João IV escritas por Gonçalves Bandarra*.

Voltamos a encontrar o título *Esperanças de Portugal* nesse escrito, que consagra muitas páginas às passagens do Bandarra respeitantes ao regresso das tribos. Esse pequeno tratado foi denunciado à Inquisição e deu origem ao processo de Vieira, em 1665. Nessa altura, ele retomara a escrita de *História do Futuro*. Esperava grandes acontecimentos para 1666, que também é, recordemo-lo, o ano messiânico de Sabetai Zevi. Mas foi detido pela Inquisição, e a *História do Futuro* ficou incompleta. No calabouço, Vieira dedica-se à redacção de uma defesa que, na realidade, é um tratado messiânico, onde retoma e desenvolve as suas teses.

Graças ao apoio dos seus confrades jesuítas, conseguiu ilibar-se, cumprindo apenas uma pena leve, exilou-se em Roma, retomou os seus ataques à Inquisição, obteve do Papa uma carta que o isentava da jurisdição inquisitorial, voltou a Portugal e estabeleceu-se definitivamente no Brasil a partir de 1681. Aí empreendeu uma nova tentativa escatológica, um tratado em latim com o título *Clavis Prophetarum. De regno Christi consummato*. Mas morreu em 1697, sem o haver terminado.

Já salientámos, nessas diferentes obras, algumas passagens que julgamos inspiradas nos encontros de Vieira com Menasseh, e iremos resumir o sistema escatológico por meio do qual Vieira tentava ultrapassar, ao nível teológico, a oposição entre cristianismo e judaísmo. Mas também, ao que parece, os contactos de Vieira com os judeus de Amsterdão estão na origem de um projecto prático de solução da questão dos judeus em Portugal.

Na sua defesa perante a Inquisição, Vieira declarou que propusera «uma concordata» pela qual os católicos portugueses reconheceriam que os judeus hão-de regressar à Terra Santa conduzidos por um Salvador; a troco do que os judeus reconheceriam o Cristo como o verdadeiro Messias, com todas as consequências daí decorrentes.

Para os cristãos, esta «concordata» é tanto mais aceitável quanto eles próprios são obrigados a crer na palavra de Deus que, pelos seus profetas, prometeu formalmente ao povo judeu conduzi-lo à Terra Santa. Para os judeus, essa mesma «concordata» tem grande interesse, porque, explica

⁽⁵³⁾ Por que razão *Esperanças de Portugal*, no plural, e não *Esperança*, como na obra de Menasseh? Talvez porque, para Vieira, a esperança de Portugal fosse a de dois povos.

Vieira ao inquisidores, o seu verdadeiro ídolo é a pátria, e estão mais decididos a morrer do que a renunciar à esperança de a alcançarem.

A este propósito, Vieira faz algumas observações típicas da tática missionária dos jesuítas: lembra que o costume da Igreja é aceitar as crenças e usos dos povos que quer atrair para o seu seio, desde que não sejam incompatíveis com o essencial da Fé cristã; cita o exemplo da atitude dos jesuítas para com os brâmanes e os índios polígamos, e o de S. Paulo, que ordenara a Timóteo que se circuncidasse com os judeus, ao mesmo tempo que abolia a circuncisão dos gentios.

Não sabemos em que altura foi proposto este projecto de «concordata»; Vieira informa os inquisidores de que ele fora tentado, com a colaboração do P.^e Soares ⁽⁵⁴⁾, num judaizante condenado num auto-de-fé em Coimbra. Mas é evidente que o seu fundamento teórico é a distinção entre o Messias espiritual do género humano e o Messias temporal do povo de Israel, que Vieira pretende ter discutido com Menasseh.

O que, evidentemente, não quer dizer que este último tivesse alguma coisa a ver com a concepção da concordata. No entanto, dadas as origens marranas e portuguesas de Menasseh e a grande abertura em relação ao cristianismo que as suas obras testemunham, não é provável que ficasse insensível à eloquência e ao extraordinário poder de sedução do seu compatriota, amigo dos cristãos-novos e inimigo da Inquisição.

