

# **AS PARTES E GENTES DA ÁFRICA NA OBRA DE PADRE ANTÔNIO VIEIRA: A CONSTRUÇÃO DA FIGURA LITERÁRIA E A IDÉIA DO QUINTO IMPÉRIO\***

LUÍS FILIPE SILVÉRIO LIMA  
Universidade Federal de São Paulo

*Resumo:* A proposta deste artigo é apontar o debate em torno das categorias das partes e gentes do mundo na obra do Padre Antônio Vieira, tendo em vista o projeto do Quinto Império e qual o espaço que África e os escravos negros no Brasil tomaram nesse projeto. Para tanto, contudo, é interessante traçar como a questão da escravidão negra foi vista pela historiografia e crítica literária brasileira, em especial, acompanhando a construção da figura literária e histórica de Vieira desde finais no século XIX. A partir da retomada desse percurso, pode-se identificar melhor as camadas que foram sendo depositadas e atribuídas ao jesuíta que

---

\* As idéias deste artigo foram discutidas em diferentes momentos, quando apresentei versões parciais do que segue aqui, algumas tendo sido publicadas em anais (cf. CD-Rom das *XII Jornadas Internacionales de las Misiones Jesuíticas*. Buenos Aires: UBA/CONICET, 2008). Nessas ocasiões, tive oportunidade de receber comentários, críticas e sugestões valiosas de Carlos Lima, Beatriz Helena Domingues, Guilherme Amaral Luz, Elisa Frühauf Garcia, Bruno Feitler, Tiago Miranda, Adma Fadul Muhanna, Alexandre Almeida Marcussi, Ronald Raminelli, entre outros. Parte da pesquisa para este artigo foi feita com o apoio do CNPq, por meio do Edital CNPq 03/2008 – Ciências Humanas, Sociais e Sociais Aplicadas, e começou a ser delineado em estágio pós-doutoral na UFPR, pelo programa ProDoc/Capes, entre 2006-7.

edificaram descrições ora positivas ora negativas, mediadas por idéias de nação, pátria, progresso, civilização e humanidade. Menos do que propor uma leitura esterilizada de qualquer parcialidade, retracar um percurso da recepção da obra vieirense nos dois séculos passados permite contornar (falsos) problemas sobre a “modernidade” ou não de Vieira e repensar as abordagens sobre sua produção dando atenção a outras “gramáticas”, reconstruídas a partir de elementos coevos e preocupadas com outros problemas.

*Palavras-chave:* Padre Antônio Vieira; Historiografia Literária; Escravos; África; Quinto Império

*Abstract:* The purpose of this article is to evidence the debate towards the categories *das partes* and *das gentes* of the world in Padre Antonio Vieira's works, considering the project of the Fifth Empire and what's Africa's and black slaves' place in it. Besides that, it is interesting to discuss how black slavery has been seen by brazilian historiography and literary critics, specially following the construction of the literary and historical figure of Vieira since the end of the 19<sup>th</sup> century. From the recovery of this path, it is possible to identify better the layers deposited and attributed to the jesuit which built negative and positive descriptions, oriented by ideas of nation, fatherland, progress, civilization and humanity. Less than proposing a reading free of any partiality, reviewing the path of Vieira's works reception in the last two centuries allows us to turn round (false) problems about the “modernity” or not of Vieira and re-think some points of view about his production, paying attention to other “grammar”, rebuilt from elements worried about other matters.

*Key-words:* Padre Antônio Vieira; Literary historiography; Slaves; Africa; Fifth Empire

Sem o comércio africano, não há negros; sem negros, não há açúcar; sem açúcar, não há ilhas; sem ilhas, não há continente; sem continente, não há comércio; isso significa dizer adeus ao comércio americano, ao comércio das Índias Ocidentais

*Daniel Defoe, A Review of the Affairs of France, and of All Europe, 10 de Janeiro de 1713*

Por huma omissão perdese huma maré, por huma maré perdese huma viagem, por huma viagem perdese huma armada, por huma armada perdese um Estado: Day conta a Deos de huma Índia, day conta a Deos de um Brasil, por huma omissão.

*Padre Antonio Vieira, II Sermão da Primeira Domingo do Advento, pregado na Capela Real, em Lisboa, no ano de 1650*

Há um problema na historiografia (tanto na literária quando na “histórica”) acerca de como o negro é representado na obra do padre Antônio Vieira. Se muitos autores enaltecem Vieira – quase que num sentido humanitário – pela sua posição de defesa aos judeus e aos índios, sempre fica a questão de que em relação aos negros a posição de Vieira não era tão “moderna” e “progressista”. Mesmo Vieira hoje sendo lembrado, muitas vezes, como “mulato” (sua bisavó era descendente de africanos), o seu tratamento para a escravidão e para com os africanos sempre foi algo complicado na imagem construída de um “teólogo da libertação *avant la lettre*”<sup>1</sup>.

A proposta aqui é retomar este debate tendo em vista, menos os seus sermões e cartas<sup>2</sup>, e mais o projeto do Quinto Império e qual o espaço que a África e os Etíopes transpostos para a América tomaram nesse projeto, a partir, sobretudo, dos seus escritos proféticos e especulativos. Também pretendo indicar como essa proposta estava interligada tanto à idéia da missão e conversão das “gentes estranhas”, quanto a uma concepção de poder expressa numa “Razão de Estado” católica, formuladas pela Companhia ao longo dos séc. XVI e XVII. Primeiro porém vale a pena lembrar que há uma trajetória dessa idéia de Vieira como “progressista” no pensamento brasileiro, em especial, passeando rapidamente pela história das histórias da literatura no Brasil. O estudo da sua obra somado ao da recepção de seus escritos no pensamento sobre o Brasil (em especial na história literária) traz para o historiador problemas muito interessantes. É um pouco essa via de mão dupla que pretendo seguir neste artigo ao abordar a questão do negro e da escravidão em seus textos e como foi construída a figura literária de Vieira em relação a esses tópicos. Em outras palavras, o artigo se organiza em duas partes: a primeira, retrçando (ainda que não de maneira exaustiva) os debates na historiografia literária em torno do problema da escravidão em Vieira, em geral, focando nos seus textos sermônicos, e pensando como os posicionamentos estavam ligados ao fato de ser jesuíta e português de nascimento (ou mulato e brasileiro “por adoção”); a segunda, refletindo

a partir dos resultados e posicionamentos em torno destes problemas, ver como a questão da escravidão negra e da África como uma das partes do mundo deu-se nos escritos proféticos.

## I.

No início do percurso de construção da figura literária e histórica, Vieira de brasileiro tinha muito pouco. Era visto como português, pela maioria dos autores. E o fato de ser jesuíta mediava essa possibilidade de nacionalidade e naturalidade.

A polêmica em torno do local onde nascera (e qual seria sua pátria de eleição) foi tópica importante no século XIX, na disputa em saber se Vieira poderia ser considerado parte do panteão nacional. Isso fora um problema para o IHGB, por exemplo. Em 1854, na sessão do dia 13 de outubro, o IHGB encomendou ao Arcebispo da Bahia, Romualdo Antonio de Seixas, membro honorário do Instituto, um estudo sobre a naturalidade e nacionalidade de Vieira. O arcebispo encerrou sua encomiástica e “Breve memória acêrca da naturalidade do Padre Antonio Vieira, da Companhia de Jesus”, apresentada em 1855 e impressa na revista do IHGB em 1856, tendo que admitir que Vieira nascera em Portugal. Mas, como se criara na Bahia e se ordenara aqui, poderia ser entendido também como filho do Brasil, como Santo Antonio era de Lisboa e de Pádua<sup>3</sup>.

O parecer do arcebispo sobre a nacionalidade (por adoção) de Vieira não foi seguido pelo jornalista maranhense João Francisco Lisboa na primeira biografia sobre o jesuíta escrita e publicada no Brasil. Pelas notas, vê-se que Lisboa leu o memorial de D. Romualdo, e, inclusive, cita uma versão manuscrita, criticando-o por seus juízos parciais ao julgar os inquisidores de Vieira<sup>4</sup>. Dizia, Lisboa, preferir um olhar mais discreto e severo, mas com imparcialidade, ao escrever sua *Vida do Padre Antônio Vieira*. O texto foi parcialmente veiculado no seu *Jornal do Timon* (1853) mas publicado integralmente após sua morte em suas obras completas (1865<sup>5</sup>), inclusive, contrariando suas instruções para destruir os originais.

Nela, Lisboa afirmava que Vieira sempre fora permeado pelo “patriotismo português, paixão dominante, que sempre ocupou seu coração, o enchia e abrasava”. Descrevendo-o como “astuto jesuíta”,

mostrava que os conselhos ao rei sobre o Brasil sempre pensavam no Império e no crescimento do reino e não nas terras americanas. Mais ainda: independente desta astúcia para os “negócios graves e sérios”, era de “dar-se às distrações mundanas”, e sua vaidade e ambição muitas vezes guiavam seus embates, como no caso da disputa com os colonos do Maranhão sobre a liberdade dos índios. No Maranhão, teriam sido essas paixões mundanas mais do que o zelo da religião que o moviam. O mesmo amor pela sua personalidade levava-o a montar o projeto do Quinto Império, imaginando que o seu reino deveria ser o maior. Era essa paixão que o fizera ser mais português que jesuíta, “mais amigo da pátria, da corte e dos grandes, que da sua ordem”. Ao mesmo tempo, Lisboa o identificava com a Companhia ao descrever a educação do príncipe Teodósio, que, rodeado pelos inácianos, teria se transformado num segundo Sebastião.

