

Universidade de São Paulo
Programa de Pós-Graduação em História Social

Bento Machado Mota

ALTÍSSIMA IGNORÂNCIA:
a ignorância invencível e os debates europeus e sul-americanos sobre a
salvação dos indígenas brasileiros a partir de Antônio Vieira
(1535-1719)

Versão corrigida

São Paulo

2023

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL**

**Altíssima ignorância:
a ignorância invencível e os debates europeus e sul-americanos sobre a
salvação dos indígenas brasileiros a partir de Antônio Vieira
(1535-1719)**

NÍVEL: DOUTORADO

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da USP como pré-requisito parcial para a obtenção de grau de Doutor em História.

**Bento Machado Mota
Adone Agnolin
(Orientador)**

Versão corrigida

2023

Defesa realizada em 21/11/2022 e aprovada pela comissão examinadora constituída pelos seguintes professores:

Adone Agnolin (USP)
(Orientador)

Carlos Alberto de Moura Zeron (USP)
(titular)

Alfredo Storck (UFRGS)
(titular)

Jacob Schmutz (U. Catholique de LOUVAIN)
(titular)

Rafael Ruiz (UNIFESP)
(suplente)

João Adolfo Hansen (USP)
(suplente)

Victor Couto Tiribás (HARVARD)
(suplente)

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Anuência do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Bento Machado Mota _____

Data da defesa: 21 / 11 / 2022 _

Nome do Prof. (a) orientador (a): Adone Agnolin _____

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

São Paulo, 16 / 02 / 2023 _



(Assinatura do (a) orientador (a))

Adone Agnolin

Professor Associado de História Moderna e História das Religiões
Departamento de História - FFLCH-USP
Av. Prof. Lineu Prestes, 338 - Cidade Universitária
05508-900 - São Paulo, SP - BRASIL

Agradecimentos

Esta tese foi escrita durante quase seis anos. Nesse meio tempo, tudo mudou. O mundo viveu uma pandemia. Meu pai ficou doente e se recuperou. Me mudei 5 vezes. Milhares de indígenas foram mortos e muitos seguem sendo perseguidos. Fui e voltei do Rio de Janeiro para São Paulo uma vez por semana por mais de um ano. Tomei muitos litros de chimarrão e café. Ouvi críticas muito duras. Escrevi esta tese nos cenários mais variados que se possa imaginar. Para além dos dias de inteligência e de anuviamento, há sempre muitas pessoas a quem, felizmente, a instituição acadêmica nos concede este curto espaço para que possamos agradecer.

Antes de tudo, ao meu orientador, Adone Agnolin. Desde o dia em que me conheceu, no dia da defesa da minha dissertação, sua leitura e arguição cuidadosas me fizeram ter certeza de que tinha convidado a pessoa certa para seguir na longa trilha que então se iniciaria e que agora chega ao seu fim. Pela solicitude, pelas críticas, pela competência, e por sempre confiar em mim, com liberdade e autonomia: obrigado.

À minha família. Primeiramente a minha mãe, Maria Clara Maia Machado, que leu toda a minha tese duas vezes com o maior cuidado, carinho e inteligência vivaz. Ao meu pai, Carlos Renato Mota, que sempre me inspirou, apoiou e organizou a bibliografia das notas. Obrigado a Clarice Machado Mota por sempre ter acreditado em mim e nos meus planos ousados. Sou profundamente grato a Helena Wilhelm Eilers, que acompanhou cada centímetro desta tese, desde a primeira linha escrita no meio da sua casa na floresta até a última linha finalizada na nossa casa em Buenos Aires. Muito obrigado pela sua leitura crítica da maior parte desta tese e pela nossa constante troca intelectual e afetiva nesses últimos anos. Ao Víctor Couto Tiribás: para além da nossa imensa amizade e trocas acadêmicas, não me esquecerei quando, dois dias antes da pandemia fechar todas as bibliotecas, você me enviou dois livros raros que alteraram por completo o curso desta pesquisa.

Aos meus professores e colegas de São Paulo. Ao professor Carlos Alberto Zeron, pela inspiração e pelas críticas que sempre recebi: elas foram e são fundamentais para a minha formação. À professora Juliana Rodrigues (uspiana, mas carioca) por, num momento muito inicial da pesquisa, se reunir comigo e me encorajar para enfrentar o tema da ignorância invencível, alterando totalmente o direcionamento desta pesquisa. Ao professor Rafael Ruiz pelas dicas e críticas fundamentais em torno do probabilismo moral. Ao professor João Adolfo Hansen, por ter me auxiliado bibliograficamente. Ao professor Alcir Pécora, pela assiduidade e abertura na troca de ideias. Ao professor Henrique Ré, seu aluno “Crísipo” não se esqueceu do incentivo e generosidade das suas aulas. Ao professor Luiz Silvério, pelos ótimos encontros

do Arco do Teles à Unifesp. Ainda em São Paulo, aproveito para agradecer a todo o grupo Laboríndio: ao professor Manuel Mendez, pelas trocas, risadas e a generosidade intelectual; ao professor Umberto Ribeiro, pelas partilhas vieirianas e afetivas que espero poder preservar e à professora Renata Bernabé, pelas dicas bibliográficas e de pós-doc. À professora Nane Proatti, pelas trocas acadêmicas, pelos congressos e pelos contatos latino-americanos. À professora Beatriz Bastos - outra uspiana carioca - pelas importantíssimas dicas na composição do Projeto de pesquisa para entrar no programa.

Na UFRGS, ao professor Alfredo Stork, por ter aceitado o convite para participar da banca e pelas trocas “probabilioristas”. Na UFMG, à professora Adriana Romeiro, pelos auxílios constantes e pelo envio de dois textos raros e essenciais para a minha pesquisa. Na UFPE, um especial agradecimento à professora Marília Azambuja, que generosamente partilhou comigo importantes documentos relativos à *Clavis*, além de me sugerir hipóteses frutíferas. Em Portugal, sou profundamente grato a Porfírio Pinto pelas longas e ricas trocas epistolares sobre os “filosofistas”, “lubacianas” e de Vieira. Na PUC-RS, ao professor Roberto Pich por sua grande generosidade acadêmica. Na UFBA, ao professor Evegton Sales, pelas pistas anti-jansenistas. Ao professor Maxime Rivière e a todo o grupo “espinosista” da PUC-RJ. Ao professor José Eduardo Franco pela correspondência. e generosidade intelectual. Deixo também um agradecimento a Ana Valdez pelo envio do Manuscrito n. 18 e pelos estímulos. Na UFRJ, obrigado Carlos Ziller Camenietzki pela ajuda na confecção do projeto e as trocas sobre a segunda escolástica. Na UFF, sempre agradecerei ao professor Rodrigo Bentes Monteiro pela minha formação e amizade.

Aos meus amigos: ao professor Jefferson da Costa Valadares: pelas nossas trocas e pela boa vizinhança de Santa Teresa. Ao professor Matheus Dias Bastos pela luz nas agnoias, amathías e akrasias. Agradeço ao Flávio Lemos Alencar pelos nossos antigos câmbios tomistas. Ao professor Carlos Henrique Alves Cruz, por ter me emprestado e me dado a edição da *Clavis Prophetarum*: provavelmente, sem esse ato, esta tese não teria sido sequer pensada. Ao professor Daniel Felismino Lopes Rodrigues por, desde a república, aprendermos juntos a amar a história. É uma felicidade imensa terminarmos o doutorado no mesmo ano. À Renata dos Santos Braga, por me acolher generosamente em sua casa São Paulo durante todo o período em que cursei as disciplinas na USP. Ao professor Thiago da Costa Lopes, pela sua ancestral influência na minha vida intelectual que sempre se preservará, não importa o que aconteça. Ao Tiago Cupollilo Mota, pelas trocas fraternas e eternas. Ao professor Gabriel Vertulli por todo o estradar filosófico que partilhamos e caminhamos juntos a mais de 15 anos. Ao professor Walter Alves: pela fidelidade na amizade e por ter me ajudado no título do projeto e nas

vésperas da seleção. Ao professor Elio Rodrigues Alencar, pela amizade vital dentro e fora da sala de aula. À Carolina Lins, pela amizade umbilical e o seu respeito pela minha vida profissional.

Agradeço ao Cristiano Barbosa (munheque), ao William Gomes, ao Duda Hellman, ao Túlio Amaral, Mariane Lauer, à Jéssica Sulis, à Danielle Vargas e à Nathaly Ramirez por me ajudarem com tantos sambas no Vaca Atolada, nas noites mágicas em Santa Teresa nos meus momentos de maior amargura. À Lia, pela compreensão naquilo que sempre foi o meu maior limite. Aos professores Hilton Ramalho, Gustavo Torres, Otávio Cunha e Caio Charles pela profunda amizade e por me ajudarem a tornar a sala de aula um lugar maravilhoso. Ao Luciano César Costa, pelas constantes trocas acadêmicas desde quando éramos bolsistas. À professora Regina Carvalho Ribeiro pelos apoios mútuos em concursos. No Instituto Marcos Freitas, agradeço à Renata Tavares, Ricardo, Fernandinha, Josi, Bruno Ferreira, Paulo Júnior e Carolina Sousa. No AZ, ao Flávio Morgado, Paulo Victor, Bruno Pedroso, Guilherme Jordão, Carolina Brum e ao Gil. No Ícone, ao professor Pablo Miranda pelas trocas modernistas. Mais recentemente, já na Argentina, à Maria Coelho pela compartilha das angústias de fim de tese, mas também os contos e os silêncios das bibliotecas porteñas.

A propósito, minha gratidão aos funcionários das bibliotecas que frequentei assiduamente fora do período restritivo, com destaque para CCBB/RJ, PUC / RJ, Biblioteca Nacional/RJ, PUC/ RS, Real Gabinete Português de Leitura/RJ, Biblioteca Florestan Fernandes/USP, Mário de Andrade/SP; Biblioteca de los Maestros / Buenos Aires; Biblioteca del Congreso / BA e à Biblioteca Nacional / BA. Também agradeço ao pessoal do Franciscan Institute/ NYC, à Biblioteca Pública do Pará e ao campus da USP de Ribeirão Preto, por terem, gentilmente, digitalizado documentos, livros e artigos fundamentais para essa pesquisa durante a pandemia. Finalmente, mas não menos importante, obrigado à Mariana Freire pela revisão final desta tese, ao Fabrício Vargas pela transcrição de alguns documentos da pesquisa e à Gabriela Rampinelli e Leonardo Rosa pela ajuda na tradução do francês e latim. Finalmente, a todos os meus alunos que me deram força, apoio e equilíbrio emocional em todos esses anos, além de me ajudarem a (re)pensar e dar sentido a muitos argumentos desta tese.

