

REGIÕES E IMPÉRIO: VIEIRA NA AMÉRICA PORTUGUESA NA SEGUNDA METADE DOS SEISCENTOS*

RODRIGO BENTES MONTEIRO
Universidade Federal Fluminense

Espaço vivido

Para essas reflexões, tomamos a ideia de região emprestada da geografia. Na França dos anos 1970, viveu-se uma renovação marcada pelo rompimento com a geografia clássica, essencialmente descritiva ao relatar os contatos dos homens com seus meios naturais. Nesse âmbito, Armand Frémont publicou *La région, espace vécu*.¹ Atento ao mundo das percepções e representações, Frémont não se identifica às noções de território nacional e governo, construídas no século XIX. Por outro lado, desde esse tempo um determinismo excessivo também fazia os geógrafos definirem regiões naturais, onde relevo, vegetação, densidades humanas, modos de *habitat* e atividades econômicas procediam sempre da ordem da natureza. E a abordagem marxista também marcava os estudos regionais, regrados desta feita pelas relações de produção,

* Agradeço a coleta de dados de André Reynaud Sampaio (bolsista de iniciação científica – CNPq), sua leitura crítica e a de Gustavo K. de Almeida. A Ronaldo Vainfas e a Luís Filipe Silvério Lima, sou grato pelas sugestões bibliográficas e de ideias.

¹ Nascido em 1933 em Havre, depois professor na Universidade de Caen (1960-1982), sua tese defendida em 1968 foi dedicada à formação geográfica prática na região, publicada com o título *Paysans de Normandie*, Paris, Flammarion, 1981. Publicou também atlas sobre a Normandia e a França. Ao que parece, a noção de *espaço vivido* inspira-se no contato com a gente simples. Ainda escreveria outros livros, distinguindo-se como geógrafo de ação, indo além de uma perspectiva social e humanista, engajado no mundo campesino normando. Entre eles, *Portrait de la France, villes et régions*, Paris, Flammarion, 2001, *Géographie et action, l'aménagement du territoire*, Paris, Arguments, 2005 e *Aimez-vous la géographie?*, Paris, Flammarion, 2005. Para essas ideias Armand FRÉMONT, *A região, espaço vivido*, Coimbra, Almedina, 1980, publicação original francesa de 1976.

pela rede de trocas e pelo valor do espaço-mercadoria, modelados em um novo determinismo de coisas. Para Frémont, as regiões administrativas, naturais ou econômicas, como concepções demasiado objetivas ou redutoras, não permitem delinear corretamente o espaço humano.

Concebe assim a região como um *espaço vivido*, com critérios de homogeneidade, sentimentos de pertença, a consciência de uma tradição ou um ideal comum. Nessa visão, a paisagem figura como quadro e resultado de relações sociais, interpretada pelos homens. Reagindo contra determinismos naturais, políticos ou econômicos, defende que o homem não é um objeto neutro no interior da região. Ele apreende desigualmente o espaço que o rodeia, emite juízos sobre os lugares. O *espaço vivido* revela as realidades regionais, com componentes administrativos, históricos, ecológicos, econômicos, mas também psicológicos. Diria Frémont:

«A região, se existe, é um espaço vivido. Vista, apreendida, sentida, anulada ou rejeitada, modelada pelos homens e projetando neles imagens que os modelam. É um reflexo. Redescobrir a região é pois procurar captá-la onde ela existe, vista pelos homens».²

Desse modo o espaço vivido deve integrar a dimensão do tempo. Tempo histórico, mas também pessoal, bem como o movimento. Um deslocamento no tempo e no espaço. Ao tratar do método geográfico no século XVIII ou no início do XIX – anterior à hegemonia das abordagens referidas –, Frémont concebe o geógrafo como um explorador, um descobridor de mundos desconhecidos, na medida em que observa paisagens, e pela palavra entra em contato com os nativos. «A palavra e o olho constituem para ele os primeiros meios do conhecimento».³ Portanto, a realidade vivida parece bem diferente. Os viajantes, mesmo os mais experientes, sofrem perturbações fisiológicas, denotam dificuldades de adaptação. «A acomodação do homem ao espaço não se faz sem problemas».⁴

Frémont mostra-se sensível assim à perspectiva de *criação de um espaço*, defendendo que o poder de dar vida a uma obra seja considerado, além dos limites materiais. Trata-se de trabalhar de acordo com uma *arte do espaço*, mais que com um ordenamento do espaço. No entanto, esses valores teriam um significado mais profundo na intimidade e na vibração das percepções, conforme cada observador. Defende essa nova geografia como aberta à literatura e à arte, pois essa pedagogia do espaço deve ser criativa. Do ponto de vista de uma geografia com *status* de ciência, esta perspectiva é complicada: os dados são subjetivos, difíceis de controlar. Uma região não pode resultar de percepções e sentimentos. A interpretação do espaço deveria ser indi-

² Idem, p. 17.

³ Idem, p. 93.

⁴ Idem, p. 223.

cada com mais rigor, pois dessa forma as relações entre a terra e os homens seriam fixadas segundo leis misteriosas, quase místicas. Mas este não é o nosso caso.⁵

O mar grande

Como vimos, o espaço vivido também compreende o tempo histórico e pessoal, bem como o movimento, um deslocamento no tempo e no espaço. Interessa-nos captar as percepções e memórias do padre Antonio Vieira em relação aos espaços em que viveu na América portuguesa. Em sua juventude na Bahia, cremos que Vieira não tinha noção da diversidade do continente em que estava. Durante as invasões neerlandesas a partir de 1624, frequentemente identificou em seus sermões e escritos o «vastíssimo Estado do Brasil» à Bahia e a Pernambuco. É verdade que a cidade de Salvador aparecia denominada «cabeça», e a capitania de Pernambuco era particularizada em contínuo às suas vizinhas. Mas as «terras do Brasil» eram associadas a essa porção ameaçada pela potência marítima herege. Tratava-se de recuperar «a Bahia e o resto do Brasil», o «enfermo Brasil».⁶

Contudo, em seu retorno à América em 1653, o jesuíta viu-se às voltas com uma «remotíssima região».⁷ As questões assumiam ali configurações locais, diferentes do período anterior. Desde a tomada de São Luís aos franceses, o território do Maranhão estendia-se pelas margens do Amazonas até o Peru. O Estado do Maranhão, independente do Brasil, foi criado em 1621,

⁵ Para Marcel Roncayolo, a noção de região, vinda da linguagem comum e intuitiva, é imprecisa para designar certa extensão de espaço, como uma área. Palavra (como domínio) usada para mencionar um dos níveis em uma taxonomia, pode ser aplicada a uma fração do Estado, a um agrupamento de estados ou nações próximos, ou como reação a um poder aglutinador – o regionalismo. Um só caráter não basta para constituir uma região, que pressupõe uma combinação de critérios. Os geógrafos costumam juntar adjetivos ao termo, para traduzir a unidade territorial. Decorre daí a necessidade de se procurar a legitimidade e a unidade da noção de região. Geógrafos inspirados em trabalhos de psicologia concebem a região como um espaço vivido, mas o apelo ao *vivido*, apesar de ser uma abertura a problemas importantes como o da identidade, não responde às incertezas que a noção de região evoca, com questões epistemológicas e sociais. Marcel RONCAYOLO, Região, Ruggiero ROMANO (org.), *Enciclopédia Einaudi Região*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1986, v. 8, pp. 161-189, e Paulo César da Costa GOMES (org.), *Geografia: conceitos e temas*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1995, pp. 49-73.

⁶ Veja-se, por exemplo, o Sermão de visitação de Nossa Senhora (1640) e o Sermão de Santo Antônio (1642), Alcir PÉCORA (org.), *Antônio Vieira. Sermões*, São Paulo, Hedra, 2003, t. 2, pp. 215-239 e 315-334.