Ainda sobre o período do Maranhão, na parte impressa no *Jornal do Timon*, Lisboa ponderou sua leitura e concedeu que Vieira estava permeado pelo “zelo dos jesuítas pela liberdade dos índios” ao defendê-los da escravização imposta pelos colonos. Contudo, o biógrafo denunciou a “contradição e inconsequência monstruosa”, existente desde Bartolomé de Las Casas, quando Vieira propusera o sacrifício de “uma raça (...) por outra” ao defender a introdução dos escravos africanos para substituir a mão de obra indígena. Haveria, dizia Vieira para horror de Lisboa, inclusive vantagens nessa substituição, pois o índio seria menos afeito ao trabalho, propenso a doenças e à tristeza fatal pela saudade se longe de seu meio. Seria uma “idéia ignóbil”, um “cálculo sórdido”, uma “previsão e avidez de mercador negreiro” que o missionário jesuíta tentava justificar com “considerações piedosas e humanas sobre liberdade, conversão e salvação dos indígenas”. Se hipocrisia ou cegueira de um obstinado, Lisboa não define, mas diz que prefere o cálculo e o interesse franco, sem dissimulação dos opositores de Vieira no Maranhão<sup>6</sup>. A posição mais severa de Lisboa, de certa maneira, fez eco nas histórias da literatura do Brasil da virada do século, mais do que o breve (e com gosto de panegírio) memorial do arcebispo.

Autor da primeira grande *História da literatura brasileira* (1888), o sergipano Sílvio Romero, com seu projeto de uma literatura nacional dada na formação mestiça da raça brasileira, identificava nos poemas

atribuídos ao baiano Gregório de Matos e Guerra o sinal dessa mistura. A escrita – jocosa, irônica – de Matos seria sinal disso, traduzindo-se na crítica social e, em parte, à metrópole. Vieira seria: primeiro, jesuíta, um demérito no pensamento fortemente anti-jesuitismo de Romero que continha todos os componentes básicos do anti-jesuitismo (a acusação de internacionalismo que impedia a nação surgir, de uma religiosidade excessiva anti-racional, da sede pelo poder etc.<sup>7</sup>); segundo, era mais português do que brasileiro (em parte por ser jesuíta) e isso se traduzia também no estilo dele, menos jocoso. “[Vieira] simboliza o gênio português com toda a sua arrogância na ação e vacuidade nas idéias, com todos os seus pesadelos jurídicos e teológicos”, enquanto o “Boca do Inferno” “é a mais perfeita encarnação do espírito brasileiro”.<sup>8</sup>

Dialogando criticamente com Romero em seus *Aspectos da Literatura Colonial Brasileira* (1896), Oliveira Lima excluiu ainda mais os jesuítas da literatura nacional do séc. XVI e, parcialmente, do séc. XVII, por considerá-los universalistas e com isso não se deterem nas cores locais e não desenvolverem assim paixão pelo Brasil. Sinal disso, ao tratar da chamada “Escola Baiana” do século XVII, dedicou uma linha a Vieira (embora o considerasse brasileiro) para ilustrar a pujança de Salvador por meio da grandiosidade de seus discursos que ornavam as igrejas suntuosas da capital do Estado do Brasil<sup>9</sup>.

Ainda que polemizando também com os escritos de Romero (especialmente na apreciação literária), o crítico paraense radicado no Rio de Janeiro, José Veríssimo preconizou algo parecido na sua *História da Literatura Brasileira* (1916). Talvez influenciado pela biografia escrita por aquele que considerava seu conterrâneo, João Francisco Lisboa, elogiada como o que de melhor se escrevera sobre Vieira<sup>10</sup>, Veríssimo achava que o jesuíta, para usar os seus termos, não teria espaço na “memória coletiva da nação”. Mais do que isso, por conta de representar “o mais poderoso engenho português dessa época [o seiscentismo]” Vieira, ao viver na Bahia, influenciaria negativamente a “evolução mental das colônias”, atrasando o desenvolvimento do gosto estético, em especial, na poesia, prendendo-a ao gongorismo, a ser superado somente no século XVIII, quicá no XIX.<sup>11</sup>

Nem a antropofagia modernista, perdoou Vieira – mais uma vez considerado o mais puro representante de Portugal e da catequese

jesuítica. No “Manifesto Antropofágico”, de 1928 (uma década após Veríssimo), Vieira apareceu imiscuido à catequese, à lógica (serão os “pesadelos jurídicos e teológicos” de Romero?) e ao interesse comercial de Portugal:

Nunca fomos catequizados. Vivemos através de um direito sonâmbulo. Fizemos Cristo nascer na Bahia. Ou em Belém do Pará.

Mas nunca admitimos o nascimento da lógica entre nós. Contra o Padre Vieira. Autor do nosso primeiro empréstimo, para ganhar comissão. O rei-analfabeto dissera-lhe: ponha isso no papel mas sem muita lábia. Fez-se o empréstimo. Gravou-se o açúcar brasileiro. Vieira deixou o dinheiro em Portugal e nos trouxe a lábia.<sup>12</sup>

O autor do manifesto, o escritor paulista Oswald de Andrade, reviu, nas décadas de 1940 e 1950, sua posição em relação aos jesuítas, à missão e, em geral, à religiosidade contra-reformista ibérica, invertendo radicalmente sua leitura em seu *Na marcha das utopias* e propondo até que as missões no Sul do país foram, momentaneamente, uma comunidade utópica pré-socialista<sup>13</sup>. Entretanto, até onde eu saiba, não se redimiou com Vieira<sup>14</sup>.

Vieira, assim, era o representante de Portugal, que endividou o Brasil. Era um catequizador, um jesuíta, portador de uma lógica escolástica sem sentido, não mestiço, não antropófago, em suma, o contrário do que tudo o que caracterizaria o “espírito brasileiro”, seja o que ele for (da mestiçagem branqueadora de Romero à Antropofagia de Oswald). Espírito brasileiro representado, por sua vez, em Gregório de Matos – sempre lembrado como exemplo de mestiçagem (ainda que a persona que lhe construíram não fosse mestiça).

Vieira não pertenceria sequer à literatura brasileira, segundo Ronald de Carvalho, carioca que participou ativamente da Semana de Arte Moderna. Impressa em 1919, três anos antes do marco modernista em São Paulo, Carvalho eliminou Vieira de sua *Pequena História da Literatura Brasileira*, pretendida como livro a renovar os manuais dos bancos escolares. Quatro décadas depois, o mesmo se repetiu no repertório enxuto feito pelo crítico de origem austríaca Otto Maria Carpeaux para sua *Pequena bibliografia crítica da literatura brasileira*,

publicada em 1955<sup>15</sup>. Embora Carpeaux fosse um autor preocupado com o chamado Barroco, excluiu as obras de e sobre Vieira da sua pequena bibliografia crítica ao falar da literatura do séc. XVII. Mas se o fez, não foi por ter um juízo negativo sobre o pregador. Pelo contrário, ao redigir sua *História da Literatura Universal*, em meados da década de 1940, impressa entre 1959 e 1966, Carpeaux descreveu-o como “um jesuíta rebelde que antecipa o futuro: o autor de uma *História do Futuro*”. Os escritos repletos de figuras e imagens impressionantes pertenceriam ao melhor do estilo barroco, como seus contemporâneos, mas sua atuação e idéias seriam mais audaciosas. Vieira defendera, com eloquência os judeus, os índios escravizados, atacara a injustiça dos impostos, propusera uma dinâmica colonial razoável. Por tudo isso, para Carpeaux, o inaciano seria o “Antibarroco em forma barroca”, que atacava às estruturas vigentes por meio do estilo que era expressão dessas estruturas<sup>16</sup>. Talvez o esquecimento de Vieira (e não de Gregório) na sua *Pequena bibliografia* não fosse por um juízo negativo, mas por considerá-lo, sobretudo, português<sup>17</sup>.

Pelo impacto e importância na crítica literária brasileira, a ausência mais notada seria a da *Formação da Literatura no Brasil* (1959), do crítico e professor uspiano Antonio Candido. Ao elaborar sua proposta de “sistema literário” como eixo definidor de uma literatura nacional, Candido elidiu do que considerou a literatura brasileira as “manifestações literárias” do período colonial, anteriores ao arcadismo de finais do sec. XVIII. A ausência cobrada depois não era só de Vieira, mas de Gregório, Anchieta, Bento Teixeira, ou seja, toda produção letrada nas terras brasílicas nos séc. XVI, XVII até meados do XVIII. A fatura posta na mesa do autor da *Formação*, por vezes, é excessiva, se pensarmos que não pretendia escrever uma história literária em estrito senso<sup>18</sup>.

Ao se propor, bem mais tarde, a algo parecido com um percurso mais amplo pela literatura brasileira, como no *Iniciação à Literatura Brasileira*, contudo, divide a produção literária nacional pelos critérios esboçados na *Formação*: “Manifestações literárias”; “A configuração do sistema literário” e “o sistema literário consolidado”. Se escapa parcialmente das distinções estilísticas (Barroco, Classicismo, Arcadismo etc.<sup>19</sup>) como critério organizador, não se afasta muito do plano de José Veríssimo ou de Sílvio Romero, autor que fora objeto da sua tese de

doutorado. Por sinal, ao cotejar o índice da *História da Literatura Brasileira* de Veríssimo com o enxuto *Iniciação à Literatura Brasileira* verifica-se que “manifestações literárias” aparecia no título do segundo capítulo de Veríssimo, ainda que para definir as Letras do séc. XVI. Pensado inicialmente para o público italiano, mas publicada em português para o público universitário (1997) e depois para um público mais amplo (2004), as semelhanças de *Iniciação* com as primeiras histórias literárias não se resumem ao índice, ainda que reduzidas num espaço restrito dado pela proposta introdutória e de apresentação da literatura do livro. Nesse formato compacto, Vieira foi, rapidamente, qualificado como “jesuíta e catequizador”, mas o oposto de Anchieta, no lidar tanto com o mundano cenário da política e do poder quanto com a produção textual, impondo “à mente do povo e dos índios (...) o estilo rutilante de sua oratória”, ao invés de ajustar sua poética ao Brasil. Teria preconizado uma política de tolerância, mas só para os judeus, ao contrário do seu contemporâneo, Gregório de Matos, rebelde apaixonado no qual “transparece a irregularidade do mundo brasileiro de então”, com o branco brutalizando o índio e o negro.