*Ó Deus! onde estás que não respondes?
Em que mundo, em qu'estrela tu t'escondes,
Embuçado nos céus?
Há dois mil anos te mandei meu grito,
Que embalde desde então corre o infinito...*

Castro Alves, *Vozes d'África*

*Estava na beira do rio sem poder atravessar, chamei pelo caboclo,
caboclo tupinambá; tupinambá chamei; chamei tupinambá ê á*

Ponto de Umbanda

*O que eu sinto, eu não ajo. O que ajo, não penso.
O que penso, não sinto. Do que sei, sou ignorante.
Do que sinto, não ignoro.
Não me entendo e ajo como se me entendesse*

Clarice Lispector, *A descoberta do Mundo*

Resumo

Esta tese tem o objetivo de reconstituir os debates em torno da ignorância invencível dos indígenas do Brasil a partir da obra de Antônio Vieira. Este conceito medieval foi utilizado para definir aqueles que jamais haviam ouvido a palavra de Deus e não teriam condições de superar este desconhecimento. No último livro - não finalizado - de Vieira, intitulado *Clavis Prophetarum*, o jesuíta português lançou uma série de teses importantes a partir desse conceito, para defender que muitos povos do Novo Mundo, em geral, e dos indígenas brasileiros, em específico, não poderiam ser condenados. A partir desse livro, pretendemos reconstituir o amplo debate em torno da aplicação desta categoria entre teólogos e missionários que atuaram na América do sul e na Europa. Ao examiná-los, nossa proposta será a de entender como a associação da maior parte desses autores à linha de pensamento associada ao molinismo e ao probabilismo moral construiu uma nova ideia de ignorância invencível a partir da qual se sustentou que os povos que ignoravam totalmente a Deus não poderiam cometer nenhum pecado mortal, sendo impossível que fossem condenados. Também estudaremos como tais missionários e teólogos discutiram os indígenas do Brasil como exemplo do único povo no mundo que não teria nenhum tipo de sentimento religioso, tema praticamente inédito na historiografia. Dessa maneira, pretendemos reconstituir o debate em torno da ignorância invencível desde as suas primeiras discussões e aplicações para os indígenas americanos (1535), até as desventuras em torno da publicação da obra da *Clavis Prophetarum* (1719).

Palavras-chave: Antônio Vieira; ignorância invencível; Probabilismo moral; tupinambás; indígenas brasileiros; jesuítas.

Resumen

Esta tesis tiene como objetivo reconstituir los debates en torno a la ignorancia invencible de los indígenas de Brasil a partir de la obra de Antônio Vieira. Este concepto medieval se utilizó para definir a aquellos que nunca habían oído la palabra de Dios y no serían capaces de superar esta ignorancia. En el último libro - inconcluso - de Vieira, titulado *Clavis Prophetarum*, el jesuita portugués lanzó una serie de importantes tesis basadas en este concepto, para defender que muchos pueblos del Nuevo Mundo, en general, y los pueblos indígenas brasileños, en particular, no podían ser condenados. A partir de este libro pretendemos reconstituir el amplio debate en torno a la aplicación de esta categoría entre teólogos y misioneros que trabajaron en América del Sur y Europa. Al examinarlos, nuestra propuesta será comprender cómo la asociación de la mayoría de estos autores a la línea de pensamiento del molinismo y el probabilismo moral construyeron una nueva idea de ignorancia invencible a partir de la cual se sostenía que los pueblos que desconocían por completo a Dios no podían cometer ningún pecado mortal, siendo imposible que fueran condenados. Estudiaremos también cómo estos misioneros y teólogos discutieron a los indígenas de Brasil como ejemplo de los únicos pueblos del mundo que no tendrían ningún tipo de sentimiento religioso, un tema prácticamente inédito en la historiografía. De esta forma, pretendemos reconstruir el debate en torno a la ignorancia invencible desde sus primeras aplicaciones a los nativos americanos (1535) hasta las desventuras que rodearon la publicación de la obra de *Clavis Prophetarum* (1719).

Palabras-Clave: Antônio Vieira; ignorancia invencible; indígenas de Brasil; Probabilismo Moral; tupinambás; jesuitas.

Abstract

This thesis aims to reconstitute the debates around the invincible ignorance of the indigenous people of Brazil from the work of Antônio Vieira. This medieval concept was used to define those who had never heard the word of God and would not be able to overcome this ignorance. In Vieira's last - unfinished - book, entitled *Clavis Prophetarum*, the Portuguese Jesuit launched a series of important theses based on this concept, to defend that many peoples of the New World, in general, and Brazilian indigenous peoples, in particular, could not be damned. From this book, we intend to reconstitute the broad debate around the application of this category among theologians and missionaries who worked in South America and Europe. By examining them, our proposal will be to understand how the association of most of these authors to the line of thought of molinism and moral probabilism built a new idea of invincible ignorance from which it was maintained that peoples who were totally ignorant of God they could not commit any mortal sin, it being impossible for them to be condemned. We will also study how these missionaries and theologians discussed the indigenous people of Brazil as an example of the only people in the world that would not have any kind of religious feeling, a topic practically unheard of in historiography. In this way, we intend to reconstruct the debate around invincible ignorance from its first applications to Native Americans (1535) to the misadventures surrounding the publication of the work of *Clavis Prophetarum* (1719).

Key-words: Antônio Vieira; Moral Probabilisim; Invencible ignorance; indigenous people of Brazil; tupinambás; Jesuits.

Abreviações

BCJ: Sommervogel; Backer; *Bibliothèque de La Compagnie de Jesus*

HCJB: Serafim leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*

HPAV: João Lúcio de Azevedo, *História do Padre Antônio Vieira*

IPI: Alonso de La Peña, *Itinerarios para párrocos de Indios*, Madri: Em la Oficina de Pedro Marin, 1771.

PIS: José de Acosta, *De procuranda Indorum Salute*, Madri: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1984-1987 [1588], Trad. Luciano Pereña; Carlos Baciero; V. Abril; A. Garcia; D. Ramos; J. Barrientos e F. Maseda. 2v.

SPAV: Alcir Pécora (org.), *Sermões do Padre Antônio Vieira*, Vol. I e II.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
1 TEOLOGIA DA IGNORÂNCIA: DA AMATHÍA À IGNORANTIA INVENCIBILIS	44
1.1 AGNOIA, AGNOSIA E AMATHÍA: A TRADIÇÃO SOCRÁTICO-ARISTOTÉLICA	45
1.2 <i>IGNORANTIA</i> COMO PECADO EM AGOSTINHO DE HIPONA	50
1.2.1 Vocabulário Latino da <i>ignorantia</i>	50
1.2.2 A <i>Ignorantia</i> como castigo do pecado original em Agostinho.....	51
1.2.3 A perdição dos infiéis: os ignorantes, as crianças sem batismo e os “justos”	55
1.3 GÊNESE DA <i>IGNORÂNCIA INVENCÍVEL</i> : SÉCULO XII E TOMÁS DE AQUINO.....	58
1.3.1. A <i>virtude</i> , o pecado e a <i>ignorantia</i> em Tomás de Aquino.....	61
1.3.2 A salvação dos não batizados: Ignorantes, os “justos” e as crianças	65
CONCLUSÃO	68
2 <i>IGNORANTIA E INNOCENTIA</i>: VITÓRIA E DISCÍPULOS (1535-1549)	71
2.1 A GUERRA JUSTA, <i>IGNORÂNCIA INVENCÍVEL</i> E FÉ IMPLÍCITA.....	72
2.1.1 A <i>ignorância invencível</i> de Deus e da Lei Natural em Valhadolid	74
2.1.2 A resposta de Las Casas	76
2.2 FRANCISCO DE VITÓRIA	78
2.2.1 Nominalistas debatem a <i>ignorância invencível</i>	79
2.2.2 A solução “naturalista” de Vitória e a ignorância de Deus	81
2.2.3 A impossibilidade da ignorância da Lei Natural	85
2.3 OS DISCÍPULOS DE VITÓRIA DISCUTEM A FÉ IMPLÍCITA	88
CONCLUSÃO: A CRONOLOGIA DA <i>IGNORÂNCIA INVENCÍVEL</i>	91
3 A <i>IGNORÂNCIA ABSOLUTA DE DEUS</i>: NÓBREGA E ACOSTA (1549-1590)	94
3.1 O DEBATE SOBRE A <i>IGNORÂNCIA ABSOLUTA</i> DE DEUS ENTRE OS TUPIS	95
3.1.1 O conhecimento e a <i>ignorância</i> de Deus entre os tupis	96
3.1.2 Manuel da Nóbrega e o problema da ignorância absoluta de Deus	100
3.1.3 A ignorância culpável de Deus: O mito de Sumé	104
3.1.4 A ignorância da Lei natural entre tupis, tapuias, carijós e a condenação	108
3.2 JOSÉ DE ACOSTA E A CONDENAÇÃO DOS IGNORANTES	112
3.2.1 Sobre a impossibilidade da <i>ignorância invencível</i> de Deus	114
3.2.2 A refutação da <i>ignorância invencível</i> e da Fé implícita	116
3.2.3 A ignorância da Lei Natural, os três tipos de bárbaros e a Guerra Justa.....	118
CONCLUSÃO	120
4 MOLINISMO, PROBABILISMO E OS BRASILIENSES (1588-1625).....	124
4.1 A GÊNESE DO MOLINISMO E DO PROBABILISMO	125

4.1.1 A emergência do Molinismo no debate sobre a justificação	125
4.1.2 Gênese e desenvolvimento do <i>probabilismo moral</i>	130
4.2 A IGNORÂNCIA ABSOLUTA DOS TUPIS COMO PROBLEMA TEOLÓGICO	133
4.2.1 Lessius e Granado condenam os brasilienses	139
4.3 FRANCISCO SUÁREZ E A SISTEMATIZAÇÃO DO PENSAMENTO JESUÍTA.	144
4.3.1 A ignorância invencível de Deus.....	144
4.3.2 A ignorância invencível da Lei natural	149
CONCLUSÃO	151
5 OS ORÁCULOS DA AMÉRICA (1629-1668).....	154
5.1 A <i>IGNORÂNCIA INVENCÍVEL</i> EM SOLÓRZANO PEREIRA	157
5.1.1 A “natureza” dos ameríndios e o <i>indio miserable</i>	158
5.1.2 A <i>ignorância invencível</i> de Deus:	161
5.1.3 A <i>ignorância invencível</i> da Lei natural	164
5.2 ALONSO DE LA PEÑA MONTENEGRO (1596-1687).....	165
5.2.1 Sobre a Natureza dos indígenas.....	167
5.2.2 A ignorância invencível de Deus.....	169
5.2.3 A <i>ignorância invencível</i> da Lei	174
CONCLUSÃO	177
6 PECADO FILOSÓFICO: A RADICALIZAÇÃO DA IGNORÂNCIA (1640-1697)..	181
6.1 AS PRIMEIRAS CRÍTICAS E REAÇÕES AO PROBABILISMO (1640-1644).....	182
6.1.1 De Lugo e a salvação dos monoteístas.....	184
6.1.2 Rodrigo de Arriaga: a dúvida dos brasilienses e o limbo.....	187
6.2 BLAISE PASCAL E O INÍCIO DA GUERRA ANTI-JESUÍTICA.....	190
6.3 PECADO FILOSÓFICO E A RADICALIZAÇÃO DA IGNORÂNCIA INVENCÍVEL	196
6.3.1 Os ataques rigoristas contra o pecado filosófico e a condenação.....	199
6.3.2 A reação dos “ <i>philosophistes</i> ” e o debate sobre a origem do <i>pecado filosófico</i>	202
CONCLUSÃO	210
PARTE II	212
7 OS JARDINS DO PALÁCIO: OS SERMÕES DE ANTÔNIO VIEIRA (1645-1662)	214
7.1 FORMAÇÃO INTELECTUAL.....	216
7.2 VIEIRA AGOSTINIANO? MANDATO (1645) E SANTO AGOSTINHO (1649)	219
7.3 O SERMÃO DA PRIMEIRA DOMINGA DO ADVENTO (1655).....	221
7.4 INCRÉDULOS E INESCUSÁVEIS: ESPÍRITO SANTO (1657) E EPIFANIA (1662)	227
CONCLUSÃO	234
8 AS PILASTRAS CENTRAIS E A CONDENAÇÃO DOS IGNORANTES (1659-1667)	237