Pergunto-me se a reminiscência de Vieira não terá pesado de algum modo nesse livro judaico-cristão que é o *Bonum Nuntium Israeli*, no qual, sem renunciar a nada da sua religião judaica, Menasseh parece esperar um Messias *que também é o de alguns cristãos*. No seu último livro, *Piedra Gloriosa*, sobre um assunto que ele teria, provavelmente, discutido com Vieira, Menasseh sustenta que muitos cristãos serão salvos com os judeus no Quinto Império do mundo, pois eles tinham pelo seu lado a meditação da Escritura, embora interpretada à sua maneira; e porque muitos deles viviam com justiça, equidade e temperança, e não perseguiram os judeus.

Menasseh prevê a objecção a estas afirmações e responde-lhe antecipadamente:

«Alguém poderá dizer: então, todas as nações gozarão das mesmas prerrogativas de Israel? Eu não disse tanto; mas digo que aqueles que o merecem e aqueles que lhes fizeram o bem gozarão muitas das felicidades com Israel. ⁽⁵⁵⁾»

Um autor português do início do século XVIII, que ainda não estudámos em pormenor mas nos parece ser um profundo conhecedor de Vieira, pretende que este último convenceu Menasseh de que Jesus era o Messias anunciado pelos profetas; e que Vieira, por seu lado, aceitou que o mesmo Jesus voltaria para a realização do seu reino messiânico sobre a terra ⁽⁵⁶⁾.

A fonte longínqua desta informação é, provavelmente, o próprio Vieira; temos, portanto, de a acolher com todas as reservas no que respeita a Menasseh, embora este tenha deixado que se imprimisse, no *Bonum Nuntium Israeli*, a carta de Holmes e Jesse onde o segundo advento de Cristo é afirmado e «demonstrado». Mas no que respeita a Vieira, a informação da *Crisis* é exacta.

⁽⁵⁴⁾ *Defesa*, II, pp. 147-160. Uma outra lusão à concordata encontra-se na carta a Iquazafigo, *Cartas*, III, p. 782-784.

⁽⁵⁵⁾ *Piedra Gloriosa*, p. 246.

⁽⁵⁶⁾ L. de Azevedo, *História de António Vieira*, I, p. 141.

Observemos, além disso, que entre os amigos judeus de Menasseh se contava Jacob Rosales (Bocarro Francês), que continuara fiel ao bandarrismo, mesmo depois do seu exílio e da sua passagem pública para o judaísmo, e que confiara a padres portugueses, que reencontrara em Livorno, que se pode alcançar a salvação nas duas Leis ⁽⁵⁷⁾. O marranismo é um terreno fértil de criações religiosas.

O sistema escatológico de Vieira

Na síntese messiânica de Vieira, exposta, de modo fragmentário, sobretudo na *História do Futuro*, na *Defesa* e em *Clavis Prophetarum*, combinam-se três fontes principais: o joaquimismo, o messianismo nacional português (bandarrismo) e o messianismo judeu. Reunindo os elementos do puzzle, obtemos a figura seguinte:

- 1) O reino messiânico sobre a terra é formalmente anunciado pelos profetas. Não foi realizado pelo primeiro advento de Cristo. Logo, Cristo voltará, «em espírito», para estabelecer um reino que será presidido por um único rei, em que toda a gente será convertida à verdadeira Fé, onde deixará de haver pecadores, desgraças e guerras. Esse reino virá antes do fim do mundo e durará pelo menos mil anos;
- 2) Haverá três estados da Igreja. O primeiro foi a Sinagoga; o segundo, a Igreja actual; o terceiro será a Igreja do futuro, que resultará do acordo entre a Igreja actual e a Sinagoga. A Sinagoga foi a «figura» da Igreja actual, como a Igreja actual é a «figura» da Igreja do futuro;
- 3) Os acontecimentos que hão-de marcar o início da era messiânica são: o esmagamento dos turcos pelos exércitos cristãos comandados pelo rei de Portugal; o súbito aparecimento das dez tribos perdidas; a reunião do povo judeu e o seu regresso triunfal a Israel, conduzido pelo rei de Portugal. *Este último é o herói a que eles chamam «messias».*

Todas as afirmações que acabo de resumir encontram-se formalmente no texto de Vieira, com excepção da última, que salientei a itálico ⁽⁵⁸⁾.

Embora Vieira nunca ouse nomear o rei D. João IV como Messias dos judeus, creio que era realmente esse o seu pensamento profundo. Com efeito, D. João IV é, segundo Vieira, o Encoberto das profecias.