Três décadas antes do *Iniciação* mas três anos somente após o *Formação*, José Aderaldo Castello, ao escrever o volume sobre o período colonial para uma coleção sobre história da literatura brasileira, opta pela diferenciação de Candido, intitulando seu livro, *Manifestações literárias do período colonial* (1962). Colaborador de Candido nos volumes de antologia comentada *Presença da literatura brasileira* (1964), Castello descreveu Vieira com maiores detalhes e, de certa maneira, bastante diverso do que viu-se até aqui<sup>20</sup>. Sempre frisando sua formação jesuítica e a centralidade da Companhia em sua vida e obra, pintou a figura de um Vieira combativo e multifacetado como seus diferentes campos de ação – política, missionária, profética –, marcada pela defesa do índio e do cristão-novo, pela censura à escravidão e à Inquisição, pela crítica à ganância do “homem do Brasil”. Seria a contraface de Gregório, mais contemplativo e mórbido, mas ambos expoentes do Barroco português e brasileiro<sup>21</sup>.

A postura, entretanto, já começara a mudar com os textos do baiano Pedro Calmon, da década de 1930 e 1940, que propunham um Vieira dividido entre a “roupeta inaciana” e o amor pelo Brasil – mais

especificamente, pelas terras baianas. Este último – o amor – teria vencido; tanto que os sermões de Vieira inclusive seriam o marco inicial da fase cultista da *História da Literatura Bahiana* (1949), cujo auge, obviamente, seria Gregório de Matos, com “sua sensualidade tropical”<sup>22</sup>. E depois, com as obras de Afrânio Coutinho sobre o Barroco e a literatura brasileira, na década de 1950, Vieira ganhou espaço definitivo na historiografia literária nacional.

Coutinho, nascido e formado na Bahia, mas radicado no Rio, depois de estágio de pesquisa na Universidade de Columbia nos EUA, defendeu em 1951 uma tese sobre a literatura barroca para entrada no colégio Pedro II. Organizou, a partir de 1955, os volumes d’*A Literatura no Brasil*, na qual colaboraram inúmeros estudiosos da literatura que participavam da profissionalização da atividade do crítico literários nas universidades, entre eles, o próprio Antonio Candido. Segundo Coutinho, no capítulo introdutório, “Do Barroco ao Rococó”, da segunda parte d’*A Literatura*, a literatura colonial seria barroca, nascida “pela mão barroca dos jesuítas” e responsável pela “implantação do longo processo de mestiçagem” e pela transculturação (conceito que toma de Fernando Ortiz) das formas européias ao ambiente brasileiro, principais marcas da cultura brasileira. Os jesuítas Anchieta e Vieira, ponto alto da estética barroca em prosa, seriam os inauguradores de uma longa descendência barroca, da qual Gregório de Matos seria um dos rebentos<sup>23</sup>. No capítulo dedicado a Vieira, de autoria do colaborador de Coutinho, o baiano Eugênio Gomes, a presença do Brasil nos textos e no estilo de Vieira era vista como inconfundível, mesmo o jesuíta tendo nascido em Portugal. Sinal disso era sua preocupação em aprender as diferentes línguas e dialetos “brasileiros” e o seu sotaque ao falar, que teria sido notado em Portugal. Algo que se refletiria na sua escrita, marco importante na “evolução do espírito literário no Brasil”. A influência de um falar local ocorria apesar dos esforços da Companhia de Jesus em preservar a língua reinol. E, mesmo que o capítulo de Gomes fosse marcado mais pela atenção ao estilo e à linguagem (bem ao gosto do “new criticism”), já aparecia o “sentimento humanitário” de Vieira, que está preocupado com o extermínio progressivo dos índios (e de suas línguas) na sua própria terra<sup>24</sup>.

Como Afrânio Coutinho explicitou em textos e resenhas curtas para jornais e revistas, pela sua perspectiva, haveria uma relação intrínseca entre barroco e mestiçagem que seria somente vislumbrável por meio da análise do estilo (de Vieira e do barroco literário), a partir do qual poder-se-ia iluminar as “manifestações políticas, sociais ou econômicas”. Em outras palavras, era preciso compreender a sociedade, a política e a economia da época enquadradas no Barroco visto como estilo; era preciso entender “sua [de Vieira] ligação com os judeus, sua defesa do mercantilismo monopolista, sua luta contra a Inquisição, sua defesa dos índios e indiferença à escravidão negra” como “expressões do barroco” e do seu estilo individual dentro do estilo de uma época<sup>25</sup>. Só com essa metodologia resolver-se-iam problemas de interpretação em torno da figura de Vieira, que não eram passíveis de compreensão se olhados exclusivamente por critérios biográficos e, sobretudo, sociológicos que os transformavam “em enigmas e contradições”<sup>26</sup>. Entretanto, o que, fundamentalmente, caracterizaria o Barroco seria a mestiçagem e seria essa mestiçagem barroca que “singularizaria a civilização das Américas espanhola e portuguesa” e o que dava (ao Brasil e à América espanhola) sua identidade nacional<sup>27</sup>. Se Coutinho se colocava radicalmente contra, desde a década de 1950, à tradição iniciada em Sílvio Romero (e José Veríssimo) de uma análise histórico-sociológica da Literatura, por outro lado, ainda que em diálogo com a literatura latino-americana, permaneceu (se não o radicalizou) no pressuposto que a mestiçagem seria o que definiria a cultura brasileira e sua literatura, identificando, contudo, seu pilar no Barroco.

A partir das décadas de 50 e 60<sup>28</sup>, Vieira deixou de ser um produto português e jesuíta enxertado no Brasil, e com isso símbolo do atraso na formação da nacionalidade, para ser não só um brasileiro, como um brasileiro a frente do seu tempo. Um ano depois d’*A literatura no Brasil*, saíram os ensaios de Ivan Lins, nos quais analisou *Aspectos do padre Antônio Vieira*, mostrando, em grande parte dos capítulos, quais os elementos inovadores do pensamento de Vieira, antecipando inclusive alguns aspectos do pensamento de Freud, Rousseau, Castro Alves etc. Nesse esforço de Ivan Lins em escrever páginas “reivindicadoras da glória e do papel história de Vieira”, o jesuíta (aqui marcadamente brasileiro, sequer com uma gota de português) tornava-se o defensor dos oprimidos

e um homem a frente do seu tempo, com suas idéias humanitárias de igualdade. Para Lins, Vieira seria “pelas suas idéias anti-escravistas [...] o primeiro liberal-abolicionista dos tempos modernos”.<sup>29</sup>

Os concretistas irmãos Campos, ao reivindicarem a herança antropofágica e de expressão “asiática” e neo-barroca de Oswald, adotaram Vieira junto com Gregório e tentaram salvá-lo do *Seqüestro do Barroco na Formação da Literatura Brasileira* (1989), título do livro do poeta e crítico Haroldo de Campos, em resposta (tardia) à leitura de Antonio Candido sobre quando se formaria a literatura nacional<sup>30</sup>. Para Campos, a história literária como cronologia deveria ser superada, pois a forma é o princípio organizador, podendo unir Gregório, Vieira, Sousândrade e o próprio Haroldo num *continuum* barroco. De certa maneira, radicalizavam as hipóteses formalistas de Afrânio Coutinho, que se contraporia a uma tradição herdeira de Silvio Romero (e José Veríssimo), à qual, por sua vez, Antonio Candido se filiara de modo crítico e problematizador<sup>31</sup>. Tradução, quase que simultânea ao *Seqüestro*, das hipóteses concretistas para as telas foi o filme de Júlio Bressane, *Sermões – A história de Padre Antônio Vieira* (1989), para o qual Haroldo de Campos prestou assessoria poética e declamou partes de “Galáxias”, marco de sua poesia neobarroca inserida na releitura do barroco latino-americano.<sup>32</sup>

Exemplo diverso (e até oposto) do uso da chave explicativa do Barroco foi a *História da literatura brasileira* (1983) de Massaud Moisés. Na sua *História* e nas variantes daquele trabalho (os “Presenças da Literatura”) que ganharam grande visibilidade comercial, a chave barroca era aplicada a uma periodização literária pautada fortemente pela cronologia, tendo em vista, como princípio e fim, o processo de autonomia nacional. Discípulo de Antônio Soares Amora e Fidelino de Figueiredo, responsáveis pela implantação da Literatura Portuguesa na USP,<sup>33</sup> Moisés identificou o barroco como início do florescimento da literatura brasileira a partir de uma perspectiva que encarava os estilos de forma escolar e didática, juntando determinismo sócio-político com apriorismo estilístico. Na chamada Época Barroca, e particularmente na prosa doutrinária de Vieira, fundiram-se o que estava em voga no “Barroco ibérico” como o espelhado na “realidade tropical”, algo que se refletia nos sermões vieirinos entre o “raciocínio lógico” e o