⁷ O termo foi usado no Sermão da terceira domingo da quaresma, apresentado ante a corte em 1655: «Se em Portugal, se em Lisboa, onde os olhos do rei se vêem e os brados do rei se ouvem, faltam à sua obrigação homens de grandes obrigações, que será in *regionem longinquam*? Que será naquelas regiões remotíssimas, onde o rei, onde as leis, onde a justiça, onde a verdade, onde a razão, e onde até mesmo Deus parece que está longe?». PÉCORA, *op. cit.*, 2001, t. 1, p. 158.

e com o tempo abrangeu duas capitanias gerais: a do Pará com sede em Belém, e a de São Luís do Maranhão, com a capital.⁸

Nesse ambiente de exploração do trabalho indígena, de conflitos entre colonos e funcionários régios, os índios eram indispensáveis, e o apoio das ordens religiosas era precioso. Após experiências malsucedidas de jesuítas e franciscanos, em 1652 Vieira interveio junto a D. João IV para que a *missão do Maranhão* fosse privilégio dos jesuítas. Vieira chegava ali com poderes muito alargados, pois uma carta régia lhe permitira construir igrejas e fazer missões onde desejasse. Os que se negassem a ajudá-lo seriam castigados. O valimento de Vieira junto ao rei tornava-se assim um elo nos esforços dos jesuítas no Maranhão. Ele recusou o cargo de repartidor dos índios. Os jesuítas só falavam sobre índios cativos com os colonos no confessional. Nos sermões, aliviava-se o pecado da escravidão. Após um motim dos colonos, os jesuítas atuaram como conciliadores.⁹

Em carta de 20 de maio de 1653, Vieira propunha um perfil missionário nas entradas em busca de índios, que assumiam assim um duplo caráter: pela conversão, mas também pela procura dos colonos por escravos. As entradas eram autorizadas, contanto que os religiosos convertessem os pagãos, os jesuítas decidindo se os índios capturados eram ou não escravos legítimos. A nova lei visava restabelecer a escravidão, mas controlada pelos jesuítas, sobretudo por Vieira, que dirigia as entradas de que participava e podia queixar-se diretamente ao rei. Mas as missões fracassaram, e Vieira foi à corte obter mais poder na administração dos índios. As entradas deviam ser dirigidas pelos religiosos de uma só ordem, chefiando companhias militares. A lei de 1655 admitia a escravatura legítima, por guerra justa dos portugueses. Seriam também escravos os índios resistentes à conversão, e os escravos legítimos de outros índios. Na prática a lei reduzia os casos de escravidão legítima, concedendo aos religiosos o poder dessa determinação.¹⁰

⁸ Aludindo a interfaces com o espaço econômico, Frémont sublinha o papel da cidade na estruturação do espaço, com a função regional de porto, governo e/ou centro de atração humana. FRÉMONT, *op. cit.*, pp. 64-82. Em síntese da sociedade e do espaço na América portuguesa, Ilmar Mattos elabora a metáfora da *moeda colonial*, com o conceito – inspirado em Frémont – de *região colonial*, organizada pela *cidade porto e/ou centro administrativo*, em oposição ao *sertão*. Ilmar Rohloff de MATTOS, *O tempo saquarema*, São Paulo, Hucitec, 1987, pp. 18-33.

⁹ Para essas informações, António José SARAIVA, *História e utopia. Estudos sobre Vieira*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1992, pp. 13-5 e Célia Cristina da Silva TAVARES, «Padre Antônio Vieira e os conflitos entre jesuítas e colonos no Estado do Maranhão e Grão Pará», *Terceiro centenário da morte do Padre Antônio Vieira. Congresso Internacional. Actas*, Braga, Barbosa & Xavier, 1999, v. II, pp. 727-744.

¹⁰ «Os índios que forem tomados em guerra justa, diz a lei que fiquem cativos para sempre; os que forem tomados em guerra injusta, diz a mesma lei que sirvam cinco anos: logo os que foram tomados em guerra duvidosa, é bem que sirvam mais algum tempo; e também porque os índios novos, nos primeiros dois anos, por serem boçais, e por virem maltratados, não fazem serviço considerável.» Informação que deu o padre Antônio Vieira sobre o modo com que foram tomados e sentenciados por cativos os índios do ano de 1655, Cláudio GIORDANO (org.), *Padre Antônio Vieira. Escritos instrumentais sobre os índios*, São Paulo, Educ/Loyola/Giordano, 1992, p. 38.

Em seu retorno, Vieira tratou da posse do enorme território confiado às suas missões. Entre 1655 e 1660, os jesuítas foram enviados em três direções: para oeste em direção ao Peru, subindo o Amazonas e o rio Negro, entrando em terras desconhecidas. Pelo lado oposto até o Ceará, no caminho para Pernambuco. Ao sul, pelo rio Tocantins e seus afluentes. Em seis anos fundaram doze missões, apresentadas aos colonos como ocasiões para resgate de escravos, e ao rei para alargar sua soberania, com novas terras, novos rios e novas gentes, onde nunca os portugueses haviam chegado. Vieira possuía uma visão estratégica do empreendimento missionário: o Maranhão encontrava-se cercado por poderosos inimigos, os tobajaras, os nheengaiabas. Neste sentido, as armas espirituais dos missionários eram mais eficazes que as de soldados e conquistadores. Pedia assim ao rei mais auxílio para as missões. Segundo o próprio Vieira, entre 1655 e 1661 foram trazidos três mil índios, dos quais metade ficava nas aldeias enquanto a outra metade trabalhava fora, coletando especiarias. Mas restavam poucos índios para os colonos. Em 1661 a câmara de Belém acusou os jesuítas de ficarem com os índios livres e fazerem comércio de escravos. Em São Luís os moradores também se rebelaram, controlando a tropa e prendendo os padres. Vieira estabeleceu-se em Belém com uma escolta de guerra. Mas em São Luís o governador juntou-se a inimigos dos jesuítas, e em Belém um motim estourou dias depois. Então um juiz do povo tomou o poder, prendeu Vieira e mandou-o para São Luís. E Vieira saiu da América.

A percepção de Vieira sobre o Maranhão oscila entre o amor pelo lugar, e a crítica aos governantes e à fé dos moradores. Em carta de 1652 ao padre André Fernandes, escreveu: «E, com eu ser tão apaixonado pelo Maranhão, confesso (...) que não posso deixar de conhecer quantas vantagens esta missão faz (...); porque está muito mais perto de Portugal, muito mais junta, muito mais disposta, e de gente sem nenhuma comparação muito mais capaz e muito mais numerosa».¹¹ Em 1658, por sua vez: «De aqui julgará (...) quanto eu amo a província, pois me doem tanto os seus males quando tinha tanto que chorar nos meus».¹² Mas na carta de 1654 a D. João IV, comparou: «O Maranhão e o Pará é uma Rochela de Portugal, e uma conquista por conquistar, e uma terra onde Vossa Majestade é nomeado mas não obedecido».¹³

Nos sermões, a censura aos vícios dos habitantes é mais freqüente. Em 1653, na provável estréia no púlpito maranhense, atacou: «A que diferente preço compra hoje o demônio as almas do que oferecia por elas antigamente! Já nesta nossa terra vos digo eu! (...) no Maranhão não é necessário

¹¹ Jesuíta, bispo do Japão, confessor do príncipe D. Teodósio e depois da rainha D. Luísa de Gusmão. Carta LVII – Ao padre André Fernandes – 25 de dezembro de 1652, João Lúcio de AZEVEDO, *Cartas*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1928, v. I, p. 217.

¹² Carta CCXCVIII – Ao padre Francisco de Avelar – 28 fevereiro de 1658, idem, v. III, p. 710.