8.1 CIRCUNSTÂNCIAS E CRONOLOGIA DAS OBRAS PROFÉTICAS	240
8.2 A PROFECIA, O <i>QUINTO IMPÉRIO</i> E OS IGNORANTES.....	246
8.3 A CONDENAÇÃO DOS IGNORANTES	255
CONCLUSÃO	267
9 A CÚPULA: CONTEXTO E CRONOLOGIA DA <i>CLAVIS</i> (1673-1697)	270
9.1. VICISSITUDES DE VIEIRA APÓS A INQUISIÇÃO (1667).....	273
9.1.1 Vieira em Lisboa e a <i>Clavis</i> romana (1676-1681).....	275
9.1.2 Bahia: um lugar para deixar os ossos	280
9.1.3 “Vieiristas” versus “Alexandristas” e o <i>probabiliorismo</i>	282
9.1.4 A última “mão”: Os anos finais.....	288
9.2 A <i>IGNORÂNCIA INVENCÍVEL</i> NOS LIVROS I E II DA <i>CLAVIS</i>	289
9.3 A <i>CLAVIS</i> BAIANA E SUA CRONOLOGIA.....	299
CONCLUSÃO	303
10 ALTÍSSIMA IGNORÂNCIA DE DEUS: O FILOSOFISMO E OS BRASÍLICOS ...	306
10.1 OS LIMITES DO UNIVERSALISMO DA PREGAÇÃO	307
10.1.2 “Ouvir dizer” – a pregação insuficiente e o probabilismo	309
10.1.3 Tomé e a <i>ignorância invencível</i>	311
10.1.4 A condenação dos filósofos: deus invisível e a pregação muda.....	314
10.2 A <i>IGNORÂNCIA INVENCÍVEL</i> DE DEUS.....	318
10.2.1 Vieira filosofista?	319
10.2.2 A refutação de Granada.....	324
10.2.3 Oráculos Americanos: o <i>indio miserabile</i> e a inacessibilidade de Deus	327
10.2.4 O lugar teológico dos “brasilienses” nas querelas da <i>ignorância invencível</i>	331
CONCLUSÃO	337
11 A PENA DAS ÁGUIAS: LEI NATURAL, PENALIDADE E PROVIDÊNCIA	340
11.1 SATURNOS LITERAIS E A <i>IGNORÂNCIA INVENCÍVEL</i> DA LEI NATURAL	340
11.1.1 Vieira contra Suárez.....	345
11.2 EXPERIÊNCIA, AUTORIDADE E ANACRONISMO	348
11.2.1 A experiência, a auctoritas e o probabilismo moral	351
11.3 AMERÍNDIOS NO SEIO DE ABRAÃO	356
11.3.1. Nem no Limbo, nem no Purgatório.....	360
11.4 DEUS PROVIDENCIOU NÃO PROVIDENCIANDO	364
11.4.1 <i>Post merita praevisa</i> ou <i>ex meritis praevisis</i>	367
12 A INTERDIÇÃO: O LONGO ENTERRO DA <i>CLAVIS</i> (1697-1719)	377
12.1 AS DUAS EXÉQUIAS DE VIEIRA.....	377

12.1.1 Primeira campanha de publicação da <i>Clavis Prophetarum</i> (1697-1700).....	379
12.1.2 A segunda campanha de publicação (1712-1719).....	381
12.2 POR QUE A CLAVIS NÃO FOI PUBLICADA?	384
12.2.1 Os cortes da <i>Clavis</i>	387
12.2.2 Obras pró e anti <i>probabilistas</i>	389
12.2.3 A misteriosa inserção do <i>pecado filosófico</i>	391
12.2.4 Casnedi: o último dos probabilistas.....	392
12.2.5 Secreto e discreto: Antônio-Maria Bonucci	396
12.2.6 Um outro satélite da Clavis: <i>Vindicae aequissimi Decreti Alexandre VIII</i>	399
CONCLUSÃO	405
CONCLUSÃO GERAL	408
BIBLIOGRAFIA GERAL	424
ANEXOS	474

INTRODUÇÃO

São cruzeiros sem nomes, sem corpos, sem datas
 Memória de um tempo, De obscuros personagens
 As passagens, as coragens
 São sementes espalhadas nesse chão
Gonzaguinha, Pequena memória de um tempo sem memória

A introdução de qualquer trabalho acadêmico tem certa dose de hipocrisia, afinal só a escrevemos depois do trabalho redigido. É claro que recorreremos aos nossos projetos iniciais antes de principiá-la, movimento que, aliás, nos faz lembrar de como o ofício do historiador implica em respeitar mais as fontes e a pesquisa do que as intenções metodológicas iniciais. Ao começarmos qualquer investigação, criamos uma espécie de mapa cego a respeito de um lugar ao qual nunca fomos, de pessoas que não conhecemos, de línguas pouco familiares e de ideias que nem sempre compreendemos, apesar de todos os nossos esforços.

Normalmente traçamos as linhas tortas desse plano a partir de testemunhos que já percorreram esses universos temporais distantes, e que conseguiram regressar de lá com certa eloquência para nos dar pistas sobre o que encontraremos pela travessia. Apesar de os escutarmos, sempre misturamos certas expectativas nossas e do nosso tempo. Só temos uma clareza maior sobre o trajeto pelo qual caminhamos depois que, afinal, retornamos desses longínquos tempos e espaços. Quem sabe por isso possamos ler a palavra método como “meta” “hodos”, ou seja, “depois” ou “para além” da “estrada”¹. Talvez seja nisso que consista esta introdução: um relato sobre o fazer e o desfazer de um percurso que percorremos a partir de um mapa que não é mais cego. Um mapa que agora pode ser descrito com linhas um pouco mais nítidas para aqueles que também querem visitar estas trilhas pouco visitadas - e algumas vezes hostis - do tempo.

Nas linhas que se seguem está descrito um trabalho de quase seis anos, em que quase todos os dias nos sentimos como que transportados para os cenários dos séculos XVI e XVII. Em alguns dias era difícil ir; em outros, era-nos custoso retornar. Mas a cada fonte lida e relida nos familiarizamos um pouco mais com os novos detalhes desse período, inicialmente reconhecendo aquilo que outros já tinham visto e, muito lentamente, conhecendo pela primeira vez novos elementos surpreendentes que se encaixavam (ou não) com os testemunhos anteriores

¹ “Il metodo è la strada dopo che la si è percorsa”. Essa observação foi feita por Carlo Ginzburg em *Il filo e le tracce: vero, falso, finto*, Milano: Feltrinelli, 2016, p. 281.

que nos guiarão ao longo dessa escura estrada. Agora chegou a nossa vez de também sermos testemunho para convidar outros que também desejam se aventurar nesses espaços do tempo.

A vontade de percorrer esse extenso caminho nasceu quando - há cerca de oito anos atrás - tivemos contato pela primeira vez com o livro *Clavis Prophetarum*, de Antônio Vieira. Chegamos cedo na nossa biblioteca preferida e, embora tivéssemos outros afazeres, decidimos iniciar a leitura de um livro que um colega do mestrado havia nos emprestado. Poderia ter sido mais um texto que folhearíamos despretensiosamente. No entanto, uma vez que começamos a perpassar suas páginas, fomos atravessados pelas palavras desse gigantesco escritor. Como se uma cortina invisível tivesse se aberto diante dos nossos olhos, pudemos vislumbrar um impressionante cenário de sua obra e dos horizontes à sua volta. Só nos demos conta do que havia se passado pelo sonar da biblioteca, informando-nos que não poderíamos mais permanecer ali. Descemos os cinco andares de escada, sem olhar para nada do que estava à nossa volta, a fim de que aqueles lugares, tempos, ideias e pessoas que havíamos conhecido não desvanecessem. Desde esse dia, tivemos clareza de que aquelas imagens e pessoas e ideias fariam parte da nossa rotina e ocupariam a nossa mente durante muitos anos. E assim foi.

Feito este breve prolegômeno, é hora de apresentar claramente nosso objetivo: esta tese pretende estudar o debate em torno do conceito de *ignorância invencível* e da salvação dos indígenas americanos a partir da obra de Antônio Vieira. Uma boa maneira de iniciar esse percurso talvez seja explicando o que significa a *ignorância invencível*. Essa categoria foi criada entre o século XII e o século XIII para referir-se àqueles que desconheciam a Deus e, porquanto se esforçassem, não poderiam vencer tal ignorância. Até o final da Idade Média, o tema tinha uma importância reduzida. No entanto, após o grande encontro com os povos do Novo Mundo², essa categoria passou a assumir crescente notoriedade nos debates em torno da salvação dos ameríndios, mobilizando diversos questionamentos, tais como: seriam os ameríndios desconhecedores de Deus ou apenas do Deus cristão? Ignorariam qualquer Lei ou regra Moral

² É importante esclarecer que utilizaremos, nesta tese, diversos termos para nos referir aos nativos americanos: indígenas, ameríndios e algumas vezes povos originários. No caso dos indígenas brasileiros, também nos valeremos de “brasílicos” ou “brasilienses” respeitando a maneira como eles são referidos nas fontes dos séculos XVI e XVII. Também nos valeremos do termo “gentio” quando nos referirmos especificamente a alguma fonte que cita certo povo ou grupo a partir desse nome. Embora tenhamos ciência de que são termos problemáticos e limitadores, consideramos esses termos aos quais recorreremos mais adequados do que o termo “índio”, que possui um sentido de reduzir diversos povos e etnias distintas em apenas um nome proveniente do período colonial. Para uma discussão sobre as múltiplas possibilidades de uso desses termos na América espanhola e portuguesa em geral, ver Pedro Cardim, “Os povos indígenas, a dominação colonial e as instâncias de justiça na América portuguesa e espanhola”, in: P. Cardim; L. Chavez; A. Domingues, (org), *Os indígenas e a Justiça no mundo ibero-americano (sec. XVI-XIX)*, Lisboa: Lisbon Historical Studies, 2019, pp. 29-84, p. 33. Para o caso da América espanhola, Tamar Herzog, *Defending nations: immigrants and citizens in Early Modern Spain and Spanish America*, New Haven-London: Yale University Press, 2003.

partilhada pelos europeus? Se sim, até que ponto os nativos da América poderiam ser culpados por isso? Todos os povos americanos deveriam ir para o inferno, mesmo aqueles que existiram antes da chegada dos primeiros europeus?

Discussões teológicas dessa natureza podem parecer distantes de nós e mesmo do contexto colonial sul-americano, mas suas consequências eram imensas do ponto de vista concreto. Defender que os indígenas eram *ignorantes invencíveis* poderia implicar, entre outras coisas, na possibilidade dos povos do Novo Mundo que viveram antes da chegada dos europeus se salvarem, mesmo sem serem batizados. Num momento em que as concepções teológicas se imiscuíram à formulação de Leis, nas justificativas da Guerra Justa, do trabalho e da escravidão, bem como da própria “natureza” e “imagem” dos indígenas, pesquisar sobre a *ignorância invencível* torna-se um tema fundamental para estudar as heranças teológicas invisíveis na maneira como os povos indígenas continuam sendo tratados ainda hoje.