“impulso emotivo”. Essa contradição e luta interna de Vieira, epítome do “Barroco autêntico”, revelar-se-ia de modo evidente na sua dimensão brasileira, ou seja, quando tratava dos problemas locais, em especial, a escravidão negra discutida nos sermões do Rosário. Vieira teria em si o paradoxo de ser (numa ordem decrescente) “cidadão do mundo”, português e brasileiro, algo enunciado desde Veríssimo. Somado a esse problema de nacionalidade (ou a falta dela, pelo seu cosmopolitismo) para a inserção de Vieira na literatura brasileira, a oratória sacra não era propriamente literatura, “apenas por acaso se enquadra(va) na esfera das Letras”. Entretanto, segundo Moisés, a obra de Vieira fora aceita pelo valor literário pois superava os imediatismos do gênero retórico (a oratória, em estrito senso, não pertenceria à Literatura), ao mesmo tempo que sua pertença à literatura nacional tinha sido reconhecida após a década de 1930, relevada sua negação por Romero, Veríssimo e mais radicalmente por Ronald de Carvalho. Para enquadrá-lo na história da literatura nacional como autor importante, porém, era preciso elencar os temas brasileiros da obra vieirense; descartando os assuntos não locais – portugueses ou europeus – como se estes fossem contraditórios para sua “nacionalização”. Essa indefinição de pátria geraria paradoxos, reduzidos a tipicamente barrocos por Moisés, mas que também apontavam para um “humanitarismo” (impedido de desenvolver pelos interesses jesuíticos e metropolitanos) e mesmo permitiam antever em algumas frases suas um “pensamento autonomista, precursor daquele que explodiria na Conjuração Mineira e se confirmaria em 1822”.<sup>34</sup>

No processo de inclusão de Vieira no rol de autores brasileiros, suas idéias foram lidas, por diferentes correntes, em geral sob o signo da defesa das partes mais marginais da sociedade portuguesa – que emblematicizariam uma luta (ou conflitos) do povo brasileiro (miscigenado) oprimido pelo europeu/português (branco). Apesar de nascido em Lisboa, Vieira tornava-se de português em mestiço, mulato (negro até), porque descendente de uma avó de origem africana, e crescido na Bahia. Nesse “em-mestiçamento” de Vieira, ele de judas do Brasil passou a defensor dos negros, índios e judeus – talvez refletindo seu próprio novo *status* de miscigenado, o que contudo poderia gerar contradições e paradoxos próprios de um entre-lugares. Vieira, aos poucos, transformou-se de antípoda em homólogo de Gregório. Ambos, mulatos, misturados,

mestiços (em sangue ou espírito, tanto faz), de certa forma, ecoando (ainda) o projeto de literatura nacional de Silvio Romero, agora com a inclusão do antes português e jesuíta Vieira. Entre uma produção de exaltação da ancestralidade baiana, Vieira seria autor de “profecias morenas”,<sup>35</sup> e seu plano profético de supremacia cristã e portuguesa sobre o orbe, o Quinto Império, tornar-se-ia um projeto que congregava as lutas em defesa dos oprimidos. Numa matriz “marrana”, Vieira teria sido um humanitário, um humanista, no sentido contemporâneo da palavra, e o seu Quinto Império uma visão universalista e igualitária, devedora de um sentimento universalizante judaico, como defendeu a historiadora da inquisição e dos cristãos-novos no Brasil, Anita Novinsky.<sup>36</sup>

Nessa senda, para alguns escritores ligados, de uma forma ou de outra, ao catolicismo, entre as décadas de 70 e 90, Vieira tornou-se uma espécie de “progressista”<sup>37</sup> católico que armado do verdadeiro espírito cristão, defenderia judeus, índios e negros. O jesuíta hispano-brasileiro Luís Palacin propôs que os planos de Vieira não eram mais “progressistas” pelos “limites da consciência possível” da visão barroca que davam o caráter conservador à obra de Vieira.<sup>38</sup> Culpa da época, não de Vieira, pois era “conservador contra sua consciência, apesar de si mesmo”.<sup>39</sup>

A figura ambígua da “cruz da desigualdade” pela qual o crítico Alfredo Bosi descreve Vieira também dá dimensão dos ditos limites do pensamento “progressista” de Vieira.<sup>40</sup> Se defendeu os judeus e os índios, porque não defendeu os negros? Discípulo de Carpeaux e dialogando com Cândido, Bosi, na sua *História Concisa da Literatura Brasileira* (1970), apenas pontuou que “nem se diga que Vieira foi insensível ao escravo negro preterindo-o no ardor da defesa do indígena”, remetendo ao Sermão XIV do Rosário, no qual se contrapunham a “imaginação medieval e inaciana” e a “consciência do homem [d]o fato bruto da exploração”.<sup>41</sup> No artigo “Vieira, ou a cruz da desigualdade”, Bosi desenvolveu essa contraposição e exponenciou as divisões explícitas na *História Concisa* entre “um Vieira brasileiro, um Vieira português, e um Vieira europeu”, forjada pelo caráter supranacional da ordem jesuítica e pelo próprio gênio de Vieira.<sup>42</sup> Para Bosi, portanto, ainda era um problema a ser pensado para entender a *Dialética da colonização* como o progressismo de Vieira (e sua concepção, arriscava dizer o crítico, “progressista” de tempo<sup>43</sup>) dialogava com sua visão medieval ou mesmo uma defesa

(tíbia) da escravidão africana, apesar do protesto contra os maus tratos aos escravos negros.

## II.

Aqui inicio o segundo movimento do artigo: o problema da representação dos negros e dos escravos africanos na obra de Vieira. A pergunta que se deve fazer primeiro é: como se deve formular esse problema? Será que devemos colocar a contraposição das suas posturas diante dos africanos frente às de defesa dos índios (e a dos cristãos-novos) como contradições de sua figura?

Coutinho, nos anos 1950 e 1960, postulava que eram falsos enigmas que seriam resolvidos somente se concentrando no estilo barroco de Vieira, partindo do fato literário como forma para iluminar os aspectos sociais, históricos e econômicos. Se, na hipótese do crítico, houve uma inversão do problema, contudo, permaneceu a disparidade entre as atuações, e, ainda, a chave analítica estava dada num critério externo (e de caráter essencialista) que regulava e explicava a produção – e não só em termos formais: o Barroco. Ao mesmo tempo, Romero, Coutinho, Candido ou Campos ainda que apresentassem leituras divergentes e, mais, pressupostos literários contrários, se encontravam, em parte, na busca pela identificação do que era a Literatura Brasileira (ou no Brasil, para diferenciar a hipótese de Coutinho) devedora da idéia de mestiçagem e suas implicações (positivas ou negativas) para uma idéia de cultura e sociedade brasileira.

Desde a década de 1990, alguns autores das Letras têm reafirmado que pode ser sem sentido investigar a aparente contradição entre Vieira “progressista” e “conservador”, “humanitário” e “escravista”, “defensor dos negros” e “defensor da escravidão”,<sup>44</sup> apontando também a ineficácia de problematizar a partir da idéia de Barroco e de uma Literatura Nacional como viés explicativo e significador das produções letradas no século XVII<sup>45</sup>. Nesse sentido, para além de pensar a forma determinada (e determinante de) por um estilo ou, na outra ponta, de um entendimento da produção letrada em sua relação com a sociedade afim de buscar o fato literário nacional, tendo ambos os extremos, como horizonte, definir o nacional literário ou o cultural brasileiro,<sup>46</sup> seria preciso reconstruir

as categorias operativas e gramaticais próprias dos textos vieirinos, em detrimento da construção de uma história da literatura brasileira. Ainda que haja limites nessa formulação que sabe a nominalista (entre outros, a tautologia em torno da arqueologia do próprio texto, que, no limite, implica uma impossibilidade de tradução ou interpretação), ela permite recolocar questões que de perguntas se transformaram em lugares-comuns, tópicos mesmo, no discurso historiográfico e literário sobre a obra e a biografia do jesuíta. Questões particularmente relevantes para uma perspectiva historiográfica da obra do jesuíta. Pode-se perguntar assim, por exemplo: será que Vieira, de fato, foi um defensor dos judeus/cristãos-novos ou dos índios?

Em Vieira, os judeus foram entendidos, ortodoxamente, como o povo que negou Cristo, e com isso o condenou. Mais do que isso, tinham sido o povo eleito, mas haviam errado na sua escolha, e esse erro era condenável – e, por isso, tinham perdido a eleição e estavam condenados ao erro e à perdição, como afirma na História do Futuro. Se Vieira, defendeu os judeus, foi contra a Inquisição portuguesa, que além dos exageros descritos em um documento apócrifo atribuído ao jesuíta, tomava os bens dos cristãos-novos processados – e causava um sangramento na fazenda real e no financiamento das navegações. É nesse sentido, que Vieira vai procurar os judeus de Amsterdã ou aconselhar o rei D. João IV a ser mais “tolerante” com os cristãos-novos – pelo bem comum do reino e não por um espírito humanitário (espírito como tal, diga-se, talvez inexistente no século XVII). Mais para o fim da vida, quando reorganizou todo o seu pensamento em torno do plano do Quinto Império, os judeus ganharam importância na consumação do Reino de Cristo na Terra, também por conta da conversão universal do orbe e do aparecimento das tribos perdidas de Israel.

Quanto aos índios, a questão estava inserida na política de conversão jesuítica, que, no limite, usando pressupostos de hoje, seria muitos menos “humanitária” do que a pregada por exemplo um século antes por Las Casas. Os índios deveriam ser reduzidos e convertidos, porque eram gentios – ou seja, bárbaros que não conheciam as Palavras da Fé nem nunca tinham sido submetidos a elas. Àqueles que por conta de um estado natural excessivamente rústico e bárbaro, ou ainda por influência dos hereges calvinistas e luteranos (franceses ou holandeses),

fossem refratários à Palavra (como os colocados na designação geral de “tapuias”), se necessário, poderiam ser reduzidos à escravidão, e, ao fim ao cabo, exterminados, no longo processo de conversão do mundo que se daria com o Quinto Império. Se por um lado, os índios convertidos à Fé (pelos jesuítas) serviriam como força militar a compensar as perdas pelas heresias protestantes na luta contra o Infiel, os não-convertidos seriam passíveis da redução à força, e no limite da eliminação.