¹³ Carta LXVIII – Ao rei D. João IV – 4 de Abril de 1654, idem, v. I, p. 422.

ao demônio tanta bolsa para comprar todas: não é necessário oferecer mundos: não é necessário oferecer reinos: não é necessário oferecer cidades, nem vilas, nem aldeias». ¹⁴ Em 1654, após contar uma fábula sobre pedaços do corpo do diabo que caíram no mundo, na Espanha a cabeça, em Portugal a língua, perguntou:

«E se as letras desse abecedário se repartissem pelos estados de Portugal, que letra tocaria ao nosso Maranhão? Não há dúvida que o M. M. Maranhão, M. murmurar, M. motejar, M. maldizer, M. malsinar, M. mexericar, e, sobretudo, M. mentir: mentir com as palavras, mentir com as obras, mentir com os pensamentos, que de todos e por todos os modos aqui se mente. (...) Estes são os dois vícios do Maranhão, estas as duas influências deste clima, ócio e mentira». ¹⁵

Em 1657, na véspera de uma missão no Amazonas, pregou: «Pela muita variedade das línguas houve quem chamou ao rio das Amazonas rio Babel.» Prosseguiu, comparando as palavras e as coisas, até mencionar que os naturais chamam a terra Pará, «...e os portugueses Maranhão, que tudo quer dizer mar e mar grande (...) porque na torre de Babel, (...) houve somente setenta e duas línguas e as que se falam no rio das Amazonas, são tantas e tão diversas, que se lhes não sabe o nome, nem o número». ¹⁶ Após a expulsão, em 1662, na capela real de Lisboa, a mesma imagem de Babel é lançada. No Amazonas já se conhecem mais de 150 línguas, «...tão diversas entre si como a nossa e a grega; e assim quando lá chegamos, todos nós somos mudos, e todos eles surdos». ¹⁷

Ao estudar os sermões de Vieira no Maranhão, Beatriz Catão Santos entende a região como espaço-tempo de uma práxis social, os sermões articulando aldeias, cidades, região e reino, costurando o território cristão. A expressão *Rochela de Portugal* é explicada em analogia a um cerco, uma cidadela de hereges, um campo de almas a serem conquistadas. O *mar grande* também se associa à região prodigiosa, com muitas almas a serem conver-

¹⁴ Sermão da primeira domingo da quaresma (1653) – Proposta de administração dos «negócios indígenas» aos moradores do Maranhão, PÉCORA, *op. cit.*, 2003, t. 2, p. 458.

¹⁵ Sermão da quinta quaresma (São Luís, 1654), *idem*, 2001, t. 1, pp. 519-521.

¹⁶ Sermão do Espírito Santo, *idem*, p. 428. Proferido no dia de Pentecostes – o Espírito Santo provendo os apóstolos – na igreja da Companhia às vésperas de uma missão jesuíta ao Amazonas, para Beatriz Santos neste sermão o Maranhão era uma região prodigiosa, com sentido de *mar grande*. O pregador realizava o cômputo das almas a serem convertidas, mas buscava persuadir os «apóstolos» que a grandeza do Maranhão consistia nas almas a reduzir. Um elemento singular do Sermão do Espírito Santo seria a analogia entre o rio das Amazonas e a torre de Babel, com dispersão e confusão, o Maranhão como signo da desordem, e o sermão como sonho de uma ordem, transformando os ouvintes em apóstolos. Por meio da expressão *mar grande*, para Santos o Sermão do Espírito Santo qualificava o espaço de uma missão. Beatriz Catão Cruz SANTOS, *O pináculo do temp[l]o. O sermão do padre Antônio Vieira e o Maranhão do século XVII*, Brasília, EdUNB, 1997, pp. 45-72.

¹⁷ Sermão da Epifania (capela real, 1662), PÉCORA, *op. cit.*, 2001, t. 1, p. 608.

tidas, dispersas e confusas. Seria ainda um reino da mentira. Os vícios multiplicam os significados da palavra pela similitude, como pecados da língua a reforçarem a imagem de uma sociedade associada à intriga, à *maranha*.¹⁸

Genebra do sertão

Próximo ao Maranhão estava o Ceará. Lígio de Oliveira Maia reflete sobre um dos textos mais conhecidos de Vieira, a *Relação da missão da serra de Ibiapaba*, de 1660, comumente publicado junto a sermões ou coletâneas, ainda não estudado demoradamente. Talvez porque alguns autores não consigam encaixá-lo aos textos *proféticos* do autor, ou por se referir ao Ceará, uma das portas de entrada do imenso Maranhão – espaço ainda considerado de menor importância no âmbito da história do Brasil colonial.¹⁹

Atento aos estudos de teoria literária, Maia reconhece que as cartas, longe de serem transparentes como quadros objetivos de realidade, apresentam problemáticas próprias enquanto documentos escritos, algumas delas discutidas por historiadores. Mas, ao enfatizar-se a tradição epistolar e suas formas retóricas, pode-se esquecer que cartas, sermões e relações também são construídos a partir de contingências históricas pertinentes, merecedoras de atenção.

Maia inspira-se no trabalho de Charlotte de Castelnau-L'Estoile, que valoriza na correspondência jesuítica sobre o Brasil entre os séculos XVI e XVII a *experiência vivida*, para melhor traçar concretamente os percalços da escrita, dando atenção aos embates internos da Companhia de Jesus.

¹⁸ SANTOS, *op. cit.* São Paulo no século XVII também ganhou o epíteto de *a Rochela do Brasil*, ou *a Rochela do sul*, em alusão à cidade francesa de *La Rochelle*. O sentido religioso e ao mesmo tempo político da insubordinação reforça a analogia, desenvolvida nos escritos de autores franceses do século XVIII identificados à causa jesuíta. Misturando informações errôneas, diziam que os habitantes de São Paulo viviam em sistema de república, sendo todos de origem mameluca, ou que a cidade situava-se em uma montanha inexpugnável. Pierre François CHARLEVOIX, *Histoire du Paraguay*, Paris, Didot/Giffart/Nyon, 1757, t. 2, sobretudo a descrição da vila de São Paulo no livro VI, p. 159, e o item *Les jésuites sont chassés de Saint-Paul de Piratiningue*, livro IX, p. 401-402. Os epítetos *a Rochela do Brasil* ou *do sul* são citados em Charles Ralph BOXER, *Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola 1602-1686*, São Paulo, Companhia Editora Nacional/EDUSP, 1973, p. 45 e John Manuel MONTEIRO, *Negros da terra. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995, p. 216. Cf. Rodrigo Bentes MONTEIRO, *O rei no espelho. A monarquia portuguesa e a colonização da América 1640-1720*, São Paulo, Hucitec, 2002, pp. 33-72. Sérgio Buarque de Holanda referencia «as últimas rochelas» para tratar da extinção do quilombo dos Palmares no fim do século XVII, *História geral da civilização brasileira. A época colonial*, São Paulo, Difel, 1985, v. 2, pp. 24-26. Sobre analogias comuns na Época Moderna, Michel FOUCAULT, *As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*, São Paulo, Martins Fontes, 2002, pp. 23-61.

¹⁹ Para essas informações, Lígio de Oliveira MAIA, «A construção retórica da edificação: Vieira, os índios e a missão nas Serras de Ibiapaba», Bentes MONTEIRO (org.), *Espelhos deformantes. Fontes, problemas e pesquisas em História Moderna séculos XVI-XIX*, São Paulo, Alameda, 2008, pp. 75-95.

Concebe assim que a tradição da escrita pode render-se ou formular-se frente à história, ante demandas locais e mais urgentes, sob ação direta dos missionários no Brasil, e a partir de situações reais. Maia leva também em conta a distinção entre as cartas de *edificação* (ou principais), que tinham por objetivo estimular a fé, e as *hijuelas* (espécie de anexos) na Companhia de Jesus, que compreendiam assuntos rotineiros na missão.²⁰

Segundo Maia, os investigadores têm tomado as cartas *Ânuas* e as *Relações*, escritas por membros da Companhia, como exemplos de cartas de edificação. As *Relações* eram relatos sobre missões específicas, com os trabalhos realizados, os percalços e os obstáculos superados. Além de resumir o trabalho, edificavam os ouvintes e, com a aprovação do provincial, podiam ser enviadas a Europa, ganhando novo estatuto, passando de simples cartas de missionários à «literatura de edificação». Na América portuguesa, os relatos de entradas ou de expedição possuíam também um caráter diplomático e político, devido a sua aproximação com os poderes temporais, na conquista colonial.²¹

A serra de Ibiapaba compreende uma região montanhosa a noroeste do atual estado do Ceará, na fronteira com o Piauí. No século XVII, pelas condições geográficas e demográficas, era tema constante na correspondência de autoridades. Para lá seguiram os primeiros missionários portugueses, em 1607, em direção ao desconhecido Maranhão, para evangelizar gentios, e se posicionarem ante a influência dos franceses, ali desde 1580. Nesta nova *vinha*, os grupos indígenas eram os principais obstáculos vivos, variando de centenas até seis mil, de acordo com dados colhidos entre 1605 e 1756. A possibilidade de conversão de um numerário tão expressivo deu novo ânimo aos missionários.