Por outro lado, Vieira descreve o Messias judeu como o herói — da nação deles e de uma outra — que lhes entregará a pátria dos seus antepassados. Ora, segundo outras passagens, D. João IV conduzirá os judeus à Palestina, depois de ter derrotado os turcos. Além de que Vieira faz uma alusão, fugidia embora, à mistura dos Braganças com o sangue da tribo de Judá. Finalmente, depois da morte de D. João IV, afirmou que este ressuscitaria para uma segunda vida para cumprir o seu providencial destino.

⁽⁵⁷⁾ Depoimento de dois padres portugueses, in Pedro de Azevedo, «A Inquisição e alguns seiscentistas», in *Arquivo Histórico Português*, III, pp. 462-463.

⁽⁵⁸⁾ Não posso fazer aqui a análise dos numerosos textos de Vieira sobre a matéria. Fá-lo-ei num trabalho já iniciado.

Deste sistema vou, para terminar, examinar, um pouco menos esquematicamente, as passagens que dizem respeito às relações entre Israel e a Cristandade.

Os dois rebanhos de Cristo: os judeus e os gentios

Numa passagem do Evangelho de S. João, Jesus fala de dois rebanhos e de dois apriscos, sendo um o dos judeus e o outro o das ovelhas que se encontram fora de Israel; ele diz que deve fazer chegar a sua voz a estas últimas, para que os dois rebanhos se reúnam num mesmo aprisco e sob o mesmo pastor: *unum ovilem et unus pastor*.

Este texto conheceu inúmeros desenvolvimentos ao longo dos séculos. Para Vieira, como para La Peyrère e outros, a palavra gentios recobre tanto os cristãos como os povos ditos «bárbaros» que a Igreja procura converter.

Vieira sustenta que esses «dois corpos» — judeus e gentios — continuarão separados e inteiros até ao advento do Quinto Império; que só então «estas duas figuras, dando-se as mãos», celebrarão «a última solenidade das bodas e coroação de Cristo em seu consumado império» ⁽⁵⁹⁾.

A persistência do judaísmo é, pois, para Vieira, um intento de Deus, em vista ao «terceiro estado da Igreja».

Os dois rebanhos não têm a mesma relação com Deus. Só o povo judeu lhe pertence. Deus marcou esse povo com a marca de proprietário: a circuncisão. Este sentido, providencial e prestigioso, atribuído por Vieira à circuncisão, que, para os cristãos, era uma marca desonrosa, parece-me extremamente significativo ⁽⁶⁰⁾.

Por outro lado, Vieira inverte o sentido das metáforas que exprimem a aversão tradicional da cristandade para com o judaísmo. Segundo uma interpretação já retomada por S. Jerónimo, os cristãos são representados por Jacob, doce e amável, os judeus por Esaú, violento e pouco amado. Este último perdeu o seu direito de primogenitura em favor de Jacob, do mesmo modo que a Sinagoga foi substituída pela Igreja no favor de Deus. Para os judeus, pelo contrário, a Igreja violenta e perseguidora era Esaú, e a Sinagoga paciente e doce, Jacob.

Vieira aceita, bem entendido, a explicação da Igreja, mas como La Peyrère, inverte-lhe o sentido por meio de uma parábola cristã onde também se fala de dois irmãos: o Filho Pródigo foi recebido com regozijo por seu pai e beijado pelo irmão. O que quer dizer que a desgraça de Esaú é provisória.

A narração de Raquel e Lia é interpretada por Vieira num sentido inteiramente favorável aos judeus: Jacob é Cristo, apaixonado pela bela Raquel, o povo judeu; Labão é o diabo; Lia, indesejada, mas finalmente fecunda, é o povo gentio que se transforma na Igreja, pela sua introdução sub-reptícia e fraudulenta no leito de Jacob-Cristo.

Vieira lembra, a propósito desta história, que a mãe de Deus era judia, assim como os patriarcas, os profetas, os apóstolos, as mulheres santas e quase toda a Igreja primitiva ⁽⁶¹⁾.

⁽⁵⁹⁾ *Defesa*, II, p. 90.

⁽⁶⁰⁾ *Defesa*, I, pp. 221-222.

⁽⁶¹⁾ *Carias*, III, pp. 773-774.