A lógica (da causa) instrumental era a de um Estado Cristão – a Razão de Estado Cristã de Botero – , que como tal deveria primeiro converter, mas que para defender a República e o bem comum, poderia e deveria usar as armas para proteger as almas (e com isso, estava justificado em matar e acabar com aqueles que permanecem infiéis). Por esse diapasão, operava-se a classificação das gentes do mundo.

Havia três categorias básicas que ordenavam, numa concepção católica e escolástica, os povos no orbe segundo a relação com o poder soberano e a extensão dos domínios do Império Romano, como aponta José Carlos Sebe Bom Meihy.<sup>47</sup> Num primeiro grupo, aqueles que estavam, de fato e de direito, sujeitos aos príncipes cristãos, e que, por consequência, poderiam sofrer sanções. Contra eles poderiam ser decretadas leis que os combatessem, caso estivessem atacando os reinos fiéis, como os judeus, os hereges e os mouros – todos habitando nos limites do antigo Império Romano (doador por Constantino a Roma). Num segundo, povos e nações inimigas declaradas como tal de fato e de direito, mas que habitassem para além das antigas fronteiras romanas, e, por conseguinte, ao serem combatidos poderiam ser apresados por guerra. Num terceiro, gentes novas fora do espaço de dominação imperial romana e que, por decorrência, não poderiam estar submetidos às mesmas leis. Essa divisão das gentes do orbe, formulada inicialmente pelo leitor e renovador de Tomás de Aquino, Tomas Vio Cajetano, serviu a Vitória, Soto e mesmo Las Casas na discussão sobre o cativo indígena.<sup>48</sup> O horizonte dessas definições permaneciam atentos a uma concepção de história, que apesar de lidar com o problema do Novo Mundo e de seus novos povos, resolvia o problema do domínio e da soberania a partir da idéia de uma perpetuação de Roma (e do mundo antigo e de seus inimigos) na Europa do século XVI. O centro da discussão (especialmente em Vitória, Soto e Las Casas) era acerca do direito de jurisdição dos

soberanos ibéricos (e do papa) sobre os povos americanos, mas pensando-os nos limites do entendimento de soberania dada pelas disputas dos reinos europeus – herdeiros de Roma.

Vieira seguiu estes autores (em especial Vitória e, para as questões mais metafísicas, Cajetano) e partilhou os pressupostos básicos desse ordenamento dos povos do mundo. Entretanto, ao escrever seus textos proféticos, o seu “horizonte de perspectiva”<sup>49</sup> era ligeiramente diferente. Se por um lado, tal qual Las Casas e Vitória fizeram, participava ativamente dos embates para evitar o cativeiro indígena, no Maranhão (ou mais tarde, em São Paulo), por outro, o limite não era mais dado pelas jurisdições das antigas fronteiras do Império Romano e do espaço mediterrânico; expandira-se para os oceanos e para a disputa pelos e entre os Impérios Ultramarinos, na qual a escravidão negra, o tráfico e a produção açucareira baseada no trabalho dos africanos era essencial. Essa nova configuração dos poderes imperiais (soberanos) e da experiência do Novo Mundo acabaram por se traduzir em Vieira no seu projeto do Quinto Império, superando o messianismo sebastianista com a idéia cruzadista de reconquista de Jerusalém e a derrota do Mouro como fim último.<sup>50</sup> Na sua proposta imperial, Vieira pensava os limites, de direito, do poder soberano como os limites do orbe como um todo, que se realizariam, de fato, com o advento do “último reino de Cristo na Terra”. Assim, a classificação deveria ser requalificada, não só em termos do *imperium* dos romanos, mas sobretudo da relação dessas gentes e das partes do mundo – de todo o orbe – com a palavra de Cristo (e, portanto, com a sua conversão), que se tornava, ao mesmo tempo, esteio e ponto de fuga do poder soberano. O jesuíta operava, a meu ver, com quatro categorias que desdobravam as de Cajetano, Vitória, Soto e Las Casas:

- O fiel – católico;
- O Infel –aquele que conheceu a palavra mas a negou desde o princípio e combate os povos católicos (o grande exemplo, é o Mouro);
- O herege –aquele que saiu do Corpo da Cristandade e é pernicioso por conta de seu erro (o Luterano e o Calvinista);
- O Gentio –aquele que não conheceu a palavra (cujo exemplo maior são os índios) – e por isso, contém um caráter positivo (ou não negativo) pela sua ignorância – apesar de uns, como Vieira afirmou na

*Clavis*, de tão bárbaros como os tapuias serem tão próximos aos animais que se comportam mais como bestas do que como homens: “rebanhos ou manadas de bárbaros (chamam-lhes Tapuias) que vagueiam, à maneira de animais selvagens, pelos sertões e florestas do interior da América.”<sup>51</sup>

Nessas categorias, como classificar o africano, o etíope? Se a partir da ordenação de Cajetano, o negro da África entraria como o grupo passível da declaração de guerra justa e de ser aprisionado e reduzido à força, nos textos proféticos de Vieira, havia sobreposições de lugares e figuras que, analogicamente, os classificariam. Num mundo expandido para além do mar Mediterrâneo e dos limites do antigo Império Romano, as partes do orbe (com suas gentes cruzando o “mar oceano”) também desempenhariam papel importante na classificação dos povos e de seus papéis na política imperial dos reinos cristãos.

Em princípio, a nação etíope, negra seria gentia, porque em grande parte das terras da África não chegara a pregação da Palavra nem o Império de Roma, o Quarto Império do Mundo (em sua versão cristã como continuador do Romano). Cito um trecho da sua *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*:

E se este nome ou número de *quarto* se lhe atribui ao Império de Cristo pelo domínio ou jurisdição que o Vigário do mesmo Cristo tem em Roma e no Império Romano naqueles quatrocentos anos antes do emperador Constantino, em que o Império de Cristo não teve nada do romano, senão as perseguições; pergunto: que Império era? era o quarto, ou o terceiro? E se verdadeiramente era o quinto, pois não podia ser outro: como depois veio a ser o quarto? E hoje na Índia, na China, no Japão, no Mogor, na Etiópia, e em tanta parte da África Ocidental, e em toda a América, onde nunca chegou o Império Romano, que Império é o de Cristo: é também o quarto pela união do romano, ou outro?<sup>52</sup>

Mas, por uma sinédoque, que tomava a África do Norte (e chamada Etiópia, seu grande Império) como África, o continente era entendido como espaço assolado pelo Mouro, que negara a palavra. Do mesmo modo, que a Europa era marcada pelo herege, a Ásia, pelo Judaísmo, e a América pela Gentilidade:

Mas sendo a vitória de Cristo contra as quatro seitas do Mundo, e a coroa sobre as quatro partes dele; que mais própria e acomodada aplicação se lhe pode dar, que dizer: reinou Cristo na Europa, e sobre a Heregia. Aleluia! Reinou Cristo na África, e sobre o Maometismo. Aleluia! Reinou Cristo na Ásia, e sobre o Judaísmo. Aleluia! Reinou Cristo na América, e sobre a gentilidade. Aleluia!<sup>53</sup>

A África, portanto, é entendida como a parte do Mouro e mesmo tendo sido descoberta pelo Portugueses na sua parte Ocidental (como ele diz na *História do Futuro*) ela está na parte do mundo que cabe aos mouros – e por metonímia é qualificada como Infiel. Se, na ordenação anterior, os etíopes entravam na categoria dos povos estrangeiros a Roma, passíveis de apresamento pela guerra. Somava-se a isso uma leitura que os via como infiéis e inseridos na primeira categoria, de sujeitos a uma ordenação herdeira do Império Romano.

O papel da África na consecução do Quinto Império também não é o de guardar as “tribos perdidas de Israel”, necessárias para realizar o último império, porque como é muito populosa não era possível que os hebreus permanecessem encobertos, escondidos – como nas partes distantes da Ásia na América, mas sobretudo na Terra Austral, Incógnita, a quinta parte do mundo a ser descoberta. No capítulo 12 do *Livro Anteprimeiro da História do Futuro*, ao tratar dos limites do conhecimento dos Santos Padres, pensando nas partes do mundo, a zona tórrida e novas gentes a serem descobertas, Vieira também buscou refutar os que propunham o reino cristão de Preste João como o local abaixo da Etiópia onde estariam os antípodas profetizados por Isaías e que apareceriam com a vinda do Quinto Império. Para Vieira, esta interpretação estava errada, pois a figura dos antípodas profetizada na visão de Isaías estava descoberta nas gentes das novas terras, a América, e particularmente, o Brasil e os índios brasílicos deveriam ser entendidos (entre toda as partes da América) como as terras abaixo da Etiópia e seus rios onde estariam os antípodas, profetizadas por Isaías. Não era o reino fabuloso do Preste João na África.