Entretanto, é importante observar os acontecimentos que envolviam a ordem de Vieira e os colonos pelo poder temporal sobre os índios, no Pará e no Maranhão. Como vimos, dispensado de seu trabalho diplomático em Portugal, Vieira chefiou a missão da Companhia de Jesus no Maranhão e no Pará entre 1652 e 1661. No cerne dos conflitos com os colonos, em Lisboa conseguiu a provisão de 1655, dando aos jesuítas total participação nas decisões sobre descimentos, declarações de guerra e governo dos índios. A situação mudou com a transferência do governador André Vidal de Negreiros – herói da restauração de Pernambuco –, que apoiava as determinações régias em favor dos padres, e com a morte de seu protetor D. João IV, em 1656. Em 1661, Vieira e todos os missionários foram expulsos do Maranhão e do Pará, e dois anos depois o Conselho Ultramarino retirou a exclusividade da Companhia no trabalho com os índios, dividindo as aldeias com outras ordens religiosas. Nesse contexto Maia situa a análise da *Relação de*

²⁰ Charlotte de CASTELNAU-L'ESTOILE, *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*, São Paulo, Edusc, 2006.

²¹ MAIA, *op. cit.*

Ibiapaba, compreendendo a região como uma *entrada* geográfica e catequética – trata-se de uma *relação de entrada* –, missionária e de expansão ao vasto Maranhão, sendo esta a tônica de outros escritores jesuítas.²²

Maia pondera sobre a possibilidade da *Relação de Ibiapaba* nunca ter chegado a Europa, para ser aprovada e impressa pela cúria da Companhia em Roma. Mas admite sua circulação entre os missionários no Maranhão, já que Vieira fora seu visitador e superior, e até na província do Brasil, pela obrigação institucional de se manter com o provincial uma correspondência acerca dos trabalhos.

O documento divide-se em dezessete tópicos, que antecedem os assuntos tratados. A seu ver, três grandes temas perpassam a narrativa. Primeiramente, a conservação das conquistas portuguesas. Na *Relação* de Vieira, os anos da década de 1650 aparecem como uma oportunidade de conjugar as forças da coroa e da Companhia, o trabalho missionário como condição para a manutenção das conquistas lusas. Para Maia, embora a *Relação de Ibiapaba* fosse uma narrativa construída para edificar, era também uma carta diplomática e de cunho político. Pois seu conteúdo vislumbrava uma aproximação negociada com grupos indígenas então conhecidos apenas pela fama, e costumava os interesses da coroa, sugerindo ou aconselhando ações aos poderes coloniais. Nela, as autoridades foram nomeadas com rigor: Diogo Botelho, governador do Estado do Brasil; André Vidal de Negreiros, agora governador do Maranhão; e na Europa o conde de Odemira.

Além dos índios, a *Relação* também lida com outra instabilidade nas conquistas portuguesas: no início do século os franceses, e no tempo de Vieira os neerlandeses. Por isso havia necessidade das reduções dos taba-jaras e nheengaiabas: «V. Majestade tem hoje estas formidáveis nações, não só conquistadas e avassaladas para si, senão inimigas declaradas e juradas dos holandeses».²³

A ferocidade indígena, sua antropofagia e o enfrentamento com outros grupos não eram apenas questões de ordem teológica, de conversão. Pois compunham, junto ao combate aos inimigos estrangeiros, à vassalagem indígena e à comunicação entre capitânicas, um conjunto de problemas, no entender de Maia subordinados ao império português, escolhido para estender a cristandade sob aval da Igreja.

²² Maia refere-se ao conjunto documental formado por Luís Figueira, «Relação do Maranhão [1608]», *Três documentos do Ceará colonial*, Fortaleza, Instituto do Ceará, 1967, pp. 76-113; por Antônio Vieira, «Relação da missão da serra de Ibiapaba [1660]», GIORDANO, *op. cit.*, pp. 122-190; e pelas *Cartas anuais* do padre Ascenso Gago (1695-1702), Serafim LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Lisboa/Rio de Janeiro, Livraria Portugal/Instituto Nacional do Livro, 1938-1950, v. III, pp. 85-96. MAIA, *op. cit.*, p. 82.

²³ No falecimento de Vieira, parte de seus manuscritos encontrados na Bahia foi remetida a Lisboa. A *Relação de Ibiapaba* compõe o tomo I *Das vozes saudosas*, organizado por André de Barros e impresso em 1736. Luiz Felipe Baêta NEVES (org.), *Antônio Vieira, Sermões*, Erechim, Edelbra, 1998, p. 470. MAIA, *op. cit.*, p. 82.

O segundo tema abordado por Maia seria o *Exemplum* na edificação. Logo no primeiro parágrafo da *Relação*, Antonio Vieira construiu um discurso sobre a primeira missão jesuíta em Ibiapaba, em 1605, valendo-se do sacrifício dos primeiros missionários e seus gloriosos destinos. No pensamento metafísico do narrador, a morte do padre Pinto representou um martírio exemplar, bem como seu milagre ao fazer chover no inóspito sertão, primeiro mártir da Companhia de Jesus no Maranhão. Testemunha deste primeiro sacrifício, o padre Figueira teria ficado «...tão sentido porém de não ter acompanhado na morte, como na vida, ao padre a quem fora dado por companheiro, e com tanta inveja daquela gloriosa sorte...». Em 1643, Figueira, junto a outros missionários, também morreu nas mãos dos índios, na foz do rio Amazonas, onde «...ele e os mais foram primeiro mortos com grande crueldade, e depois assados e comidos daqueles bárbaros».²⁴

É possível imaginar os efeitos dessas descrições entre os missionários e noviços da Companhia. Para Maia, a edificação em Vieira dava-se na efetiva ação e nunca estritamente na contemplação – podemos dizer que para os jesuítas em geral –, sob perigo de morte entre os índios. Eram sacrifícios espirituais para o bem da missão. Por outro lado, se é possível encontrar semelhanças nas narrativas dos relatos edificantes, saltam aos olhos as descrições do trajeto, apresentado como uma peregrinação espiritual, como uma prática expiatória relevante e reveladora da invenção retórica dos modelos escolhidos. Na descrição da paisagem, as tintas são carregadas ao extremo, construindo uma cena viva das agruras do percurso e da superação dos obstáculos. Vieira esteve presente em apenas uma das duas descrições de viagem, entre o Maranhão e o Ceará.

A descrição da inóspita natureza objetivava a construção de um itinerário do percurso, e a própria construção retórica da edificação. As forças naturais passavam de obstáculos a aliados: os lençóis de «...vinte e cinco léguas de perpétuos areais...»; a travessia de «...quatorze rios mui caudalosos...», com suas fozes sempre confundidas com o perigoso mar. Na travessia, a pé e descalços, era necessário levar canoas – parte pela arrebentação do mar, por rios e até nas costas dos índios da expedição, por «muitas léguas». Havia ainda a força do vento: «porque é necessária tanta força para romper por ele, como se fora um homem nadando, e não andando». Mas, graças a Nossa Senhora da Conceição – padroeira do reino de Portugal – e a Deus, os 35 dias de viagem entre o Maranhão e o Ceará foram vencidos, chegando dois novos missionários à serra de Ibiapaba, «...sem alento, nem cor, nem semelhança de vivos, que tais os tinha[m] parado o caminho e a fome».²⁵

²⁴ Idem, pp. 86-88. Citações: *Relação da missão da serra de Ibiapaba*, GIORDANO, *op. cit.*, pp. 125-126. Sobre o martírio do padre Pinto, de outros jesuítas e suas representações, Ronald RAMINELLI, *Imagens da colonização. A representação do índio de Caminha a Vieira*, Rio de Janeiro, Zahar, 1996, pp. 76-77.

²⁵ GIORDANO, *op. cit.*, pp. 141-146.