Vieira crê, enfim, que «os judeus são santos por natureza», ao passo que os gentios só se podem tornar santos enxertando-se na árvore judia. Para justificar isto, comenta largamente a célebre metáfora da oliveira e do zambujeiro, de S. Paulo:

«[...] ao povo judaico é mais conatural a fé por ser ele o primeiro em que Deus fundou sua Igreja, e no qual só estava e se conservava o conhecimento e culto divino, quando todas as outras nações o ignoravam. E declara o Apóstolo esta conaturalidade da fé, em diferença do Povo judaico ao gentílico, com o exemplo, também natural, da oliva e oleastro. [Segue-se o texto de S. Paulo.] De sorte que, assim como o óleo é natural à oliveira, e o ramo de oleastro ou azambujo enxertado nela não lhe é natural, senão estranho, assi a fé, culto e conhecimento de Deus (diz S. Paulo) é estranho e não natural ao Povo gentílico, que é ramo enxertado no primeiro tronco e raízes da fé, que foram os Patriarcas do Povo judaico. E a este povo, como a ramos naturais do mesmo tronco e das mesmas raízes, também a mesma fé lhe é natural, isto é, mais conaturalizada e mais antiga por natureza, posto que sempre superior a ela. ⁽⁶²⁾»

Portanto, se, acrescenta Vieira, os judeus são, na hora actual, «os ramos cortados da Igreja», segundo S. Paulo, também é verdade que é mais fácil enxertar esses ramos na sua árvore natural do que nela enxertar os gentios, «pois o enxerto dos gentios é estranho e contra a natureza, enquanto o dos judeus é natural».

Esta doutrina é a mesma que La Peyrère sustenta no seu *Du Rappel des Juifs*, e, se Vieira tivesse chegado a desenvolvê-la com todas as consequências, teria de aceitar a teoria dos pré-adamitas, pois de outro modo não se entende uma diferença de *natureza* entre judeus e cristãos.

Por conseguinte, a redenção de Israel é certa. O povo judeu, diz Vieira, encontra-se na situação de um predestinado que cometeu um pecado: o pecado não chega a abolir a predestinação, ou «graça de eleição», mas apenas, e temporariamente, a «graça santificante». Cada judeu que morre neste estado é condenado, mas o povo, colectivamente, será salvo ⁽⁶³⁾.

Vieira não se cansa de citar e comentar os textos bíblicos nos quais Deus, pelos seus profetas, promete formalmente a salvação de Israel.

O que é o terceiro estado da Igreja?

Vieira afirma muitas vezes a sua crença na conversão dos judeus, embora em vez de «conversão» prefira a palavra «redenção». Mas, ao ler os seus textos, descobrimos que não se trata de uma conversão à doutrina actual da Igreja, ou melhor, à doutrina da Igreja no seu «segundo estado», mas de uma participação no «terceiro estado da Igreja», que também é tão diferente do segundo estado quanto a Igreja actual o é da Sinagoga.

Vieira compara a reconciliação entre Deus e Israel aos esponsais do Amante dos Cânticos com a sua Bem-Amada. E comenta, a este propósito,

⁽⁶²⁾ *Defesa*, II, pp. 33-34.

⁽⁶³⁾ *Defesa*, II, pp. 32.

a célebre passagem onde Isaiás fala da «nova terra» e dos «novos céus»: o nome «cristão-novo» também receberá então um novo sentido, no mundo renovado⁽⁶⁴⁾.

O sentido destas expressões pode ser esclarecido por uma outra passagem que diz respeito à alegoria da pedra. Segundo a imagem de S. Paulo, a pedra é Cristo, mas as duas paredes unidas pela Pedra são os judeus e os cristãos: esta interpretação de Vieira coincide exactamente com a de La Peyrère. Parece, portanto, que as duas Igrejas — a do primeiro estado (a Sinagoga) e a do segundo estado (a Igreja actual) — contribuirão, juntas, para a edificação do «terceiro estado da Igreja», a Igreja universal, que se identificará com o Quinto Império. É neste sentido, ao que parece, que devemos interpretar uma passagem do resumo latino feito por Casnedi da *Clavis Prophetarum*:

«Então, o reino do Senhor Cristo será consumado e perfeito sobre a terra quando tanto os judeus como os Infiéis se unirem ao Senhor Cristo e, da antiga e da nova lei, se encher um único aprisco com um único pastor. ⁽⁶⁵⁾»

Neste terceiro estado da Igreja, o templo de Jerusalém será restaurado: é outra afirmação comum a Vieira e a La Peyrère. E, mais ainda, no templo de Jerusalém serão restabelecidas as antigas cerimónias judias, em particular as imolações de animais. Casnedi transcreve da *Clavis* a passagem de Vieira sobre este ponto:

«[...] da interpretação literal de David [salmo 50] consta que o Templo será reconstruído e os sacrifícios restabelecidos na época da Igreja futura, na qual os judeus e os Gentios acreditarão em Cristo Senhor.⁽⁶⁶⁾»

Este texto diz muito sobre o sentido profundo da *Clavis*: no pensamento de Vieira, a Igreja futura excederia, na realidade, o judaísmo e o cristianismo, de modo que cada uma das duas religiões nela se pudesse sentir à vontade.