Na leitura da África de Vieira, perdia sentido o mito do Preste João, cujo portentosa monarquia cristã estava situada no interior do continente africano, abaixo da Etiópia, ou fazendo parte dela, resistindo

aos mouros. O reino do Preste João seria um reino extremamente rico, um País da Cocanha na África governado por esse soberano poderosíssimo e fiel. Durante muito tempo, o reino do Preste João indicava um oásis de fé na África, como possibilidade redentora do continente. Prevendo uma desejada aliança do reino português com este reino mítico, o que possibilitaria a derrota do Império Turco, esta lenda impulsionou inclusive parte das navegações e expedições portuguesas do século XV até meados do XVI, na África e na Ásia, como mostrou Charles Boxer.<sup>54</sup> Esperança que, mais tarde no séc. XVII, motivou sebastianistas, como D. João de Castro e Fr. Sebastião de Paiva,<sup>55</sup> a suporem alianças entre o rei africano a ser localizado, Preste João, e o rei encoberto que iria retornar, D. Sebastião, alianças que permitiriam a reconquista de Jerusalém, a derrota do Turco e a instalação da Quinta Monarquia, liderada por Portugal. Mas o reino católico do Preste João no continente etíope não tinha importância para Vieira, não seria talvez mais do que fábula.

Assim, restava à África (e aos africanos) ser qualificada como Moura. E quando não é Moura é bárbara como os piores tapuias – sendo inclusive canibais (e não mais os índios brasílicos), e cito a *Clavis Prophetarum*:

Não falo das multidões de negros pertencentes a outros rebanhos, ou seja, da imensa barbárie da África mediterrânea, que não vivem em grupo sob a direcção de um sábio regime, como os elefantes, mas que, como leões e tigres, naturais da mesma região, habitam nas grutas das montanhas e vivem do arco e da seta. Nem nas suas refeições são dotados de hábitos mais civilizados, pois não se coíbem de comer carnes humanas, e até cruas.<sup>56</sup>

Além disso, houve profetas na Etiópia ou África, o que significa que alguma lei (seja a Escrita seja a da Graça) os povos de lá conheciam.

Os negros africanos portanto não podem ser gentios por completo (como o são os índios americanos, mesmo os mais bárbaros e animais). Mesmo que na maior parte das suas terras não tenha sido pregada a Palavra, o fato de em parte dela já se ter conhecimento, transforma, por sínédoque, o continente, essa parte do Mundo em maculada, pois se negou a Palavra. Para a consecução do Quinto Império, o último reino de Cristo, que seria o senhorio absoluto do Salvador sobre

todas as partes do Mundo, capitaneados pelos portugueses, era preciso converter todos os gentios. Mas os africanos, apesar de em sua maioria gentios, por metonímia, ficavam no plano vieirense classificados num espaço ambíguo entre o bárbaro mais feroz e o infiel mais perigoso.

Além desse, havia um problema adicional que se dava na genealogia dos povos que era estabelecida pela leitura da Bíblia (e que era o fundamento católico para a servidão e a escravidão). No Gênesis, Noé, ao encontrar a terra depois do dilúvio, teria bebido do fruto da vinha e teria ficado bêbado e tirado a roupa. Seu filho Cam teria visto, e ao invés de ajudá-lo, resolveu chamar os irmãos para ver o pai pelado. Os dois irmãos, Sem e Jafé, teriam de pronto coberto o pai. Quando sóbrio, Noé teria maldito o filho Cam a ser servo dos seus outros irmãos.

Na *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*, essa genealogia justifica não só o senhorio da nação portuguesa, como descendente de Túbal (filho de Jafé), mas o direito de escravizá-los, por serem também senhores das três partes do mundo onde habitavam os filhos de Cam (Ásia, América, África):

Porque como consta do Texto Sagrado no Cap. X do *Gênesis*, um filho de Canaã foi o que povoou a Índia Oriental na Ásia: e como refere Beroso, e outros antiquíssimos autores, a quem seguem todos os modernos, e como se tira da mesma Escritura, outro filho do mesmo Canaã povoou a Etiópia na África. E dos descendentes do primeiro (...) é a opinião mais provável que vieram a América os povoadores dela. E de todas estas três partes do Mundo saem os infinitos escravos de que nelas e fora delas se servem os Portugueses: sendo os mesmos Portugueses a única nação do Mundo que é senhora de escravos para seu serviço e comércios; e estes escravos todos verdadeiramente descendentes de Canaã assi na Índia, como na Etiópia, e na América: para que nos descendentes de Túbal se cumprisse com a mesma verdade a profecia de seu avô, e promessa feita a seu pai: *Sit Chanaan servus ejus*. [Cam será servo de seus irmãos]<sup>57</sup>

Os descendentes de Cam (africanos, americanos, asiáticos) seriam os escravos (por uma profecia bíblica) dos descendentes de Túbal (os portugueses). Contudo, os escravos mais importantes seriam os africanos (pelo seu caráter negativo) e pelo seu aspecto central na

dinâmica dos domínios portugueses. Era preciso para a realização das profecias do Quinto Império, a manutenção das Conquistas. E isso se dava pelo trabalho do escravo negro (menos do que o índio – ainda que esse trabalhasse nos engenhos do norte, de são paulo e nos jesuíticos). Isso fica evidente, mudando agora o registro documental para os textos de ocasião, no “Papel-Forte” (1648) e na “Defesa dos Judeus Mercadores” (1643).

O Brasil (como parte essencial do Império) não existe sem Negros, e portanto sem Angola – Ninguém agüentará o trabalho pesado. Brasil precisa dos Escravos e por isso não pode perder Angola – assim (como está no Papel Forte) é melhor perder um pedaço do Brasil (Pernambuco) para os Holandeses do que perder todo o Brasil se Portugal perder Angola para os Holandeses. Porém essa relação de causa e efeito em muito difere da apresentado por Daniel Defoe, em seu *Review* de 1713, diário de comentários sobre a situação do mundo e do Império Britânico que Defoe manteve durante seu cárcere. Defoe diz em 1713:

Sem o comércio africano, não há negros; sem negros, não há açúcar; sem açúcar, não há ilhas; sem ilhas, não há continente; sem continente, não há comércio; isso significa dizer adeus ao comércio americano, ao comércio das Índias Ocidentais.<sup>58</sup>

Na passagem do seu *Review* (ainda que operando numa lógica causal parecida com a de Vieira no Papel Forte) não está em jogo o Império, ou o Reino, ou a Soberania, ou uma Razão de Estado Católica, mas o Comércio e as Companhias de Comércio. Para comparar com uma passagem de Vieira, de estrutura similar, cito um trecho do *Sermão da Primeira Domingo do Advento*, pregado em 1650, em Lisboa, na Capela Real:

Por huma omissão perdese huma maré, por huma maré perdese huma viagem, por huma viagem perdese huma armada, por huma armada perdese um Estado: Day conta a Deos de huma Índia, day conta a Deos de um Brasil, por huma omissão.<sup>59</sup>

O fim, a consequência do encadeamento de eventos (que começa por uma omissão) é o Estado do Brasil ou da Índia. E a fatura da

consequência se presta a Deus, pela conta da omissão, pecado pior do que o da má ação. O que importa é a manutenção do Estado, do Reino, do Império, como meio para alcançar os desígnios divinos. Por isso a omissão ao causar a perda de um Estado da Monarquia, de uma parte do Império, é pecado não só de lesa-magestade, mas também contra Deus. Ao pregar isso na Capela Real, e ao preparar para a impressão décadas mais tarde, Vieira indicava que sua mensagem sempre supunha uma ordem mística que organizava as diferentes partes e gentes da Monarquia, sempre tendo em vista ser um meio para alcançar o Fim, a última Causa, dada em e por Deus.

Nessa ordenação que pressupunha uma harmonia hierárquica e mantida pela violência da diferença, os negros, para Vieira, eram os pés do corpo místico que iria construir o Último Reino de Cristo Consumado na Terra. Como tal, devem ficar orgulhosos e não se revoltar, ainda mais, como diz nos sermões do Rosário, porque se aqui estão servindo, serão servidos pelo Senhor nos Céus. E assim opera uma lógica da diferença e não da igualdade (como poderiam supor alguns que postulam Vieira como humanitário ou humanista, no sentido atual da palavra).

A lógica da diferença tinha fundamento aristotélico-tomista, escolástico; baseava-se no princípio da analogia que permitia a comparação e, conseqüentemente, a ordenação hierárquica entre todos e tudo a partir de um elemento comum, Deus, Causa primeira e Criador. Essa analogia, que dispunha as matérias e coisas do mundo, indicava também o fim último do mundo, que é o mesmo que seu princípio: Deus. Causa e Fim que podiam temperar essas analogias com uma Razão de Estado cristã, que justificava, sob um tacitismo evocado ou latente, até mesmo operações lógico-retóricas que se aproximassem de doutrinas que poderiam ser lidas como maquiavélicas ou excessivamente pragmáticas, ou pouco católicas – tal como justificar a escravidão pelo bem comum do reino<sup>60</sup>. Ou como fizera um autor anterior a Vieira, mas também operando na lógica católica tridentina, ainda que não jesuíta, Frei Serafim de Freitas, no *Justo Império Asiático dos Portugueses* (1625). Ao afirmar que mesmo que os índios tivessem sido submetidos ao império dos reis ibéricos pela força, Freitas legitimava a sujeição violenta (e talvez iníqua) pelo seu fim cristão, pois, citando Sêneca, muitas vezes o “bom êxito torna honestos alguns crimes”.<sup>61</sup>

Assim, essa lógica em Vieira (e nos autores católicos, tridentinos, jesuítas) não era fundamentada nem em uma política nacional nem em uma percepção humanitária ou igualitária (que marcam o nosso pensamento contemporâneo), mas sim em uma lógica imperial, que pensava o reino português como um Império a ser constituído em Cristo e para Cristo. Para isso precisava manter as suas partes, desde que essas (como meios de um fim) não atrapalhassem o bem-comum do Reino e, e no caso de Vieira, muito menos o destino final do Quinto Império. Se as partes atrapalhassem, deveriam e poderiam ser vendidas, sejam os escravos, sejam as partes do Brasil, como Pernambuco.