O último tema identificado por Maia é o da heresia, que na *Relação de Ibiapaba* ganha uma projeção peculiar entre os índios, a partir da sua aliança com os neerlandeses, no período da guerra luso-batava (1630-1654). Ao final dos conflitos, centenas de grupos indígenas fugiram, temendo revides dos vencedores. Nessa época, os montes ibiapabanos, para Vieira, constituíram, por sua extensão e distância, um refúgio conhecido e seguro dos malfeitores:

«Com a chegada destes novos hóspedes, ficou Ibiapaba verdadeiramente a Genebra de todos os sertões do Brasil, porque muitos dos índios pernambucanos foram nascidos e criados entre os holandeses, sem outro exemplo nem conhecimento da verdadeira religião».²⁶

Portanto, a heresia alastrou-se ao sertão pelos *fugitivos de Pernambuco*, que «...vieram ensinar à serra onde, por muitos deles saberem ler e trazerem consigo alguns livros, foram recebidos e venerados dos tobajaras como homens letrados e sábios, e criam deles, como de oráculo, quanto lhes queriam meter em cabeça».²⁷ Os índios eram apresentados como bárbaros e feras, com sua humanidade negada pelo sacerdote. Mas ao referir-se aos índios na serra antes do contato com os holandeses, Vieira afirmava que, embora eles não tivessem a verdadeira fé, conheciam-na e estimavam-na. Contudo aceitaram a heresia, desprezando as verdades e os ritos católicos. Os índios eram assim gentios ou potenciais cristãos, e sua ferocidade estava relacionada à dificuldade da conversão, sendo necessário compreender até que ponto houve uma absorção dos preceitos religiosos dos neerlandeses. Havia assim uma mistura entre barbárie e heresia no discurso do narrador sobre os índios, mais selvagens ao se juntarem aos índios fugitivos de Pernambuco.²⁸

Nos segredos do Estado

De volta à Bahia em 1681. Em sua dissertação de mestrado, Gabriel Almeida Frazão percebe a capacidade de intervenção de Vieira nos anos finais de sua vida. Discordando do epíteto *vencido* atribuído ao padre por João Lúcio de Azevedo, Frazão demonstra que o afastamento do jesuíta da corte não o impedia de fazer valer seus interesses. Analisa assim as cartas de Vieira a várias personagens, pedindo auxílio para livrar a si e aos seus da

²⁶ Idem, p. 131.

²⁷ Idem, p. 132. Sobre a liderança neerlandesa entre os índios, Ronaldo VAINFAS, *Traição. Um jesuíta a serviço do Brasil holandês processado pela Inquisição*, São Paulo, Companhia das Letras, 2008, pp. 46-53.

²⁸ GIORDANO, *op. cit.*, parágrafos II, III, IX, XIII, XIV. MAIA, *op. cit.*, pp. 92-95. Para uma discussão abrangente sobre a representação da barbárie dos indígenas em registros escritos e iconográficos, e a pouca reflexão portuguesa da época sobre o tema, RAMINELLI, *op. cit.*, em especial pp. 44-45.

acusação da morte do alcaide-mor da Bahia, amigo de Antonio de Souza de Menezes, então governador-geral do Brasil. Dessa forma evidenciam-se os vínculos do jesuíta nos círculos de poder, e a importância das redes. Com o irmão e o sobrinho escondidos, Vieira radicalizou seu discurso. Tratava-se de convencer a monarquia sobre os malefícios de uma devassa na Bahia. Era preciso adaptar a legislação às especificidades do ultramar. Depois, passaria a defender os Britos de Castro, envolvidos no assassinato. Eles foram absolvidos e voltaram ao poder. Em 1686, a devassa do caso passou às mãos de Diogo Temudo que, junto ao duque de Cadaval, era um dos principais destinatários das cartas de Vieira.²⁹

Percebe-se então um Vieira ligado à família. Pedro Puntoni estuda a trajetória de Bernardo Vieira Ravasco, o irmão mais novo criado à sombra de Antonio, *o irmão do dito*, como foi chamado em sua morte, também em 1697. Quando Bernardo nasceu na Bahia em 1617, Antonio com oito anos já freqüentava o colégio jesuíta. O irmão dedicou-se à carreira militar, e pela guerra contra os neerlandeses chegou a capitão de infantaria, exercendo o cargo até 1651. Como sabemos, na Restauração o governo-geral e a câmara da Bahia foram importantes para ajudar a legitimar o rei Bragança em outras localidades da América portuguesa. Embora o vice-rei marquês de Montalvão tenha sido depois destituído e preso em Lisboa, Antonio Vieira acompanhara-o na delegação de comunicar ao rei o apoio do Brasil. Para Puntoni a família Vieira Ravasco soube aproveitar o momento. Em 1643, o patriarca recebeu 40\$000 réis de tença mediante ofício de tesoureiro do imposto sobre caixas de açúcar exportadas de Salvador, além da promessa de postos na justiça para futuros genros, e de um hábito da Ordem de Cristo. Mas o maior cargo conseguido por Bernardo foi o de secretário de Estado do Brasil, desempenhando a função para Montalvão, e por longo tempo após o curto interregno de uma junta provisória. A intervenção do irmão ilustre decidiu a concessão, conforme um papel da chancelaria.³⁰

Nesse tempo sua fazenda reunia terras e currais no Itapicuru, no São Francisco e no Rio Grande, além de um engenho perto de Salvador. O estabelecimento do tribunal da Relação em 1652 na Bahia diminuiu seus proventos na gestão do cartório do Estado do Brasil. Mas em 1662, Bernardo ampliou seus direitos sobre o cargo de secretário, em 1663 tornado vitalício. Recebeu também promessa de ofício de justiça, fazenda ou guerra para um filho, e o ofício de alcaide mor da capitania de Cabo Frio. Ainda pediu ao rei

²⁹ Gabriel Almeida FRAZÃO, *Amizades no papel. Antônio Vieira e o assassinato do alcaide-mor da Bahia (1682-1692)*, Niterói, Dissertação de mestrado em História, Universidade Federal Fluminense, 2006. AZEVEDO, *História de Antônio Vieira*, São Paulo, Alameda, 2008, t. II, pp. 251-348.

³⁰ Pedro PUNTONI, «Bernardo Vieira Ravasco, secretário do Estado do Brasil: poder e elites na Bahia do século XVII», Maria Fernanda BICALHO & Vera Lúcia Amaral FERLINI (orgs.), *Modos de governar. Idéias e práticas políticas no império português séculos XVI a XIX*, São Paulo, Alameda, 2005, pp. 157-178.

um ordenado de 300\$000 réis, e para o filho um hábito da Ordem de Cristo, com tença de 100\$000 réis, com ingerência nas vilas de Cairu, Camamu e Boipeba. O Conselho Ultramarino recomendou para Bernardo Ravasco um ordenado de 200\$000 réis, e um hábito da Ordem de Cristo, com tença de 50\$000. Contudo, D. Afonso VI enviou uma carta ao novo governador-geral, o conde de Óbidos, indagando sobre os pedidos. O primeiro regimento da secretaria expedido em 1667 reduzia seus vencimentos – talvez uma reação a seu envolvimento na conspiração de 1666. Mas na regência de D. Pedro, o ordenado de Ravasco tornou-se igual ao do prestigioso secretário do Estado da Índia.³¹

Portanto, desde 1640, e por 57 anos, Bernardo foi secretário do Estado do Brasil. Primeiro oficial de despacho do governador geral, ele era consultado nas pequenas e grandes questões, ainda controlando o cartório – com poder sobre os papéis da administração e a ordem das decisões. Segundo Puntoni, o secretário Ravasco estava em posição privilegiada para gerir o *segredo de Estado*, pela memória burocrática de seu ofício.³² Por outro lado, em duas ocasiões Bernardo Vieira foi preso. A primeira no governo do conde de Óbidos em 1666, implicado na conjura que planejava sua deposição. A segunda, como vimos, por seu provável envolvimento no atentado contra a vida do alcaide.