Tal consideração é particularmente clara em relação à demarcação de terras de indígenas isolados. No Brasil colonial se discutia qual seria a condição dos indígenas depois que travassem contato com a palavra cristã; hoje se discute qual a condição jurídica dos indígenas quando eles deixam de ser isolados. Nos séculos XVI e XVIII, dezenas de teólogos se digladiaram para discutir se os indígenas iam para o Inferno, para o Limbo, ou mesmo se deveria ser destinado a eles um lugar específico no Céu, tendo como marco e critério um acesso maior ou menor à Palavra cristã. Hoje também se debate a geografia das terras indígenas, mas a partir de um plano concreto, tendo como referência seu nível de isolamento, identidade e, segundo alguns, o “marco temporal” da Constituição³. No período colonial se discutia a possibilidade de os indígenas tornarem-se cristãos, hoje se discute se eles poderiam tornar-se sujeitos às mesmas leis dos cidadãos. Na teologia Seiscentista se discutiu até que ponto os indígenas precisavam ser isolados para serem considerados *ignorantes invencíveis*. Hoje se encampam discórdias sobre o quão isolados precisam ser os “índios” para serem considerados enquanto tais e terem direito a terras. Por mais aparentemente radical que tenha sido o processo de “secularização” da atuação legal e estatal na sua relação com os indígenas, é impossível não enxergar a força da herança teológica em nossas leis e na própria imagem dos indígenas do Brasil⁴. Hoje em dia, a demarcação de terras e a definição de “isolamento” possuem fronteiras

³ O marco temporal é um argumento jurídico que defende que os povos indígenas só possuem direito à terra demarcada até 1988, isto é, a data em que foi promulgada a última constituição brasileira que garante acesso a terras por parte dos povos originários brasileiros.

⁴ Esse processo de secularização ocorreu principalmente a partir das reformas pombalinas que, além de expulsarem os jesuítas (1757), criaram um novo código de Leis para os indígenas brasileiros, intitulado “Diretório de índios” (1750). Ver a respeito, entre outros, Rita Heloísa de Almeida, “O diretório dos índios: um projeto de ‘civilização’ dos índios do século XVIII”, Brasília: editora da UnB, 1997.

concretas e jurídicas. Mas sob elas também jazem concepções teológicas tão poderosas quanto silenciosas, que eram e ainda são capazes de definir a fronteira entre a vida e a morte de milhares de indígenas no Brasil.

Por que estudar esse conceito a partir de Antônio Vieira? Provavelmente Vieira foi o maior jesuíta que atuou em Portugal e no Brasil. Sua produção é vastíssima: cartas, sermões, tratados teológicos, entre outros. Contudo, foi apenas em seu último livro, cuja parte final foi escrita quando ele já se encontrava bastante idoso e praticamente cego, que Vieira dedicou-se à defesa de que os indígenas percebidos como *ignorantes invencíveis* não fossem condenados ao inferno. Sua longa argumentação para a aplicação desse conceito para os indígenas do Brasil, em especial para os é impressionante. Vieira dedicou quase duzentas páginas na intenção de provar, entre outras coisas, que: o Evangelho não havia sido pregado no mundo inteiro; os indígenas brasileiros não poderiam conhecer Deus por si mesmos e, por todas essas razões, não poderiam ir ao inferno. Mais do que isso: chegou a afirmar que, desconhecendo completamente a Deus, os indígenas não poderiam cometer nenhum pecado mortal, ainda que cometessem crimes contra a Lei natural, como a prática do canibalismo ou da poligamia. Em outras palavras, o fato de Antônio Vieira considerar que alguns indígenas eram *ignorantes invencíveis* não se prospectava como uma consideração negativa, mas positiva, uma vez que ela serviria de escusa para a salvação.

Além disso, nos demos conta de que as teses do jesuíta português estabeleciam um diálogo amplo e complexo com interlocutores pouco conhecidos, de espaços e tempos extremamente variados. Com teólogos europeus, Vieira dialogou – além dos autores canônicos da patrística e da escolástica medieval – com autores como Leonardo Lessius, Roberto Bellarmino, Francisco Suárez, e os pouco trabalhados Cardeal De Lugo, Rodrigo de Arriaga e Diogo Granado. Entre os jesuítas que atuaram na América do Sul, Vieira manteve interlocução com Manuel da Nóbrega, José Anchieta e uma série de autores que atuaram no então vice-reino do Peru, como José de Acosta, Solórzano Pereira e o pouquíssimo estudado Alonso De La Peña. Também percebemos que foi apenas no último livro que escreveu em sua longa vida que Antônio Vieira trabalhou de maneira tão profunda sobre o tema da *ignorância invencível* dos indígenas americanos. No caminhar das nossas investigações, foi ficando cada vez mais clara a falta de estudo em torno da *ignorância invencível*, tanto no que tange à própria historiografia sobre Vieira, quanto aos debates sobre a salvação dos indígenas brasileiros.

Diante dessa escassez de estudos sobre um tema de tal importância e perante da quantidade de autores mobilizados dedicados a discutir esse problema, formulamos a principal pergunta desta tese: qual teria sido o peso da categoria de *ignorância invencível* para os

principais debates teológicos em torno dos indígenas brasileiros nos séculos XVI e XVII, em geral, e em Antônio Vieira, em específico? A partir desta grande pergunta, formulamos as duas hipóteses centrais desta tese. (Voltaremos com mais detalhes a essas elas ao final desta introdução, mas convém anunciá-las desde já.) A primeira é a de que a formulação do *probabilismo moral* modificou inteiramente os debates acerca da *ignorância invencível* de Deus e da Lei natural dos indígenas do Brasil nos séculos XVI e XVII, tanto entre os teólogos e missionários na Europa e na América, quanto em relação à mudança de posicionamento do próprio Antônio Vieira a respeito do assunto. A segunda hipótese é a de que as discussões missionárias em torno de uma suposta ausência total de religião entre os indígenas do Brasil transformaram as querelas em torno do tema da *ignorância invencível* e, por conseguinte, da *salvação* dos povos do Novo Mundo em geral.

Dessa maneira, nosso objetivo não foi produzir uma tese sobre o conceito de *ignorância invencível* em Antônio Vieira. Tampouco desejamos escrever uma espécie de história da *ignorância invencível*, desde a Antiguidade até o século XVII. Nossa intenção foi a de estudar, como já foi dito, os debates em torno da *ignorância invencível* a partir de Antônio Vieira. Na condição de um autor que concordou, foi influenciado, reagiu e, finalmente, emergiu enquanto um dos seus personagens mais brilhantes, entendemos que Vieira mobilizou um conceito de grande importância e complexidade para a salvação dos indígenas do Brasil. Portanto, nossa intenção foi a de reconstituir, a partir de sua obra, as principais discussões missionárias e teológicas em torno da aplicação do conceito de *ignorância invencível* para os indígenas brasileiros nos séculos XVI e XVII. Nessa medida, para dar conta da real dimensão desse conceito em sua obra e em seu tempo, não vamos nos ater apenas à obra de Vieira. Tampouco reduziremos esse conceito no pensamento de Vieira, como se ele reproduzisse certas as concepções de seu tempo. Consideramos que um exame apurado sobre a reverberação desse conceito a partir das obras desse grande jesuíta português abre novas perspectivas, tanto para a leitura interna da obra de Vieira em si mesma, quanto para as ideias defendidas por seus interlocutores e, por fim, para a história da aplicação desse conceito para os indígenas americanos, em geral, e do Brasil, em particular.

Certa vez, numa famosa carta sobre a qual nos debruçaremos no devido tempo, Vieira escreveu que seus sermões eram “pequenas choupanas”, se comparados aos seus escritos

teológicos, que formavam um “palácio altíssimo”⁵. Se fôssemos explicar - em uma só imagem - toda a estrutura da presente tese, seria a partir dessa poderosa analogia: a obra teológica de Vieira seria um grande palácio de ideias. Apesar da sua altura e grandeza, no entanto, esta obra específica foi ofuscada por outros trabalhos de sua autoria e, por isso, hoje assemelha-se à uma grande ruína pouco visitada. Suas pilastras principais vêm sendo iluminadas pela historiografia e alguns pesquisadores já começaram a limpar o limo dos seus vitrais, para ver o que é possível enxergar a partir do horizonte dos primeiros níveis desse palácio. Se fôssemos continuar a imagem de Vieira, diríamos que, se o seu edifício teológico era um palácio, então a última *Clavis* seria a sua cúpula que, no entanto, não foi finalizada. Deste lugar enxergamos inúmeros outros palácios em ruínas, isto é, obras de outros autores com os quais Vieira dialogou, contra os quais se afirmou e nos quais se inspirou para construir a última parte de seu grande edifício.

Após anos de investigação, vemos claramente que o maior objetivo desta tese é descrever não apenas o que há neste arruinado e inacabado edifício, mas também – e talvez sobretudo – vislumbrar o largo horizonte que podemos avistar a partir dessa altíssima cúpula. A obra de Vieira é um dos raros testemunhos sobreviventes de um tempo do qual sabemos muito pouco sobre a longa, angustiada e angustiante reflexão missionária, teológica e filosófica acerca da salvação dos indígenas do Brasil. Acreditamos que a partir do topo desse alto castelo de ideias, podemos observar novos cenários, com outras obras que também foram esquecidas e arruinadas pelo tempo. Como Vieira atravessou o Atlântico sete vezes, será forçoso imaginar um horizonte largo o suficiente para contemplar obras produzidas desde a Holanda até os Andes, passando pelo Pará e Paris. Muitos desses edifícios já foram revisitados pela historiografia do nosso tempo, mas parte deles estava abandonado e esquecido. Acreditamos que a partir da obra de Vieira eles poderão se tornar visíveis novamente.

Foi inspirando-nos nessa metáfora de Vieira que - depois desses longos anos de estudo - chegamos à conclusão de que esta tese dever-se-ia chamar *altíssima ignorância*. Por dois motivos⁶. Primeiro, porque buscamos estudar os debates em torno da ignorância a partir da cúpula do altíssimo palácio de Vieira. Segundo, porque a ignorância dos indígenas do Brasil estudada por Vieira e seus interlocutores era vista de forma elevada e positiva, como uma justificativa para que os indígenas não fossem condenados. Assim, a partir do alto da obra de

⁵ Antônio Vieira, Carta 751, dirigida a Sebastião de Matos e Sousa, 27/07/1696, in: OCPAV, p. 516.

⁶ É importante dizer que, apesar da similitude, nosso título não se relaciona ao livro do filósofo Giorgio Agamben, *Altissima povertà: regole monastiche e forma di vita*, Milano: Neri Pozza, 2011, mas à própria imagem formulada por Vieira. A tese de doutorado de Porfírio Pinto, que será citada à frente, também se inspirou nessa imagem de Vieira, mas deu um sentido bastante distinto ao pretendido aqui. Porfírio José Pinto, *Choupanas e palácios: a arquitetura teológica vieiriana*, Lisboa: Tese de doutorado apresentada ao departamento de Letras da U. de Lisboa, 2018.