Assim, se olharmos a obra de Vieira, em sua lógica “gramatical”, veremos que os problemas formulados a partir de nossas categorias são um falso problema. E não só para estudar Vieira e sua obra, pois enquanto projetarmos as nossas categorias e não tentarmos entender Vieira em seu tempo e nas leituras sucessivas de Vieira ao longo da história, perderemos a possibilidade de compreensão do papel que esse personagem e sua obra representaram na construção do nosso pensamento sobre e a partir dele.

## Notas

<sup>1</sup> ARAÚJO, J.S.. *Profecias morenas. Discurso do eu e da pátria em Antonio Vieira*. Salvador: Assembléia Legislativa do Estado da Bahia, 1999, p. 31.

<sup>2</sup> Sobre estes, há alguns estudos, entre outros: BOSI, A., “Vieira, ou a cruz da desigualdade” *Novos Estudos CEBRAP*, 25, out. 1989 (republicado em BOSI, A. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992); VILELA, M. *Uma questão de igualdade: Antônio Vieira e a Escravidão negra na Bahia do século XVII*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997; MEIHY, J. C. S. B.. “A Ética Colonial e a Questão Jesuítica dos Cativéis Índio e Negro”. *Afro-Ásia*, v. 23, 2000, p. 7-26. Disponível on-line em: [http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia\\_n23\\_p9.pdf](http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n23_p9.pdf). E ver também o artigo de Guilherme Amaral Luz nesta revista.

<sup>3</sup> “Breve memória acêrca da naturalidade do Padre Antonio Vieira, da Companhia de Jesus, de que foi encarregado pelo Instituto Historico e Geographico do Brazil o Arcebispo da Bahia, Dom Romualdo Antonio de Seixas, membro honorario do mesmo Instituto, e de algumas Sociedades nacionaes e estrangeiras.” *Revista do Instituto Historico e Geographico do Brazil*, T. XIX, n. 21, 1º trimestre de 1856, p. 5-32.

<sup>4</sup> LISBOA, J.F. *Vida do padre Antônio Vieira*. São Paulo: Jackson, 1952, p. 273, n. 123.

<sup>5</sup> LISBOA, J.F. *Obras de João Francisco Lisboa, natural do Maranhão* (Por João Francisco Lisboa, Luiz Carlos Pereira de Castro, Antônio Henriques Leal) São Luiz do Maranhão: Typ. de B. de Mattos, 1865, v. 4 [“Vida do padre Antonio Vieira (obra posthuma)”]. Utilizei, por ser de mais fácil acesso, a edição da Clássicos Jackson.

<sup>6</sup> LISBOA, J.F. *A vida do padre Antônio Vieira*. São Paulo: Jackson, 1952, p. 9, 87, 123, 145, 175, 273, 353, 356-358.

<sup>7</sup> Sobre Vieira como exemplo para o pensamento anti-jesuítico, ver: FRANCO, J.E.; REIS, B.C. *Vieira na literatura anti-jesuítica*. Lisboa: Roma, 1997.

<sup>8</sup> ROMERO, S. *História da Literatura Brasileira*. 7ª ed., Rio de Janeiro: J. Olympio, 1980, v. 1, p.365; Cf. ROMERO, Silvio. “O Padre Antônio Vieira e o Poeta Gregório de Matos”. *Revista Sul-Americana* 1(21). 15.11.1889.

<sup>9</sup> LIMA, O. *Aspectos da literatura colonial brasileira*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1984, p. 110-111, 130.

<sup>10</sup> José Veríssimo sobre a biografia de Vieira escrita por Lisboa: “Não obstante carecer-lhe da última demão, é a Vida do padre Antônio Vieira ainda o que de melhor se escreveu sobre o famoso jesuíta, com mais exata inteligência do homem e da sua obra de missionário e de político, e de sua época. Não fora algum exagero de liberalismo, é uma obra que se poderia dizer atual.” VERÍSSIMO, J. *História da literatura brasileira*. E-Book: ed. eletrônica da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, consultada em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000116.pdf>, no dia 3 de Junho de 2008, p. 105. Vale lembrar que José Veríssimo escolheu seu conterrâneo, José Francisco Lisboa, como patrono de sua cadeira ao participar da fundação da Academia Brasileira de Letras.

<sup>11</sup> VERÍSSIMO, J. *História da literatura brasileira*. *Op. cit.*, p. 11, 6. Cf. VERÍSSIMO, José. “O Padre Antônio Vieira”. Em: *Homens e cousas estrangeiras*. Rio de Janeiro: H. Garnier, 1910, vol III, p. 421-444.

<sup>12</sup> *Revista de Antropofagia*, Ano I, Nº 1, maio de 1928.

<sup>13</sup> Sobre o percurso de Oswald em relação aos jesuítas, ver: DOMINGUES, B.H. “Modernismo e Religião: um estudo da abordagem de Oswald de Andrade sobre o papel da Contra-Reforma no Brasil” In: Maria Clara Lucchetti Bingemer, Inácio Neutzling, João A. Mac Dowell (org.). *Globalização e os Jesuítas: origens, história e impactos* [Anais], São Paulo: Loyola, 2007, v. II, p. 77-89.

<sup>14</sup> Pensando na inflexão de Oswald de Andrade, Beatriz Helena Domingues imaginou uma conversa póstuma entre Oswald e Vieira: DOMINGUES, B.H. “Ócio ou negócio? Uma conversa/entrevista entre Oswald de Andrade e Antônio Vieira” *IHU On Line* - Revista do Instituto Humanitas da UNISINOS, outubro de 2007, URL: [http://www.unisinos.br/ihuonline/index.php?option=com\\_tema\\_capa&Itemid=23&task=detalhe&id=819](http://www.unisinos.br/ihuonline/index.php?option=com_tema_capa&Itemid=23&task=detalhe&id=819) [consultado em 24/4/2009].

<sup>15</sup> CARPEAUX, O.M. *Pequena bibliografia crítica da literatura brasileira*. 3ª. ed., [Rio de Janeiro]: Editora Letras e Artes, 1964.

<sup>16</sup> CARPEAUX, O.M. p. *História da literatura ocidental*. [3ª. Ed.?] Rio de Janeiro: Alhambra, 1987, v. III, p. 750-1.

<sup>17</sup> Argumento próximo (ainda que o enviesamento teórico fosse diverso) era o de Nelson Werneck Sodré, que afirmava que podia se discutir a naturalidade de Vieira mas não seu valor literário. Sodré opta por considerar Vieira português como seria toda a literatura do período colonial, pois não havia Brasil. Nesse sentido, Vieira seria um antepassado comum das duas literaturas, ainda que, à época, pertencente à literatura portuguesa. Tendo vivido na colônia, descrevera elementos que viriam a formar o Brasil e por isso seu interesse. Interesse que, a ver pelo espaço dedicado a Vieira (e ao passado comum) era diminuto. SODRÉ, N.W. *História da Literatura Brasileira. Seus fundamentos econômicos*. 6ª. ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976, p. 83-5.

<sup>18</sup> Alfredo Bosi, contudo, vê o *Formação* como uma história da literatura em sentido estrito, ver: BOSI, A. “Por um historicismo renovado: reflexo e reflexão em história literária” In: *Literatura e resistência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 32, 40ss. Também sobre a idéia de história e história da literatura em Candido, ver: GINZBURG, J. “Entre continuidade e ruptura: concepções de História em Antonio Candido”, *Locus: revista de história*. v.4, n.2, 1998.

<sup>19</sup> Algo que não fez no capítulo dedicado às Letras Coloniais que escreveu para a *História Geral da Civilização Brasileira*, organizada por Sérgio Buarque. CANDIDO, A. “Letras e idéias no Brasil colonial”. In: HOLANDA, S.B. (org). *História geral da civilização brasileira*. São Paulo: DIFEL, 1960, t.1, v.2, p. 91-105.

<sup>20</sup> Esse retrato permaneceu, mais ou menos o mesmo, na sua mais recente *A literatura brasileira. Origens e unidade* (São Paulo: Edusp, 1999). Entretanto, embora se atenuo o termo “manifestações literárias” como princípio classificador e periodizador, ressalta-se a divisão entre um “período colonial” e um “período nacional”.

<sup>21</sup> CASTELLO, J.A. *Manifestações literárias do período colonial: 1500-1800*. 3ª ed., São Paulo: Cultrix, 1972 (A literatura brasileira, v. 1), p. 97.

<sup>22</sup> CALMON, P. *História da literatura Bahiana*. Rio [de Janeiro] : J. Olympio, 1949, p. 31.

<sup>23</sup> COUTINHO, A. (org.) *A literatura no Brasil*. Rio de Janeiro: Editorial Sul Americana, 1955, v. I, p. 233, 235-7. As introduções escritas por Coutinho para a obra organizado por ele foram depois reunidas em um volume intitulado *Introdução à Literatura no Brasil* (Rio de Janeiro: 1959).

<sup>24</sup> COUTINHO, A. (org.) *A literatura no Brasil*. Op. cit., p. 323, 325.

<sup>25</sup> A idéia de um estilo e de uma época barroca também apareceu na produção historiográfica com a tese de Eduardo D’Oliveira França para a Cátedra de História Moderna e Contemporânea da USP, *Portugal na Época da Restauração*, defendida em 1951 mas que teve uma edição de circulação ampliada somente em 1997. FRANÇA, E.O. *Portugal na Época da Restauração*. São Paulo: Hucitec, 1997. Para uma análise da década de 1950 com a entrada do termo Barroco para o meio acadêmico, ver: BENEDITO, F. *Barroco: a trajetória do conceito na história artística e literária brasileira (1830-1990)*. Dissertação de Mestrado, Educação, Arte e História da Cultura, Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2004, cap. 4; cf. GOMES, G.S., Jr. *Palavra peregrina. O Barroco e o pensamento sobre artes e letras no Brasil*. São Paulo: Edusp, 1998.