⁽⁶⁴⁾ *Defesa*, II, p. 131.

⁽⁶⁵⁾ *História do Futuro*, in *Obras Escolhidas*, vol. IX, p. 240.

⁽⁶⁶⁾ *Ibid.*, p. 258

Conclusão

Ao contrário do que é geralmente admitido, Vieira não se interessa pela questão dos cristãos-novos por simples razões conjunturais, políticas e económicas. Interessou-se, existencialmente, pelo problema das relações entre cristianismo e judaísmo e aproveitou a sua viagem à Holanda (ou até a terá mesmo provocado) para se pôr em contacto com os rabinos portugueses, a fim de se informar e esclarecer sobre esse problema. A ideia de um possível acordo entre as duas religiões teve a sua primeira forma, ainda vaga, na tradição messiânica judaico-portuguesa que nasceu da mistura das duas comunidades, em consequência da astuciosa política do rei D. Manuel I, tentando favorecer e conservar em Portugal a população judia que, oficialmente, tinha sido expulsa do País.

As temporadas de Vieira em Amsterdão puseram-no em contacto com uma população marcada por essa tradição e pela intersecção do judaísmo e do cristianismo. Por outro lado, em Amsterdão e em Paris, pôde conhecer melhor formas de messianismo joaquimista não católicas e filojudas.

Os encontros com Menasseh ben Israel foram muito importantes, na medida em que Vieira pôde informar-se sobre o judaísmo e discutir com um sábio judeu uma possibilidade de acordo entre as duas religiões. Vieira voltou de lá provavelmente com uma ideia teórica mais precisa dos dados do problema.

Pôde elaborar, de maneira metódica, a concepção de uma nova Igreja, na qual judeus e cristãos se encontrassem e sentissem como em sua casa; e, por outro lado, uma construção política que associaria cristãos-velhos, cristãos-novos e judeus portugueses num mesmo destino histórico de dimensão universal.

Tal é o extraordinário projecto nascido da inteligência e do coração de um jesuíta português, mesmo no centro da corte real, no país dos autos-de-fé.

Em que medida teria ele conseguido interessar os judeus portugueses?

Sobre isso não sabemos praticamente nada, e será necessário investigar sobre o assunto. Mas cremos que, pelo menos, Vieira contribuiu com alguma lenha para a chama messiânica que teve a sua principal lareira em Amsterdão e culminou em Esmirna.

Talvez não seja um simples acaso o facto de Sabetai Zevi e o P.^o Vieira, nos dois extremos da Europa, se encontrarem cada um em sua prisão, na véspera do ano que ambos acreditavam ser messiânico: 1666.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

SOBRE OS TEXTOS INCLUÍDOS NESTE VOLUME

- «O P.^e António Vieira e a liberdade dos índios», tradução do original francês «Le Père António Vieira S. J. et la liberté des indiens», publicado in *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, Maio-Junho de 1963, pp. 483-516.
- «O P.^e António Vieira e a questão da escravatura dos negros no século XVII», tradução do original francês «Le Père António Vieira S. J. et la question de l'esclavage des noirs au XVII^e siècle», publicado in *Annales — Économies, sociétés, civilisations*, n.º 6, Novembro-Dezembro de 1967, pp. 1289-1309.
- «António Vieira, Menasseh ben Israel e o Quinto Império», tradução do original francês «António Vieira, Menasseh ben Israel et le Cinquième Empire», publicado in *Studia Rosenthaliana*, n.º 1, 1972, pp. 25-57.

ÍNDICE

Nota preliminar	9
O P. ^o António Vieira e a liberdade dos índios	13
O P. ^o António Vieira e a questão da escravatura dos negros no século xvii	55
António Vieira, Menasseh ben Israel e o Quinto Império	75



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO

ISBN 972-566-167-2