Vieira, mapeamos a rota desta tese da seguinte maneira. Na primeira parte desta tese, procuraremos visitar todas as obras que observamos a partir da altíssima cúpula de Vieira, em ordem cronológica e amplitude espacial, sempre a partir do fio condutor da *ignorância invencível*. Na segunda, perpassaremos toda a obra de Vieira, o que quer dizer que primeiro caminhamos pelos jardins de seu pensamento e suas pequenas obras, já muito conhecidas, para enfim começarmos a subir o grande edifício. Nesse trajeto, supomos que cada uma de suas obras seria um andar desse altíssimo palácio e, por meio dos vitrais da teologia presentes em cada um deles, reconheceremos, a cada lance de escada, os horizontes que antes percorremos. Quando chegarmos à cúpula final, aberta e inacabada, veremos então que todo o horizonte de debates sobre a ignorância se tornará visível e entrelaçado à arquitetura da ideia de *altíssima ignorância* de Antônio Ravasco Vieira.

Discussão bibliográfica

Como nosso objeto de pesquisa surgiu a partir de Antônio Vieira, começamos, então, pelo exame do estado da arte a partir do jesuíta português. A obra de Vieira é uma das mais estudadas de Portugal e do Brasil colonial. Todos aqueles que entram em contato com seu trabalho lembram-se imediatamente dos seus Sermões. Conhecido pelos por uma miríade de epítetos, tais como “como fênix da Tribuna Sagrada” e “imperador da língua portuguesa”, as belas letras de Vieira no púlpito vestiram o jesuíta glória incomum, a qual, sob certo ponto de vista, nunca se perdeu.

De fato, ao menos dentro do cenário historiográfico luso-brasileiro, talvez não seja um exagero dizer que Vieira jamais foi esquecido. Entretanto, sua imagem modificou-se diversas vezes ao longo do tempo. Nos séculos XVII-XVIII, por exemplo, não raramente ele foi retratado como “defensor dos judeus”, “libertino” e “traidor”. No século XIX e princípios do século XX, alguns autores o reduziram a um mero retórico⁷ ou a um “Gênio desperdiçado”, juízo característico de uma época fortemente marcada pelo anti-jesuitismo⁸. Por outro lado, no século XX, ele foi visto como o “primeiro filósofo brasileiro” e até mesmo um precursor das ideias de Freud⁹. Um dos personagens que mais deve receber crédito por investigar mais a fundo a vida

⁷ Silvo Romero e Érico Veríssimo, por exemplo, o interpretavam exclusivamente como orador. Para um bom apanhado dessa antiga historiografia sobre Vieira, ver Ivan Lins, “O Padre Antônio Vieira e a ‘História das idéias no Brasil’ do Professor Cruz Costa”, São Paulo: *Revista de História*, V; 13, N. 27, 1957, pp. 149-175, p. 175

⁸ José Eduardo Franco e Bruno Cardoso Reis, *Vieira na Literatura Anti-jesuitica*, Lisboa: Roma editora, 1997, em especial p. 43, 57, 77 e 188.

⁹ Serafim Leite, HCJB, Vol. VIII, p. 167; Ivan Lins, *Aspectos do Padre Antônio Vieira*, Livraria São José: Rio de Janeiro: 1956.

e a obra de Antônio Vieira foi João Lúcio de Azevedo. No ano em que se concluiu a Primeira Guerra Mundial, em 1918, o historiador lançou a mais importante biografia de Antônio Vieira¹⁰, dividindo a vida do jesuíta em o: “religioso” (1608-1640); “político” (1641-50); “missionário” (1651-61); “vidente” (1662-68); “revoltado” (1669-80) e “vencido” (1681-1697)¹¹. As contribuições de Serafim Leite, Francisco Rodrigues e Hernani Cidade também foram centrais para inserir a obra de Vieira na história da Companhia de Jesus no Brasil e em Portugal, bem como para editar os escritos do jesuíta português em uma única coleção de “Obras escolhidas”, organizada em 12 volumes¹².

Até esse momento, contudo, a maior parte das interpretações sobre o padre giraram em torno de algumas de suas obras proféticas, de suas cartas e, sobretudo, dos Sermões. Foi apenas por volta das décadas de 1960 e 1970 que a historiografia passou a, levar em conta outras de suas obras proféticas não publicadas. José Van Besselaar, à guisa de exemplo, editou e comentou o *Livro antepimeiro da História do futuro*¹³. Mais à frente, Adma Muhana editou, pela primeira vez, os *Autos do processo da Inquisição contra Vieira* e a *Apologia das coisas profetizáveis*¹⁴. Evidentemente, tamanha quantidade de livros trazidos à baila foi acompanhada de uma profunda alteração em torno da interpretação do pensamento de Antônio Vieira. Estudiosos como Raymond Cantel buscaram entender a obra do padre a partir de uma unidade profunda: por detrás da diversidade que Vieira manifestou em sua vida, haveria nexos comuns em toda a sua obra, especialmente no que tange ao messianismo¹⁵. No campo da teologia moral, alguns estudos também vêm buscando evidenciar suas relações com os mais famosos autores da segunda escolástica, em especial Tomás de Aquino e Francisco Suárez¹⁶.

¹⁰ João Lúcio de Azevedo, *História de Antônio Vieira*, São Paulo: Alameda, 2010 (1914). Antes desta, a mais importante biografia de Vieira havia sido feita no século XVIII, por André de Barros, como veremos em detalhes no capítulo 12.

¹¹ Tais divisões foram propostas por João Lúcio de Azevedo em HPAV.

¹² Antônio Vieira, *Obras escolhidas*, prefácios e notas de Antônio Sérgio e Hernâni Cidade, Lisboa, Sá da Costa, 1951-52, 12 Volumes.

¹³ José Van den Basselaar, *Antônio Vieira, História do Futuro* (Livro Antepimeiro), Edição crítica, prefaciada e comentada, Münster: Ascendorff, 1976. Maria Leonor Carvalhão Buescu, posteriormente, organizou os dois livros reunidos pela primeira vez em Antônio Vieira, *História do futuro, Livro Antepimeiro, Prolegômeno a toda a História do Futuro...*, Introdução, organização e notas por Maria Leonor Carvalhão Buescu, Lisboa: INCM, 1992.

¹⁴ Antônio Vieira, *Autos do Processo da Inquisição...*, Introdução, notas e organização de Adma Muhana, São Paulo: Unesp, 1995; Antônio Vieira, *Apologia das coisas profetizadas*. Organização, Introdução e Fixação do texto por Adma Muhana e Arnaldo Espírito Santo, Lisboa: Cotovia, 1994.

¹⁵ Um dos autores mais importantes a tentar fazer essa leitura foi Raymond Cantel, sobretudo na obra *Prophétisme et messianisme dans l'oeuvre du père Antonio Vieira*, Paris: Hispano-americanas, 1960 e, posteriormente, J. Van Basselaar, *Antônio Vieira: profecia e polêmica*, Rio de Janeiro: Eduerj, 2002.

¹⁶ O trabalho de Alcir Pécora, já citado, embora não trabalhe muito com as obras especulativas de Vieira, revelou uma grande preocupação em entendê-lo teologicamente, sobretudo a partir das obras de Aquino. Porfírio, já mencionado, também buscou compreender a obra de Vieira exclusivamente a partir de temas teológicos. João Adolfo Hansen também buscou estabelecer uma relação mais clara entre o pensamento de Vieira e Suárez. Hansen, “Francisco Suárez e Antônio Vieira: metafísica, teologia-política católica e ação missionária no Brasil e no

Foi com esse mesmo ímpeto hermenêutico que o importante trabalho de Alcir Pécora procurou encontrar a unidade entre os aspectos políticos, retóricos e teológicos em toda a obra panegírica de Vieira¹⁷. Outros célebres intérpretes tentaram compreender as obras especulativas de Vieira a partir desse importante prisma unitário, na intenção de entendê-lo - cada vez mais - como teólogo, e não apenas como um grande orador, agente da coroa portuguesa ou missionário¹⁸. Esse movimento interpretativo também alterou o olhar da historiografia acerca da visão de Vieira sobre os indígenas brasileiros¹⁹. A maior parte da historiografia preocupou-se em discutir a relação de Vieira com os nativos da América portuguesa a partir dos seus sermões e de seu suposto “indigenismo”²⁰. Novamente Alcir Pécora foi um dos poucos a tentar circunscrever esse problema dentro do prisma teológico. Em sua interpretação, os indígenas foram entendidos, na obra de Vieira, como um grupo a ser integrado no corpo místico cristão, tanto no sentido teológico quanto político²¹. Grandes estudiosos como António José Saraiva e Alfredo Bosi buscaram desvendar a sua “contradição” em face de sua suposta defesa da liberdade indígena, de um lado, e sua conformidade diante da escravidão africana, de outro²².

Apesar de todos esses avanços editoriais e historiográficos, o último livro de Antônio Vieira – que é a fonte principal da presente tese – só foi publicado no ano 2000. Um dos motivos pelos quais houve tanta demora na publicação da *Clavis Prophetarum* foi que ela sofreu

Maranhão e Grão Pará”, in: laborhistórico, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, 2019, pp. 395-410. Entretanto, nenhum desses autores buscou aprofundar no diálogo de Vieira com os teólogos ditos *probabilistas* ou menos afamados dentro do pensamento tomista, em especial dentro da categoria de *ignorância invencível*.

¹⁷ Alcir Pécora, *Teatro do Sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira*, Campinas / São Paulo: Ed. Unicamp/ Edusp, 2008.

¹⁸ Podemos citar, por exemplo, os trabalhos de Paulo Esteves Borges, *A plenificação da história em Padre Antônio Vieira: estudo sobre a ideia de Quinto Império na "Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício"*, Lisboa, INCM, 1995; Thomas Cohen, “Millenarian Themes in the Writing of Antonio Vieira,” *Luso-Brazilian Review*, 28, 1991, pp. 23-46; José Eduardo Franco, “Teologia e utopia em Antônio Vieira”, in *Lusitania Sacra*, 2,11, 1999, pp. 153-245; João Adolfo Hansen, «Categorias metafísicas e teológico-políticas em Vieira», *Scripta*, v. 11, 21, 2007, pp. 187-202 e, mais recentemente, Maria Abraão, *Lembra-te do futuro: a teologia de Antônio Vieira à luz da História do Futuro*, São Paulo: Loyola, 2012 – entre outros.

¹⁹ Destaca-se, em especial, Antônio Vieira, *Escritos instrumentais sobre os índios*, Organização Cláudio Giordano; Apresentação José Carlos Sebe Bom Meihy, São Paulo: Loyola, 1992 e, mais recentemente, com incorporação de novos documentos, Antônio Vieira, *Escritos sobre os índios*, Org. Ricardo Ventura, in: OCPAV, T. IV, Vol. III, São Paulo: Loyola, 2014.

²⁰ Alguns dos sermões mais famosos de Vieira em que os indígenas são mais considerados são Sexagésima (1655), Espírito Santo (1657) e Epifania (1662). Para um exame mais amplo de alguns sermões, ver Thereza da Conceição Aparecida, *Múltiplo Vieira: estudo dos sermões indigenistas*, São Paulo: Annalume, 2002 e Hadassa Kelly Santos Melo, *Discursos da construção do 'outro': os povos indígenas nos Sermões do Padre Antônio Vieira (1652-1662)*, João Pessoa: Dissertação não publicada apresentada à Universidade Federal da Paraíba, 2013.

²¹ Alcir Pécora, “Vieira e a condução do índio ao corpo místico do Império Português”, in: L. H. Castigan (Org.). *Diálogos da conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*. Campinas: Ed. Unicamp, 2005, p. 83-98.