<sup>26</sup> COUTINHO, A. “Vieira e a crítica estética” (1964) In: *Do Barroco. Ensaios*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1994, p. 207, 208.

<sup>27</sup> COUTINHO, A. “Barroco e mestiçagem” (1989) In: *Do Barroco, idem*, p. 224.

<sup>28</sup> Por exemplo, com Sérgio Buarque de Holanda, nos seus textos inéditos publicados depois como *Capítulos de Literatura Colonial*, numa leitura não modernista de um modernista. HOLANDA, S.B. *Capítulos de literatura colonial*. São Paulo: Brasiliense, 2000.

<sup>29</sup> LINS, I. *Aspectos do Padre Antônio Vieira*. Rio [de Janeiro] : Livraria São José, 1956, p. 292.

<sup>30</sup> CAMPOS, H. *O sequestro do barroco na formação da literatura brasileira : o caso Gregório de Mattos*. Salvador, Bahia : Fundação Casa de Jorge Amado, 1989. Sobre essa polêmica, ver: BENEDITO, F. *Barroco: a trajetória do conceito na história artística e literária brasileira (1830-1990)*. op. cit., p. 158ss.

<sup>31</sup> Sobre a leitura candidiana de Silvio Romero, ver a tese de doutorado de Antonio Candido, defendida em 1945 e revista para publicação, assim como o volume sobre o crítico sergipano organizado por Candido para uma coleção da Edusp: CANDIDO, A. *O método crítico de Silvio Romero*. 4ª ed., Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2006; CANDIDO, A. (org.) *Silvio Romero - Teoria, Crítica e História Literária*. São Paulo: Edusp, 1976. Para os conceitos de Romero depois utilizados por Candido, ver também: ABDALA, B. “Silvio Romero. História da literatura brasileira” In: MOTA, L.D. *Introdução ao Brasil: um banquete no trópico - 2*. 3ª ed., São Paulo: Senac, 1999, p. 191-216.

<sup>32</sup> Sobre o neobarroco e sua relação com uma literatura brasileira e latino-americana, ver: LABRIOLA, R. “Neobarroco na América Latina, teoria literária e incômodo epistemológico”. Revista on-line *Eutomia* Ano I – Nº 02 (162-173), URL: <http://www.ufpe.br/revistaeutomia/pdfn02/n02artigo9.pdf>.

<sup>33</sup> Ao mencionar a cadeia de Literatura Portuguesa, evidencia-se algo a se fazer para complementar e dialogar com este rápido panorama de Vieira na historiografia literária no Brasil: mapear as histórias da literatura portuguesas e estabelecer os diálogos entre ambas historiografias. Este problema não foi enfrentado pelos trabalhos recentes que, por exemplo, têm-se preocupado com a história do termo barroco na crítica literária e artística brasileira, dos quais parti para estabelecer alguns dos marcos deste artigo. Cf. GOMES, G.S., Jr. *Palavra peregrina. O Barroco e o pensamento sobre artes e letras no Brasil*. op.cit.; BENEDITO, F. *Barroco: a trajetória do conceito na história artística e literária brasileira (1830-1990)*. Op.cit.

<sup>34</sup> MOISÉS, M. *História da Literatura Brasileira. Vol. 1: Origens, Barroco, Arcadismo*. São Paulo: Edusp/Cultrix, 1983, p. 65, 152, 197-8, 200, 208.

<sup>35</sup> ARAÚJO, J.S.. *Profecias morenas. Discurso do eu e da pátria em Antonio Vieira*. Op. cit.

<sup>36</sup> NOVINSKY, A. W. “Sebastianismo, Vieira e o Messianismo Judaico”. In: Carlos Alberto Iannone; Márcia Zamboni Gobbi; Renata Soares Junqueira. (Org.). *Sobre as Naus da Iniciação. Estudos Portugueses de Literatura e História*. São Paulo: Ed. UNESP, 1998, p. 65-79.

- <sup>37</sup> BOSI, A. “Vieira e o reino deste mundo”, *Revista da Biblioteca Mário de Andrade* São Paulo, jan.dez.1997, v.55, p. 172 (depois republicado em BOSI, A. *Literatura e Resistência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002).
- <sup>38</sup> PALACÍN GOMES, L. *Vieira e a visão trágica do barroco: quatro estudos sobre a visão trágica do barroco*. São Paulo: Hucitec, 1986.
- <sup>39</sup> PALACÍN GOMES, L. *Vieira. Entre o reino imperfeito e o reino consumado*. São Paulo: Loyola, 1997, p.75.
- <sup>40</sup> BOSI, A. “Vieira, ou a cruz da desigualdade” *Novos Estudos CEBRAP*, 25, out. 1989 (republicado em BOSI, A. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992).
- <sup>41</sup> Cito a partir da 3ª edição: BOSI, A. *História concisa da literatura brasileira*. 3ª. Ed., São Paulo: Cultrix, 1995, p. 51.
- <sup>42</sup> BOSI, A. *História concisa da literatura brasileira*. p. 49.
- <sup>43</sup> BOSI, A. “Vieira e o reino deste mundo”, *Revista da Biblioteca Mário de Andrade*, vol. 55, jan.dez.1997, p. 172.
- <sup>44</sup> Bem como, no plano da historiografia portuguesa, a dicotomia apresentada por Hernani Cidade entre Vieira “fantástico” da quimera do Quinto Império e “realista” dos planos políticos para a expansão das Conquistas e manutenção do reino, cf. CIDADE, H. *Padre Antônio Vieira*. Lisboa: Presença, 1985.
- <sup>45</sup> Entre outros, ver: HANSEN, J.A., “Vieira, forma e função”, *Revista da Biblioteca Mário de Andrade*. v.55, jan.dez.1997, p. 185-197, HANSEN, J.A. “Vieira: tempo, alegoria e história”, *Broetéria*, vol. 145, n. 4/5, out-nov 1997, p.541-556; PÉCORA, A. *O Teatro do Sacramento. A unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira*. São Paulo: Ed. da UNICAMP/EDUSP, 1994.
- <sup>46</sup> Para a crítica a este posicionamento ver: HANSEN, J.A. “Barroco, Neobarroco e outras ruínas” *Teresa*, 2, 2002; BENEDITO, F. *Barroco: a trajetória do conceito na história artística e literária brasileira (1830-1990)*. Op. cit, esp. “Introdução” e cap. 6.
- <sup>47</sup> MEIHY, J. C. S. B.. “A Ética Colonial e a Questão Jesuítica dos Cativeros Índio e Negro”. *Afro-Ásia*, v. 23, 2000, p. 7-26. Disponível on-line em: [http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia\\_n23\\_p9.pdf](http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n23_p9.pdf).
- <sup>48</sup> MEIHY, J. C. S. B.. “A Ética Colonial e a Questão Jesuítica dos Cativeros Índio e Negro”, *idem*, p. 14.
- <sup>49</sup> KOSELLECK, R. “ ‘Espaço de experiência’ e ‘horizonte de perspectiva’: duas categorias históricas” In: *Futuro passado*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.
- <sup>50</sup> Sobre isso, ver: LIMA, L.F.S. *Império dos sonhos: narrativas proféticas, sebastianismo e messianismo brigantino*. Tese de Doutorado, História Social, USP, São Paulo, 2005, cap. 5.
- <sup>51</sup> VIEIRA, A. *Clavis prophetarum*. (edição crítica de Arnaldo do Espírito Santo), Lisboa, Biblioteca Nacional, 2000, v. 3.
- <sup>52</sup> VIEIRA, Antonio. *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*. (Introdução e notas de Hênani Cidade) Bahia, Progresso, 1957, Representação Segunda, § 55.
- <sup>53</sup> *Idem*, § 198.

<sup>54</sup> BOXER, C. *O império marítimo português*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, cf. cap. 1.

<sup>55</sup> CASTRO, J. “De quinta & ultima monarchia futura”, BNP, Reservados, Códice 4371 Microfilme F. 774; PAIVA, S. *Da quinta monarquia*. (edição e estudos coordenados por José Eduardo Franco e Bruno Cardoso) Lisboa: IN/CM, 2007.

<sup>56</sup> VIEIRA, A. *Clavis*, Op. cit.

<sup>57</sup> VIEIRA, A. *Defesa*.

<sup>58</sup> Apud PAGDEN, A. *Povos e impérios*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

<sup>59</sup> VIEIRA, A. *Sermões*. (reprodução facsimilada da edição de 1683). São Paulo: Anchieta, 1944, v. III, p. 164-5.

<sup>60</sup> José Carlos Sebe Bom Meihy, nesse aspecto, buscou mostrar que havia diferenças frente ao que chamou de “uma ‘desjesuitização’ da fundamentação ética anterior”, ao tratar das obras de Antonil e Benci que justificariam a escravidão negra no século XVIII mormente como uma necessidade. MEIHY, J. C. S. B.. “A Ética Colonial e a Questão Jesuítica dos Cativéis Índio e Negro”, *op. cit.*, p. 25. Ver também para uma leitura diferente sobre Benci e Antonil (ainda que não mencione Vieira): MARQUESE, R.B. *Feitores do corpo, missionários da mente: senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1860*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 46 ss.

<sup>61</sup> FREITAS, S. *Do Justo Império Asiático dos Portugueses*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1959, vol I, cap. XII, § 12-13, p. 291.