A participação de Bernardo e Antonio nos conflitos locais da Bahia – pelas ações e pelas cartas, respectivamente – denota uma ideia de poder aproximada às considerações de Pedro Cardim sobre o jesuíta Vieira e as noções de governo e política de seu tempo. Uma política indissociada das relações de amizade e afeto, como expressas nas cartas de Vieira aos poderosos. Também, como se percebe no arbítrio do crime ocorrido na Bahia, uma política configurada pela *justiça*, aspecto central nas ideias de governo nos tempos modernos. Nesse sentido, a ação de poder – do rei, de outros nobres ou dignitários – era pensada para resolver um conflito entre esferas de interesses, «fazendo justiça», caracterizando um determinado entendimento do exercício da autoridade. Não obstante, as cartas – secretas, particulares – de Vieira muitas vezes testemunhavam a emergência de uma «política terrena», diferente do tom moralizante e teológico dos sermões ou escritos proféticos, proferidos publicamente e/ou depois publicados. Ainda assim, as oscilações de posições, presentes no conjunto dos sermões ou nas cartas do jesuíta, impedem que o consideremos um tratadista político da monarquia ou do império, sendo antes um apaixonado pela palavra falada ou escrita, extremamente eloqüente e persuasivo. Por outro lado, a busca

³¹ Idem.

³² Idem. Ao dissertar sobre o *segredo* nas artes de governo, embora centrado no caso francês, o filósofo Michel Senellart sublinha a emergência dos secretários de Estado desde o tempo de Felipe IV (1285-1314) como instrumentos relevantes do poder central. Michel SENELLART, *Les arts de gouverner. Du regimen medieval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, 1995, pp. 255-257. Edição brasileira: São Paulo, Editora 34, 2006, pp. 273-275.

por mercês para os seus também situa Vieira na política coeva, na lógica de serviço e recompensa que caracterizava o Estado moderno português, segundo Fernanda Olival. Como mostrou Francis Dutra, a influência de Vieira junto ao rei Bragança resultou em grandes mercês concedidas ao pai e aos irmãos, entre pensões, cargos, terras e hábitos militares.³³

Nesse tempo, Vieira pregou duas *Exhortações* aos noviços do colégio jesuíta na Bahia. Aos 80 anos, aceitou o posto de visitador do Brasil, não fazendo mais expedições. Na análise de Thomas Cohen, Vieira pregou a primeira *Exhortação* em Pentecostes de 1688. Nela, falava nas *línguas de fogo*, na primazia da língua na conversão, na vocação dos jesuítas para dominar línguas, em especial as bárbaras dos índios, e na necessidade de ligar intelecto, paixão, erudição e ação. Vieira achava que os futuros missionários não igualariam o heroísmo dos anteriores – Nóbrega, Anchieta. Ressentia-se então do desinteresse dos noviços em aprender línguas indígenas. No entender de Cohen, os índios habitavam um mundo do outro, além dos muros do colégio e da sociedade portuguesa. A porta a esse mundo se fechava quando os jesuítas se retiravam para a erudição.³⁴

A não região

Mas os últimos comentários de Vieira neste ensaio se destinam a outro espaço. Em 1691 ele já era um homem velho e doente quando Roque Monteiro Paim, presidente da Junta das Missões, consultou-o sobre o quilombo dos Palmares, o acampamento rebelde negro no interior de Pernambuco. Segundo Ronaldo Vainfas, o momento era difícil, pois cresciam os assaltos dos quilombolas liderados por Zumbi aos engenhos de Pernambuco. O governo não sabia o que fazer depois do fracasso do acordo do Recife com Ganga Zumba em 1678.³⁵

A carta enviada de Lisboa a Vieira solicitava que ele apreciasse a sugestão de um jesuíta italiano – provavelmente Jorge Benci – de «ir a Palmares»

³³ Pedro CARDIM, «“Governo” e “política” no Portugal de Seiscentos. O olhar do jesuíta António Vieira», *Penélope*, n.º 28, 2003, pp. 59-92. Fernanda OLIVAL, *As ordens militares e o Estado moderno. Honra, mercê e venalidade em Portugal (1641-1789)*, Lisboa, Estar, 2001. Francis A. DUTRA, «The Vieira family and the Order of Christ», *Luso-Brazilian Review*, v. 40, n.º 1, 2003, pp. 17-31.

³⁴ Thomas COHEN, «Antônio Vieira na Bahia, 1688-1691: as *Exhortações* pregadas no colégio da Companhia de Jesus», *Terceiro centenário...*, *op. cit.*, pp. 1037-1050.

³⁵ Para essas informações VAINFAS, «Deus contra Palmares – Representações senhoriais e idéias jesuíticas», João José REIS & Flávio dos Santos GOMES (orgs.), *Liberdade por um fio. História dos quilombos no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996, pp. 60-80. Cf. também VAINFAS, «Vieira e a escravidão africana», *Terceiro centenário...*, *op. cit.*, pp. 823-832. Os relatos sobre a guerra contra Palmares têm sua matriz na *História da América portuguesa*, de Sebastião da Rocha Pita, em 1724. Silvia Hunold LARA, «Do singular ao plural. Palmares, capitães-do-mato e o governo dos escravos», REIS & GOMES, *op. cit.*, pp. 81-109.

para catequizar os rebeldes, convencê-los a render-se ou a um acordo.³⁶ A resposta de Vieira foi publicada por João Lúcio de Azevedo. No longo trecho relativo a Palmares, Vieira desqualificou o religioso italiano e sua proposta, acrescentando que após um debate os padres julgaram impossível ir a Palmares, por cinco razões: 1.^a) Isso só seria possível com padres de Angola, que dominavam a língua banto dos rebeldes. 2.^a) Mesmo assim eles seriam tidos como espias dos governantes. 3.^a) Bastaria a menor suspeita para que fossem mortos com peçonha – aqui Vieira demonstra conhecer os acontecimentos recentes de Palmares, a morte por envenenamento de Ganga Zumba e a luta que se seguiu. 4.^a) Ainda que os rebeldes cessassem os assaltos aos povoados, nunca deixariam de receber os fugitivos de sua nação. 5.^a) Como rebeldes e cativos, eles estavam em pecado contínuo, do qual não podiam ser absolvidos sem voltarem à obediência a seus senhores.³⁷

Para Vainfas, as alegações de Vieira são ricas para entender a proposta do jesuíta italiano, hoje desaparecida, e para esclarecer a posição dos jesuítas sobre a escravidão negra e a rebelião. Ao que parece, o objetivo da embaixada jesuíta era tentar um acordo, incluindo a transformação de Palmares em algo próximo a uma aldeia jesuíta. Mas Vieira disse que os rebeldes em pecado mortal não podiam ser catequizados, e afirmou a incompatibilidade entre cristianização e liberdade no caso dos negros, pois «...esta mesma liberdade seria a total destruição do Brasil, porque conhecendo os demais negros que por este meio tinham conseguido o ficar livres, cada cidade, cada vila, cada lugar, cada engenho seriam logo outros tantos Palmares».³⁸ Em fevereiro de 1692 D. Pedro II escreveu a Vieira confirmando sua posição. Em 1695, Zumbi foi morto e o quilombo destruído.

Perguntamo-nos assim se a negativa de Vieira em evangelizar Palmares se deveu em parte ao seu desconhecimento daquele lugar, taxando-o como uma «não região», um território que não podia ser regido pelo Cristo ou pela coroa portuguesa, na lógica em que comentamos os espaços trabalhados neste artigo.³⁹

³⁶ Na Bahia no início do século XVIII, Jorge Benci escreveu um livreto – *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos* – exortando os senhores a tratar humanamente seus cativos. A obra instruía os proprietários a alimentar, vestir, fazer trabalhar e punir seus escravos com caridade cristã. Sem negar a legalidade da escravidão ou a inferioridade dos escravos, Benci argumentava que a rudeza ou o barbarismo dos cativos deviam eximi-los de um julgamento severo de suas faltas, e que os castigos deviam ser moderados. Stuart B. SCHWARTZ, *Segredos Internos. Engenhos e escravos na sociedade colonial*, São Paulo, Companhia das Letras, 2005, p. 123.

³⁷ AZEVEDO, *História de Antônio Vieira*, op. cit., pp. 312-313.

³⁸ Apud VAINFAS, «Deus contra Palmares...», op. cit., p. 78.