²² António José Saraiva, “Le Pe. Antonio Vieira et la question de ‘esclavage des noirs au XVIIe siècle’”, in: *Annales*, 6, 1967 e, do mesmo autor, “Le Père Antonio Vieira S. J. et la liberté des indiens”, *Bulletin de la faculté des lettres de Strasbourg*, 41, 8, 1963; “Alfredo Bosi, “Antônio Vieira, profeta e missionário: um estudo sobre a pseudometamorfose e contradição”, in: São Paulo, *Estudos Avançados* 23 (65), 2009, pp. 248-270.

inúmeras censuras e, pouco depois da morte de Vieira, seu original foi perdido²³. Desde então, esse livro recebeu uma atenção especial da historiografia, uma vez que Vieira o mencionou durante mais de 50 anos de sua vida e, pouco antes de morrer - certamente num momento de desespero - chegou a dizer que, caso não conseguisse finalizá-lo, poderiam jogar todos os seus outros escritos ao fogo²⁴. A despeito do padre não tê-lo terminado e do original ter desaparecido por três séculos, foram feitas inúmeras cópias em torno desse importante livro, posteriormente disseminado em diversas partes do mundo²⁵. O jesuíta António Lopes, nesse ponto, merece destaque no sentido de ter organizado – talvez pela primeira vez de forma sistemática – as principais cópias da *Clavis* espalhadas pelo globo²⁶. Contudo, a principal figura que engendrou o projeto de editar e traduzir inteiramente a *Clavis Prophetarum* foi Margarida Vieira Mendes. Infelizmente a investigadora morreu antes de lograr seu intento. Seu legado, no entanto, foi herdado e continuado pelo grande latinista Arnaldo do Espírito Santo, que, afinal, editou e traduziu o terceiro livro da *Clavis Prophetarum*²⁷.

Desde então, multiplicaram-se inúmeras publicações em torno desta obra, esse esforço tornando-se uma verdadeira obsessão historiográfica. A principal “discórdia” entre os estudiosos gira em torno da datação de sua redação, bem como das razões pelas quais o livro não foi publicado, problemas que – a propósito – seguem em aberto²⁸. Paralelamente, um trabalho editorial monumental, dirigido por Pedro Calafate e Eduardo Franco, foi publicado em 2014, organizando em 30 volumes a obra de Antônio Vieira. Entre as muitas obras trazidas à

²³ Uma das melhores sínteses sobre as desventuras em torno da publicação desse livro até o ano de 2014 está em João Adolfo Hansen, “Prefácio”, in: Antônio Vieira, *Chave dos profetas. Obras completas do Padre Antônio Vieira*, T. III, Vol. V, São Paulo, Edições Loyola, 2014, pp. 11-56.

²⁴ Esta passagem foi destacada num artigo de João Lúcio de Azevedo, “Notícia biográfica sobre a *Clavis Prophetarum*”, in: *Boletim da Academia das Ciências, Classe de Letras*, Vol XIII, 1919, pp. 539-560, p. 539.

²⁵ Dentre os primeiros historiadores a tentar buscar respostas acerca da *Clavis*, destaca-se, além do supracitado artigo de João Lúcio de Azevedo, os antigos, porém ainda muito úteis, estudos de Serafim Leite, “O Padre Antônio Vieira e as ciências sacras no Brasil. A famosa *Clavis Prophetarum* e seus satélites”. *Verbum*. Revista da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, I, 1944-1945. Francisco Rodrigues, “O Padre Antônio Vieira: Contradições e aplausos (à luz de documentação inédita)”, in *Revista de História*, Vol. XI, Lisboa, 1922. Agradeço a Adriana Romeiro por ter gentilmente me concedido essa documentação tão preciosa e difícil de encontrar, sobretudo em tempos de pandemia.

²⁶ António Lopes, *Vieira, o encoberto*, Cascais: Principia, 1997.

²⁷ Antônio Vieira, *Clavis Prophetarum*, trad. e Organização de Arnaldo Espírito Santo. Lisboa: Biblioteca Nacional: 2000.

²⁸ Nos referimos especialmente às publicações de Silvano Peloso, *Antônio Vieira e o Império Universal*, Rio de Janeiro: De Letras, 2007 e, do mesmo autor, Silvano Peloso, *La Clavis Prophetarum di Antonio Vieira. Storia, documentazioone e ricostruzione del testo sulla base del ms. 706 della biblioteca casanatense di Roma*, Roma: Sette Città, 2009. Nessas publicações, o historiador criticou todas as interpretações em torno da redação da *Clavis Prophetarum*, argumentando que este livro teria sido resultante de um projeto de Vieira por toda a vida. Para outras interessantes hipóteses acerca das dificuldades de publicação da *Clavis*, ver o recente trabalho de Marília Azambuja, “A corte portuguesa e a campanha pela publicação da *Clavis Prophetarum*”, in: *Análise social*, LVI, 2021, n. 239, pp. 264-283, p. 267. Adentraremos em profundidade nesse tópico nos capítulos 9 e 10.

luz pela primeira vez, destaca-se a tradução dos livros I e II, sob a responsabilidade de António Guimarães²⁹. Desde então, diversos trabalhos buscaram estudar e articular a *Clavis Prophetarum*, em especial o último volume, ao restante de sua obra profética, embora esse esforço investigativo esteja muito longe de estar finalizado³⁰.

Outra preocupação muito grande de diversos trabalhos historiográficos nos últimos dez anos foi a de encontrar, com a maior precisão possível, qual era, afinal, a versão original ou, ao menos, a mais segura do misterioso livro. Dezenas de cópias seguem sendo encontradas pelo mundo, desde o Rio de Janeiro, México, Lisboa, Roma e até nos Estados Unidos³¹. O desassossego dessa busca também afetou profundamente a presente pesquisa, uma vez que se tratava do principal objeto da nossa tese. Eis que, no ano de 2022, quando já estávamos concluindo as revisões finais do presente trabalho, o original da *Clavis prophetarum* parece ter sido finalmente encontrado na Biblioteca Casanatense, em Roma, pela investigadora Ana Valdez, após mais de 300 anos desaparecido³². Infelizmente, não tivemos acesso ao documento “encoberto” tão aguardado, o que nos força a concluir nossa pesquisa a partir das versões de que dispomos até aquele momento³³.

Tendo em vista o espaço que Vieira concede à *ignorância invencível* em sua obra, esse problema vem sendo um dos pontos mais discutidos pela historiografia nos últimos anos em torno da *Clavis*, principalmente do seu último livro. Antes mesmo das primeiras edições deste grande livro, alguns autores já se preocuparam em descrever o uso dessa categoria em seu

²⁹ António Vieira, *Chave dos profetas*, Livros I, II e III, in: *Obras completas do Padre António Vieira*, T. III, Vol. V e VI, São Paulo, Edições Loyola, 2014. É importante dizer que nesta publicação estão contemplados diversos outros trabalhos, além daqueles que estavam inclusos na tentativa de reunir suas obras anterior, por parte de Hernâni Cidade, incluindo cartas, documentos administrativos e obras inéditas.

³⁰ Dentro desse esforço, destacamos, entre outros, a brilhante introdução de Pedro Calafate à edição citada anteriormente. Também deve ser mencionado o precioso estudo de Porfírio José Pinto, *Choupanas e palácios...*, *op. cit.* Apesar desses trabalhos, ainda há muito a ser pesquisado em torno da obra de Vieira, especialmente nas *Clavis* I e II, praticamente inexploradas. É importante acrescentar, entretanto, que já desde a década de 1990 os trabalhos de António Lopes já vinham buscando articular internamente os conteúdos da *Clavis* I e II. António Lopes, *Vieira, o encoberto*, Caiscais: Principia, 1999.

³¹ Todas essas versões estão listadas no anexo 8 da presente tese.

³² O manuscrito foi encontrado pela autora na Biblioteca Casanatense, em Roma. Local onde, inclusive, se encontram pelo menos outras duas cópias da *Clavis Prophetarum*. Ela estava nomeada a partir do Manuscrito 1175-1. A notícia foi amplamente divulgada em <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2022/05/pesquisadores-encontram-manuscrito-do-padre-antonio-vieira-perdido-ha-300-anos.shtml> e <https://www.publico.pt/2022/05/30/culturaipilon/noticia/manuscrito-original-padre-antonio-vieira-descoberto-roma-vai-editado-2008261>. Último acesso em 30/05/2022.

³³ Ana Valdez, em entrevista coletiva concedida esse ano, informou que há páginas sobrepostas coladas com cola de mandioca em algumas partes da obra, sendo do nosso mais alto interesse saber se há alguma alteração dessa natureza na seção em que o jesuíta português trata do problema da *ignorância invencível*. https://www.youtube.com/watch?v=vlnB7_33en0&t=2539s. Último acesso em 30/05/2022.

pensamento³⁴. Margarida Vieira Mendes - num artigo que vem sendo esquecido pela historiografia recente - fez uma descrição mais pormenorizada do problema, chegando a conclusões muito precisas acerca da data de redação do último livro de Vieira. Além disso, a investigadora sugeriu que as teses de Vieira provavelmente estavam ligadas a uma discussão maior, resultante de um debate entre jesuítas e jansenistas³⁵. Alguns anos depois, o professor Francesco Genovesi escreveu um artigo-síntese, em que procurou sintetizar os principais argumentos de Vieira em torno da *ignorância invencível* dos indígenas do Brasil, sem, entretanto, aprofundar a discussão teológica do tema³⁶.

Pedro Calafate, em sua introdução à edição dos três livros da *Clavis*, fez um exame mais atento sobre o problema, associando as teses de Vieira às de Francisco de Vitória e Suárez³⁷. Desde então, alguns trabalhos buscaram interpretar esse problema, inclusive depois do período em que nosso doutorado já havia iniciado. Porfírio Pinto examinou a categoria a partir de uma ótica teológica, argumentando que ela estaria ligada à tentativa de Vieira em argumentar em favor da salvação de todos os povos, com a exceção dos turcos³⁸. Ana Valdez abordou o problema em maior amplitude, inserindo a *Clavis Prophetarum* no plano profético de Vieira, associado ao *Quinto Império*. Ao se debruçar mais especificamente sobre a categoria da *ignorância invencível*, entretanto, a historiadora argumenta que os fundamentos de Vieira estariam associados aos de Las Casas, Vitória e aos argumentos utilizados pelos dominicanos³⁹. Carlos Alberto de Moura Zeron, muito recentemente, examinou num ângulo diferente o uso de Vieira da *ignorância invencível*, à luz de outros escritos de Vieira do período, sugerindo que a visão do padre sobre os indígenas e africanos do Brasil no final da vida havia mudado em

³⁴ António Lopes novamente foi um dos pioneiros a tratar do assunto em livro já citado. A maior parte das conclusões desse pesquisador advém, entretanto, da censura de Antônio Casnedi, o primeiro censor da *Clavis* e autor de uma *Sinopse* da obra de Vieira. Discutiremos esse problema em profundidade no capítulo 12.

³⁵ Margarida Vieira Mendes, “Chave dos Profetas: a edição em curso”, in: *Vieira escritor*, Lisboa: Cosmos, 1997, pp. 31-89, p. 39. É importante ressaltar que, além desse estudo, a autora possui importantíssimas publicações sobre o tema, em especial “A Quarta Mão: um Manuscrito de *Clavis Prophetarum* do Padre Antônio Vieira”, in: *Confluências: Revista do Instituto de Língua portuguesa*, n. 9, Rio de Janeiro, 1995.

³⁶ Francesco Genovesi, “Il trattato De Universali Evangelii praedicatione di Antonio Vieira”, in: *Atti del Convegno Internazionale per il Quarto Centenario della nascita di António Vieira*, 2012, pp. 337-349.

³⁷ Pedro Calafate, “Introdução”, in: Antônio Vieira, *Chave dos Profetas...*, op. cit., T. III, vol. V, pp. 57-136, em especial nas páginas pp. 113-118.

³⁸ Porfírio também abordou a questão em seu livro mais recente, *Antônio Vieira: precursor do Vaticano II: As matérias da “Clavis” merecedoras de um concílio universal*, Lisboa: Paulinas, 2019. Embora seus apontamentos sejam interessantes, Porfírio considerou que as conclusões de Vieira não se aproximavam do pecado filosófico e defendeu que as ideias do jesuíta português anteciparam algumas conclusões do Concílio Vaticano II, o que julgamos ser uma leitura a-histórica.

³⁹ Entre diversas outras publicações da historiadora, destacamos a resultante de sua tese de doutoramento: Ana Valdez, *Historical interpretations of the Fifth Empire: The dynamics of Periodization from Daniel to António Vieira*, Leiden: Brill, 2010 e o Ana Valdez, “Tracking António Vieira’s *Clavis prophetarum*”, The St. Bonaventure Franciscan Institute Manuscript 28,” in *Catholic Historical Review* 103-4 (2017), pp. 663-697.

relação a escritos anteriores. Em outra publicação⁴⁰, o mesmo historiador sugeriu que as ideias formuladas pelo jesuíta português também estavam ligadas a outro complexo debate teológico, ainda pouco estudado: o do *probabilismo* e do *probabiliorismo*⁴¹.

Nessas importantes interpretações, fundamentais para a presente tese, todos esses estudiosos pareceram reconhecer a relevância do tema da *ignorância invencível* dos indígenas para Antônio Vieira. Muitos deles também apontaram pistas relevantes para entender quais teriam sido os autores com os quais o jesuíta dialogava. Contudo, ao longo da nossa investigação, foi ficando cada vez mais claro que a historiografia não havia concluído de forma segura diversas questões importantes acerca da defesa de Vieira de que os indígenas eram *ignorantes invencíveis*, tais como: em que momento exatamente Vieira escreveu o terceiro livro da *Clavis Prophetarum*? Qual é a diferença das conclusões de Vieira nesta última obra e nas suas anteriores, principalmente que diz respeito à salvação dos indígenas? Como a defesa da *ignorância invencível* se situa no problema maior do *Quinto Império*? Até que ponto a defesa de que alguns indígenas do Brasil possuíam *ignorância invencível* influenciou no fato de sua obra não ter sido publicada e ter recebido censuras?

No decorrer dos nossos estudos, demos-nos conta de que as pistas mais importantes para respondê-las estavam associadas à relação de Vieira com uma heresia ocorrida no final do século XVII: aquela do *pecado filosófico*⁴². Toda a historiografia - citada acima - reconhece que Vieira foi acusado de estar associado à heresia, mas praticamente nenhum estudo enfrentou a problemática do *pecado filosófico* em si mesmo, e muito menos sobre a suposta relação dela com a *Clavis Prophetarum* de Vieira.

À medida que começamos a examinar a defesa de Vieira a partir deste ângulo, demos-nos conta de que o seu conceito de *ignorância invencível* e sua relação com o *pecado filosófico* estava muito longe de ser específica ou pontual. As primeiras leituras que abriram nossos olhos

⁴⁰ Carlos Moura Zeron, “Vieira em movimento: subjacências da distinção entre tapuias, tupis e negros”, in: *Estudos avançados*, V. 33, n. 97, 2019, p.171-192 e, do mesmo autor, em parceria com Gustavo Velloso, “Economia cristã e religiosa política: o ‘Memorial sobre o governo temporal do colégio de São Paulo’, de Luigi Vincenzo Mamiani”, in: *História Unisinos*, 19 (2), Maio / Agosto, 2015, pp. 120-137.

⁴¹ O debate entre *probabilismo* e *probabiliorismo* ocorreu em fins do século XVII, a partir da figura de Tirso Gonzalez, que se tornaria o geral da Companhia de Jesus no tempo em que Vieira morreu. Voltaremos a esse tema diversas vezes, em especial nos capítulos 4 e 12. Por ora, basta dizer que o *probabilismo* defendia que qualquer ação, desde que justificada por alguma probabilidade, poderia ser justificada, mesmo que fosse a menos correta. O *probabiliorismo*, em contraste, defenderá que apenas a ação mais correta poderia ser apresentada como justificativa para a ação correta.

⁴² Condenada em 1690, a tese do *pecado filosófico* defendia que, se alguém ignorasse totalmente a Deus, não poderia ser condenado por toda a eternidade porque não teria tido a intenção de ofender a Ele. Por isso, ela só poderia pecar filosoficamente e não teologicamente. Antônio Casnedi comentou longamente sobre essa acusação sofrida por Vieira, de maneira que todos os intérpretes reconhecem a importância dessa heresia para a obra. Examinamos minuciosamente todo esse debate historiográfico nos capítulos 6, 9 e 12.

para isso foram o trabalho clássico de Daniel Concina e o recente estudo de Jean Pascal Gay. Esses dois estudos demonstraram claramente que o problema do *pecado filosófico* estava associado a uma longa tradição teológica jesuítica: aquela do *probabilismo*⁴³. Conforme avançamos em nossos estudos, tomamos ciência de que todos os autores que Vieira referenciou em sua insistente defesa de que os indígenas do Brasil não poderiam ir ao inferno por ignorarem invencivelmente a palavra de Deus eram, de fato, *probabilistas*⁴⁴. Também percebemos que diversos autores que utilizaram o conceito a partir do contexto missionário, jurídico e teológico sul-americano discutiram abundantemente o tema da *ignorância invencível* a partir do *probabilismo*⁴⁵. Além disso, constatamos que os principais personagens em torno do final da vida de Vieira estavam associados a acirradas disputas em torno do *probabiliorismo* e do *probabilismo*, que levou a uma série de dificuldades para a publicação de sua obra. Finalmente, descobrimos mais de vinte obras foram escritas pontualmente sobre o tema da *ignorância invencível*, precisamente no período em que Vieira escreveu seu livro.

Tais elementos já seriam suficientes para demonstrar a proximidade de Vieira com o pensamento probabilista. Porém, a maior surpresa da nossa investigação, sem dúvida, foi a de que Vieira não problematizou a categoria de *ignorância invencível* dos indígenas do Brasil apenas porque ele atuou como missionário na América portuguesa. Na verdade, uma das descobertas mais importantes da presente tese foi a de que os temas relativos aos indígenas do Brasil foram amplamente debatidos na teologia europeia que debateu o problema da *ignorância invencível*. Encontramos dezenas de documentos em que teólogos *probabilistas* e *antiprobabilistas* discutiram – durante mais de um século – se os indígenas brasileiros eram ou não ignorantes *absolutos* em relação a Deus, desde fins do século XVI até o XVIII, sendo o momento em que Vieira escreveu seu livro o auge dessa discussão. Voltaremos a trabalhar com mais delongas esse problema à frente. Por ora, diremos que nenhum estudo se debruçou sobre esse debate em torno dos indígenas do Brasil e muito menos sobre o vínculo dessas discussões com a *Clavis Prophetarum*.

⁴³ Segundo Pascal Gay, o *pecado filosófico* é uma heresia resultante de um longo debate existente entre a moral rigorosa e o laxista e, em termos teológicos, entre o *jansenismo* e o *probabilismo*. Ver Jean-Pascal Gay, *Morales em conflito: Théologie et polémique au Grand Siècle (1640-1700)*, Paris: Éd. Du Cerf, 2011. Ver também Daniel Concina, *Historia del probabilismo, y rigorismo, disertaciones theologicas, Morales, y criticas, (...)*, Madri, Oficina de la Viuda de Manuel Fernandez, 1772

⁴⁴ Esses autores são: Francisco Suárez, Diogo Granado, Leonardo Lessius e, principalmente, Cardeal De Lugo e Rodrigo de Arriaga, entre outros.

⁴⁵ Tais autores foram José de Acosta, Solórzano Pereira e Alonso de La Peña, a quem Vieira chamava de “Oráculos da América”. É importante dizer, contudo, que Vieira também cita Manuel da Nóbrega e Anchieta, missionários brasileiros que possuem uma importância central dentro do debate em torno da *ignorância invencível* dos indígenas no Brasil, como demonstraremos.

Dessa maneira, embora Vieira seja um autor muito estudado, demo-nos conta de que a maior parte da historiografia, e principalmente aquela relativa a Vieira, desconhecia a grande discussão associada à *ignorância invencível* dos indígenas do Brasil entre os séculos XVI e XVII. Seja diante do *probabilismo*, do *probabiliorismo* e do *pecado filosófico*, ou perante os debates teológicos em torno da *ignorância absoluta* dos tupis. Assim, de um lado, ficamos convencidos da grande relevância desse conceito para entender a maneira como os indígenas brasileiros foram discutidos teologicamente, tanto nas Américas, quanto na Europa. De outro, também concluímos que, sem a apresentação desse extenso percurso de interlocução de Vieira, não seria possível compreender o verdadeiro sentido do último livro que escreveu e pelo qual ele tinha o maior apreço. Por essa razão, percebemos que, para examinar com a devida consistência as teses de Vieira, precisaríamos entender de maneira ampla o que era, afinal, a *ignorância invencível* e de que maneira esse tema se inseriu nos debates teológicos dos séculos XVI e XVII no território sul-americano e europeu.

Uma vez exposta a discussão historiográfica relativamente à *ignorância invencível* na obra de Antônio Vieira, vejamos agora quais são as produções relevantes em torno da ignorância - em geral - e da *ignorância invencível* - em específico. Primeiramente, devemos dizer que o conceito de *ignorância* é um tema pouco estudado. Definido pela *ausência*, a ignorância sempre parece ter sido entendida como uma categoria periférica e, para muitos, impossível de ser sistematizada enquanto um objeto de conhecimento histórico. Apesar da famigerada assertiva socrática e do belo título de Nicolau de Cusa, “A Doutra ignorância”⁴⁶, a *ignorância* não recebeu praticamente nenhuma atenção da historiografia. Um dos primeiros trabalhos dedicados exclusivamente a esse tema foi realizado apenas no presente século, dentro do campo da Sociologia do conhecimento⁴⁷. Tais investigações entenderam a *ignorância* como uma forma de construção artificial, a partir da qual alguns sujeitos históricos poderiam tirar

⁴⁶ Referimo-nos ao famoso livro do teólogo Nicolau de Cusa, a “Docta ignorantia” (*Douta ignorância*), em que o teólogo buscará desenvolver a ideia de uma teologia negativa, sob o pressuposto de que, se é impossível conhecer a Deus em si mesmo, então todos os conhecimentos que temos Dele seriam negativos e seriam inteligíveis através da ignorância. Nicolau de Cusa, *A douta ignorância*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

⁴⁷ M. Gross, “The Unknown in Process: Dynamic Connections of Ignorance, Non-Knowledge and Related Concepts” *Current Sociology*, 55 (5), 2007, pp. 742 – 759. N. Fricker, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford University Press, 2007.; Robert N. Proctor “Agnotoly”, in: R. N. Proctor, L. Schiebinger (org.), *Agnotology: the making and unmaking of Ignorance*, California, Stanford University Press, 2008, p. 29-33 e Cornél Zwierlein, “Introduction: towards a history of ignorance”, in: *The Dark side of knowledge*, Leiden, Brill, 2016.

vantagens políticas e epistemológicas ao manter certos indivíduos ou grupos privados de certas informações ou formas de saber. Robert Proctor certamente foi um dos pioneiros a examinar a categoria por esse prisma, cunhando, inclusive, o termo *Agnosology*, isto é, uma área de estudos específica para estudar a *agnoia* – um dos termos gregos que foram traduzidos posteriormente como “ignorância”. Cornel Zwierlein, poucos anos depois, reuniu um conjunto de autores para escrever uma primeira *History of ignorance*. Trata-se de um conjunto de ensaios sobre temas bastante variados acerca da ignorância em si, desde os tempos medievais até os nossos dias. O historiador britânico Peter Burke, após uma série de publicações sobre o tema, também lançará no próximo ano (2023) um estudo inteiramente dedicado à abordagem histórica do problema da *ignorância*⁴⁸.