³⁹ *Regere*, comandar. Pela etimologia, aprimora-se um pouco a discussão. A palavra *região* deriva do mesmo radical que teria dado origem a *regente*, *regência*, *regra*, *regimento*. No império romano, *regiones* eram áreas que, mesmo submetidas a uma administração local, seriam subordinadas às regras de Roma. Surgia assim o termo, quando se evidenciava historicamente o *imperium*. Na mesma época aparecia a noção de *spatium*, visto como contínuo, ou intervalo,

O «espaço não vivido» também pode ter pesado na postura do padre décadas antes, quando era embaixador de D. João IV e defendeu a entrega total de Pernambuco, ignorando conflitos e forças dos vassallos daquela região, que resultariam mais tarde na expulsão dos neerlandeses em 1654, se aceitamos a tese de Evaldo Cabral de Mello. Como se sabe, em 1646 Antonio Vieira era enviado à França, depois à Holanda, onde voltaria entre 1647 e 1648, com planos de aliança militar, de libertação do infante D. Duarte e de casamento de D. Teodósio com a filha de Gaston d'Orléans. O primeiro parecer que apresentou ao Conselho Ultramarino em 1647 defendia a compra de Pernambuco, Paraíba, Itamaracá, Rio Grande e Fernão de Noronha, bem como Angola, Benguela e São Tomé por uma quantia até três milhões de cruzados. A argumentação contrária mais abrangente foi a do procurador da fazenda Pedro Fernandes Monteiro, para quem, ante a recusa do governo neerlandês em vender o *nordeste*, a guerra ultramarina era preferível às concessões territoriais. D. João IV transmitiu o parecer a Vieira para que o treplicasse no célebre *papel forte*. Em resumo, Vieira passava a advogar a entrega de Pernambuco para evitar uma luta armada, fatal pela desproporção de forças entre Portugal e os Estados Gerais, valendo-se para tal de vários argumentos.⁴⁰

Contudo, a expulsão do domínio neerlandês sobre parte da região açucareira na América portuguesa contou com participação discreta da coroa lusa. Para Cabral de Mello, a iniciativa e o empenho na guerra de restauração pernambucana marcaram profundamente os senhores de engenho de Pernambuco, que em função de seu endividamento ou da perda de suas propriedades para a Companhia das Índias Ocidentais, lideraram a luta contra os invasores naquela capitania e nas suas vizinhas. Na segunda metade do século, o grupo senhorial que tinha como lugar político a câmara de Olinda vivia um duplo antagonismo: com os mercadores do reino que controlavam as atividades comerciais, e com os novos governadores de Pernambuco, também reinóis que implantavam uma política de sujeição à coroa. Os senhores iniciaram então a elaboração de um discurso no qual se

ou ainda *provincere*, território vencido na lógica do domínio romano. F. R. dos Santos SARAIVA, *Dicionário latino-português*, Rio de Janeiro/Belo Horizonte, Livraria Garnier, 2000, pp. 580, 973, 1015-1016, 1117. GOMES, *op. cit.*, pp. 50-51. Cf. também FOUCAULT, *Microfísica do poder*, Rio de Janeiro, Graal, 1988, pp. 157-158 e MATTOS, *op. cit.*, pp. 24-25. Sobre o legado de Roma e a força deste modelo imperial virtuoso na Europa moderna, Anthony PAGDEN, *Lords of all the world. Ideologies of empire in Spain, Britain and France c. 1500-c. 1800*, New Haven/London, Yale University Press, 1995, pp. 11-28.

⁴⁰ Evaldo Cabral de MELLO, *O negócio do Brasil. Portugal, os Países Baixos e o Nordeste, 1641-1669*, Rio de Janeiro, Topbooks, 1998; Luís Reis TORGAL, *Ideologia política e teoria do Estado na Restauração*, Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade, 1982, v. II, pp. 271-272 e VAINFAS, «Guerra declarada e paz fingida na Restauração portuguesa», *Tempo*, v. 14, n.º 27, 2009, pp. 97-115, principalmente p. 113. A partir da restauração pernambucana em 1654 Vieira procuraria desvencilhar-se da responsabilidade pela ideia de entrega, atribuindo-a exclusivamente ao falecido D. João IV.

definiam como nobres da terra, construindo para si uma tradição a justificar o pleito de uma vassalagem especial com a monarquia brigantina, situação que culminaria na *Guerra dos Mascates* (1710-1711).⁴¹

A postura do Vieira que não viveu em Pernambuco foi bastante diferente, por exemplo, da do outrora também jesuíta Manoel de Moraes, estudado por Vainfas em recente livro. Educado igualmente no colégio da Bahia, Moraes atuou na resistência à invasão neerlandesa em 1630, mas acabou trocando de lado durante a conquista da Paraíba, quatro anos depois. Em seguida foi transferido para a Holanda, onde se tornou calvinista, casou duas vezes, teve filhos e estudou na universidade. Entretanto, frequentava igrejas católicas. Nesse tempo a Inquisição portuguesa movia contra ele um processo, queimando-o em estátua. Em 1643 Moraes retornou ao Brasil, atuando em batalhas da insurreição pernambucana como capelão. Denunciado, foi para Lisboa responder a processo por heresia. Condenado ao hábito penitencial perpétuo, depois livre da pena, redigiu em 1648 uma *Resposta aos holandeses*, pregando a guerra total em Pernambuco, integrando-se assim aos chamados «valentões». Não obstante a heterodoxia da personagem, destacamos seu posicionamento a favor da expulsão dos neerlandeses, relacionado à vivência e a atuação no lugar que ambientaria a vitória luso-brasílica.⁴²

Portanto, em duas situações Vieira «negou uma região» na América portuguesa: ao optar pela perda de Pernambuco e terras vizinhas em 1647, e ao recusar a possibilidade da catequese do quilombo dos Palmares, endossando subjetivamente sua destruição. É significativo que não tenha vivido nesses lugares, reforçando a perspectiva do presente texto ao vincular opiniões do jesuíta sobre gentes, espaços e forças a suas experiências históricas concretas.

Sabemos que muitos dos juízos e humores de Vieira em seus sermões e cartas foram condicionados por padrões e dispositivos retóricos, fazendo com que as mesmas ideias e imagens fossem lançadas sobre diferentes lugares. Por exemplo, as analogias da Rochela e da torre de Babel foram empregadas para o Ceará e para São Paulo. Ou em um mesmo lugar, em diferentes ocasiões, Vieira mudava seu discurso – como vimos no caso do Maranhão. A própria *ocasião* seria uma categoria retórica, que implicava a adequação do discurso ante os afetos, lugares, audiências e efeitos almejados, aplicando-se então tradições retóricas distintas ou semelhantes. Entretanto, pensamos sobre a importância e o impacto dessas vivências espaciais concretas na formulação da palavra de Vieira, em contraposição aos dois últimos lugares cotejados, e por isso não enfatizamos essa corrente inter-

⁴¹ MELLO, *Rubro veio. O imaginário da restauração pernambucana*, Rio de Janeiro, Topbooks, 1997; *Olinda restaurada. Guerra e açúcar no nordeste 1630-1654*, Rio de Janeiro, Topbooks, 1998 e *A fronda dos mazombos. Nobres contra mascates Pernambuco 1666-1715*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

⁴² VAINFAS, *Traição...*, *op. cit.*, em especial pp. 316-324.

pretativa de viés literário – não obstante a sua procedência. Ao organizar a publicação de seus sermões tempos depois, o jesuíta quase não alterou esses textos em relação às suas primeiras versões em folhetos. Como diria Frémont, talvez neles houvesse muito de percepções e de memórias. A propósito, os registros de Vieira sobre os espaços em que viveu na América portuguesa podem ter sido significativos na formulação de uma conhecida ideia atribuída ao jesuíta profeta.

Rumo ao império

Para Thomas Cohen, a experiência missionária de Vieira no Maranhão junto aos índios ao longo dos anos 1650 definiu sua escrita profética. A importância do Novo Mundo nos planos de Vieira, fruto de sua experiência missionária, teria possibilitado um redimensionamento da ideia de império português, desde o presente, para se realizar o império futuro. A proposta vieirense subordinaria as instituições do reino e da Igreja à realização do desígnio divino, como interpretado pelo jesuíta. Na leitura de Cohen, essa subordinação da autoridade à experiência missionária seria uma das razões de sua prisão pelo Santo Ofício, e de seus antagonismos na corte e na igreja lusitana. Para Vieira, o caminho a ser seguido por Portugal e pela cristandade para se chegar ao destino final passava pela evangelização na América, executada pela sociedade da qual Vieira fazia parte. Cohen sugere então que a mudança do pensamento vieirense na direção de um projeto de *Quinto império* mais abrangente começara após o tempo em que esteve à frente dos trabalhos evangélicos no Maranhão.⁴³

Assim, a vivência na região – ou nas regiões, devido à diversidade espacial encontrada entre o Maranhão e o Ceará - teria sido o substrato que permitiu depois, no confronto com os inquisidores e na prisão, a construção do *Quinto império* sob a égide Bragança, diferente da *Quinta monarquia* mais política e terrena apregoada pelos sebastianistas. Segundo Luís Filipe Silvério Lima, se a ideia da quinta monarquia sebastianista surgiu nas primeiras décadas do século XVII, Vieira fundamentou as esperanças brigantinas no *Quinto império* na segunda metade do mesmo século. Em 1642, recém-chegado na comitiva do Brasil para saudar o novo rei, pregou na capela real um sermão no qual falava de um império liderado pelos reis Braganças, sujeitando as *partes do mundo* com o patrocínio divino.⁴⁴

⁴³ Tese diferente da apregoada por Adma Muhana, que enfatiza a importância do processo inquisitorial na elaboração de escritos proféticos. COHEN, *The fire of tongues. Antônio Vieira and the missionary church in Brazil and Portugal*, Stanford, Stanford University Press, 1998, pp. 151-192. Luís Filipe Silvério LIMA, *O império dos sonhos. Narrativas proféticas, sebastianismo e messianismo brigantino*, São Paulo, Tese de doutorado em História Social, Universidade de São Paulo, 2005, pp. 216-217.

⁴⁴ Idem, pp. 203-220. Jacqueline HERMANN, *No reino do desejado. A construção do sebastianismo em Portugal séculos XVI e XVII*, São Paulo, Companhia das Letras, 1998, pp. 177-248.

Na carta com estrutura especulativa *Esperanças de Portugal, quinto império do mundo...*, de 1659, Silvério Lima identifica a primeira ocorrência da expressão *Quinto império* em textos vierenses. Contudo, o documento não seria um tratado sobre o tema, pois nele os sonhos de Daniel quase não aparecem, e o *império* estava mais no título que na carta. Nos sermões, os sonhos de Nabucodonosor e Daniel surgem com frequência, mas como figuras da sucessão das coisas temporais, em sentido alegórico ou moral. Os sonhos também seriam metáforas para ações da coroa e da igreja lusas, com a noção de *Quinto império* por vezes latente. No sermão de ação de graças pelo nascimento do príncipe D. João, pregado em dezembro de 1688 na Bahia, Vieira afirmou Portugal como o quinto império sonhado por Nabucodonosor e Daniel, prometido em Ourique. Sua cabeça seria o infante recém-nascido João, príncipe do Brasil, logo falecido. Mas o sermão pregado por Vieira em 1688 em Salvador era um arrazoado do que escrevera em vários escritos proféticos, somados a textos redigidos a partir de 1660, em maioria inconclusos e manuscritos, com pequena circulação, embora famosos até a morte do autor em 1697. Nesses textos, o jesuíta desenvolveu e defendeu a teoria do *Quinto império*. Talvez uma resposta ambígua – porque mística e pouco prática – à ideia de império referencial na Europa ocidental desde os tempos de Carlos V, de algum modo presente nos outros reinados Habsburgos na Espanha. Nessa difusa teoria vieiriana, segundo Lima, não se determinava um rei específico, apenas uma das cabeças da casa de Bragança, com um fundamento principal: os sonhos do profeta Daniel.⁴⁵

Entretanto, essas são reflexões complexas, merecedoras de mais atenção. Por ora, indicamos apenas algumas percepções e ações de Vieira em vários espaços da América portuguesa. A constatação dessa pluralidade espacial, com diferentes vivências de absorção ou rejeição, relacionada aos propósitos da coroa portuguesa e da Igreja, mostra-se coerente à ideia de império.⁴⁶ Desse modo, a experiência no Maranhão, e a percepção da diversidade geográfica deste *mar grande* associado à torre de Babel, bem como da serra repleta de índios hereges, teriam sido elementos significativos para o desenvolvimento dos escritos proféticos. Em contraponto, a ingerência política na Bahia, cabeça do Estado do Brasil, por meio das cartas, suas *Exhortações* aos noviços de Salvador e a negação de se evangelizar Palmares, deno-

Cf. também a comunicação apresentada por LIMA, «Dreams and prophecies: the Fifth Empire of Father Antonio Vieira and the Portuguese Messianism in 17th Century Portugal», no evento *Vieira, Baroque Portugal and Colonial Brazil*, Providence, Brown University, 7 e 8 de novembro de 2008.

⁴⁵ PAGDEN, *op. cit.*, pp. 29-62. LIMA, *O império dos sonhos...*, *op. cit.*, pp. 203-220.

⁴⁶ O tema carece de uma reflexão conceitual densa, que situe os usos e conotações do termo em diferentes momentos da história de Portugal e suas conquistas. A título de exemplo LIMA, «Os nomes do império em Portugal no século XVII: reflexão historiográfica e aproximações para uma história do conceito», Andréa DORÉ LIMA & Luiz Geraldo SILVA (orgs.), *Facetas do império na história. Conceitos e métodos*, São Paulo, Hucitec, 2008, pp. 244-256.

tam um Vieira seletivo nas parentelas, amizades e ações, consoante uma concepção de política mais terrena.⁴⁷

Por uma aproximação deliberada ao campo da geografia, e pelas origens comuns dos termos *regione* e *imperium*, sugere-se neste artigo a complementaridade entre os dois âmbitos, as experiências concretas de Vieira e sua formulação teórica, mesmo que o jesuíta não tenha sido preciso nessas definições.⁴⁸ Esse percurso foi feito mediante um recorte historiográfico que privilegiou trabalhos recentes produzidos no Brasil, devido à impossibilidade de se cotejar a fundo a obra do jesuíta. Não obstante, um levantamento nos sermões e cartas permitiu colher suas percepções acerca dos espaços elegidos. Com base nesse arranjo, inferimos que a experiência missionária americana foi fundamental ao projeto do *Quinto império*, em uma dialética entre experiências e expectativas muito cara aos homens modernos, surgida nessa América portuguesa, e tão plural.⁴⁹

⁴⁷ Em obra que trata da expansão portuguesa, Caio Boschi alude a essa diversidade geográfica para tratar das missões na América. Caio BOSCHI, «As missões no Brasil», Francisco BETHENCOURT & Kirti CHAUDHURI (orgs.), *História da expansão portuguesa. Do Índico ao Atlântico (1570-1697)*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1998, v. II, pp. 388-402. Em pequeno livro, Laura de Mello e Souza e Maria Fernanda Bicalho refletem sobre a passagem de uma noção mais mística do império de Vieira a uma política mais terrena, entre os séculos XVII e XVIII. Laura de Mello e SOUZA & BICALHO, *1680-1720. O império deste mundo*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

⁴⁸ Vieira também alude às *partes* do império ao mencionar a América e a África portuguesa convertidas pela ordem. Não está claro se há alguma hierarquia entre *partes* e *regiões*, embora pareça, lembrando o Sermão da terceira dominga da quaresma, que as partes sejam os continentes e que esses podem conter regiões. No vocabulário de Bluteau, região é «...um grande espaço dos que se consideram nas diferentes porções ou partes dessa grande máquina do mundo». Em seguida, há exemplos de regiões entre altas e baixas, interiores e exteriores, orientais e ocidentais, meridionais e setentrionais, como Lombardia, Bretanha e Etiópia. Raphael BLUTEAU, *Vocabulário Portuguez e Latino...*, Coimbra, Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1712, versão em CD-Rom, Rio de Janeiro, UERJ, 2000, filme 04, pp. 198-199.

⁴⁹ Lembramos o excelente capítulo sobre «espaço de experiência» e «horizonte de expectativa» de Reinhart KOSELLECK, *Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*, Rio de Janeiro, Contraponto/Editora PUC-Rio, 2006, pp. 305-327.