Da mesma forma que os estudos sobre a *ignorância* em geral, o conceito de *ignorância invencível* também vem recebendo muita atenção historiográfica apenas nos últimos anos. Esta categoria foi criada - como já dissemos - no século XII, para se referir especificamente àqueles que não tinham ouvido nada sobre a palavra de Deus e do Evangelho. Nesse sentido, a *ignorância invencível* foi utilizada como desculpa para a prática da infidelidade ou mesmo como instrumental para salvação, o que talvez explique o porquê dela ter nascido a partir da teologia medieval.

Os primeiros estudos que versaram sobre esse tema advieram - como seria de se esperar - do campo da teologia, provavelmente a partir do grande Odin Lottin⁴⁹. Num conjunto de artigos, Lottin buscou indicar a gênese desse conceito entre os séculos XII e XIII. Entretanto, o tema ficou esquecido por muitas décadas até reaparecer muito recentemente. Dessa vez, contudo, o foco passou a ser o século XVI e a respectiva aplicação do conceito para os povos americanos. Alguns estudos podem ser citados aqui, alguns dos quais publicados já depois que já havíamos iniciado o doutoramento⁵⁰. Foi apenas no ano de 2020, todavia, foi realizado um

⁴⁸ Entre outras, podemos citar Peter Burke e Lukas M. Verbrgt, “Introduction: Histories of Ignorance”, in: *Journal of the History of Knowledge*, 2, n. 1, 5, pp. 1-9, 2021. A obra se intitulará: *Ignorance: a Global History*, a ser lançada pela Yale University Press, 2023.

⁴⁹ Odon Lottin, “La nature de péché d'ignorance: enquête chez les théologiens du XII^e et du XIII^e siècles”, in: *Revue thomiste* vol. 15 (1932) p. 723-738, p. 728. Ver também « Le cas de l'ignorance invincible des vérités de la foi », in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, Vol. 8 (Juillet 1936), pp. 299-303.

⁵⁰ Andrew Sola, “The enlightened Grunt? Invincible ignorance in the just war tradition”, *Journal of Military Ethics*, Volume 8, 2009, pp. 48-65; Joroen Joseph Laemers, *Invincible ignorance and the discovery of the Americas: the history of an idea from Scotus to Suárez*, PhD (Doctor of Philosophy) Thesis, University of Iowa, 2011. Marco Toste, “Invincible ignorance and the Americas: why and how the salamantian theologians made use of a medieval notion”, in: *Journal of the Max Planck Institute for European Legal History*, Rg 26, 2018, pp. 284-297.

estudo sistemático e seguro acerca do nascimento do conceito de *ignorância invencível*, situando seu primeiro uso a partir da pena de Pedro Abelardo (1079-1142)⁵¹.

Embora somente nos últimos anos este tema tenha merecido estudos mais sistemáticos, contudo a *ignorância invencível* foi abordada de maneira parcial e periférica em investigações de outra natureza. Podemos afirmar que ela foi estudada em três linhagens. A primeira delas esteve ligada ao tema da salvação, notadamente ao problema da *salvação dos infiéis*. Na década de 1910, Lois Caperán escreveu um livro dedicado especificamente às possibilidades de salvação dos não-cristãos, isto é, dos islâmicos, dos pagãos e, finalmente, dos povos do “Novo Mundo”. Nesse estudo, o teólogo francês trabalhou com alguns conceitos relevantes para abordar o tema da salvação dos povos americanos, entre eles o tema da *ignorância invencível*⁵². Outro importante pesquisador dessa linha foi Pedro Achutégui, cujas investigações se debruçaram sobre debates jesuítas em torno do conhecimento de Deus entre os povos do Novo Mundo até meados dos Seiscentos⁵³. Mais recentemente, estudiosos como Francis Sullivan, John Marenbon, Michael Miriority e Albert Frigo⁵⁴ voltaram ao tema da salvação dos infiéis a partir da filosofia e da teologia moderna. Em sintonia com este movimento historiográfico, desejamos entender o problema da *ignorância invencível* como um conceito importante dentro do grande quadro da grande querela em torno da *salvação dos infiéis*.

A segunda linhagem que se debruçou sobre esse tema está associada ao *probabilismo moral*. O *probabilismo*, como apontamos brevemente acima, foi uma escola teológica nascida em fins do século XVI. Essa corrente de ideias pressupunha que qualquer ação poderia ser considerada justa, desde que tivesse alguma *probabilidade moral*, ou seja, desde que o agente da ação agisse com *boa fé e consciência*. Nos debates em torno do *probabilismo moral*, o tema da *ignorância invencível* passou a ter grande importância porque, se alguém ignorasse aquilo que seria “justo” ou “bom”, então não poderia haver pecado. O *probabilismo moral* tornou-se uma das mais relevantes bases teológicas jesuítas e uma das marcas daquilo que a

⁵¹ Crispophe Grellard, « Que m'est-il permis d'ignorer? La foi, l'ignorance et les limites acceptables de l'orthodoxie », in: C. Grellard; P. Hoffmann ; L. Lavaud (ed.), *Genèses antiques et médiévales de la foi*, Paris, 2020, pp. 429-459.

⁵² Lois Capéran, *Le problème du salut des infidèles: essai théologique*, Toulouse: Grand Seminaire, 1934 ; Pedro Achutégui, *La universalidad del conocimiento de Dios en los paganos segun los primeros teólogos de la Compañía de Jesus (1534-1648)*, Roma : Consejo superior de investigaciones científicas, 1951.

⁵³ Agradeço aqui em especial ao meu amigo-irmão Victor Tiribás que, dois dias antes de todas as bibliotecas fecharem na pandemia de 2020, pressentindo o risco, digitalizou, na Universidade de Princeton, todas as páginas desses livros raros. Sem esses dois livros, a presente tese jamais conseguiria chegar às conclusões que chego.

⁵⁴ John Marenbon, *Pagans and Philosophers: the problem of Paganism from Augustine to Leibniz*, Princeton: Princeton University Press, 2015 Michael Moriarty, *Fallen Nature, Fallen Selves: Early Modern French Thought*, Oxford University Press, 2006 e *Disguised vices: theories of virtues in early modern thought*, Oxford: University Press, 2011 e - mais recentemente - Alberto Frigo (orgs), *Inexcusables: Salvation and the virtues of the Pagans in the Early Modern Period*, Milan: Springer, 2020.

historiografia novecentista e vintista chamou, extemporaneamente, e não raro pejorativamente, de “casuística” e de “segunda escolástica”. A despeito de muitos estudiosos reconhecerem o peso do *probabilismo* na teologia jesuítica, apenas nos últimos anos esta linha de pensamento vem sendo estudado mais seriamente. Para os trabalhos dedicados à teologia europeia, podemos citar as pesquisas de Robert Markys, do já citado Jean Pascal Gay e, mais recentemente, depois que esta tese já havia iniciado, dos livros de Rudolf Schuessler e de Stefania Tutino, entre outros⁵⁵. Esse mesmo movimento de renovação historiográfica do *probabilismo* europeu pode ser observado claramente nos atuais estudos de história da filosofia e da teologia nas Américas coloniais⁵⁶.

A terceira linhagem, adjunta à segunda, é a dos estudos atinentes à História do Direito na época Moderna. A partir dos trabalhos de Paolo Prodi, multiplicaram-se as investigações que gravitam em torno da fronteira tênue entre religião e justiça na época moderna. Nesse âmbito, destacam-se os trabalhos de António Manuel Hespanha, dedicados aos grupos considerados à margem do direito escrito, como era o caso dos indígenas americanos⁵⁷. Foi nesse campo movediço e incerto juridicamente que se gestou a categoria de *indio miserable*, aplicada aos povos que, em virtude de sua condição rústica e ignorante, poderia estar isenta de certas penalidades, tanto do ponto de vista de um delito quanto de um pecado. Esse conceito tornou-se uma referência fundamental para a “classificação” dos indígenas que não estavam plenamente inseridos na sociedade colonial, quer no plano jurídico ou teológico⁵⁸. Destacaremos, nesse importante campo de estudos acerca do *indio miserable*, dois trabalhos. O primeiro foi o do historiador mexicano Lara Cisneros, responsável por esquadriñar - talvez pela primeira vez - o tema da *ignorância invencível* e do *indio miserable* em âmbito ibero-americano, trabalhando a perspectiva de diversos missionários, juristas e teólogos a respeito

⁵⁵ Robert Aleksander Maryks, *Saint Cicero and the Jesuits: The Influence of the Liberal Arts on the Adoption of Moral Probabilism (Catholic Christendom, 1300-1700)*, Aldershot: Ashgate, 2008; Jean-Pascal Gay, *Morales en conflit: Théologie et polemique au Grand Siècle (1640-1700)*, Paris: Éd. Du Cerf, 2011; Stefania Tutino, *Uncertainty in post-reformation catholicism: a History of Probabilism*, Oxford, Oxford University Press, 2018; Rudolf Schussler, *The debate on Probable Opinions in Scholastic Tradition*, Leiden: Brill, 2019.

⁵⁶ Richard Morse, *Espelho do próspero: Cultura e ideias nas Américas*, São Paulo: Cia das Letras, 1988; Rafael Ruiz, *Sal da consciência: probabilismo e justiça nas Américas*, São Paulo: Instituto Raimundo Lúlio, 2015; Luque Talaván, *Um universo de opiniões: la Literatura jurídica indiana*, Madri: ISIC, 2003, p. 257; Leticia Mayer, “Visualizando lo invisible: Las redes de misioneros y probabilistas em el siglo XVI y primeros años del XVII”, *Redes, Revista hispana para el análisis de redes sociales*, Vol 24, n. 2, Dec. 2013, pp. 21-57;

⁵⁷ Paolo Prodi, *Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*, São Paulo: Martins Fontes, 2005; António Manuel Hespanha, “*Imbecillitas: As bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de antigo regime*”, São Paulo: Annablume, 2010.

⁵⁸ Paulino Castañeda Delgado, “La condición miserable del indio y sus privilegios”, *Anuario de Estudios Americanos*, vol. XXVIII, pp. 245-335, 1971; Thomas Duve, “La condición jurídica del indio y su condición como persona miserabilis en el Derecho indiano”. En: Mario G. Losano (coord.): pp.3-33, 2004.

desse tema. O segundo foi o de Maria Leônidas Chaves, cujos trabalhos vêm examinando a maneira como a categoria de *ignorância invencível* foi utilizada no trato inquisitorial dos indígenas brasileiros⁵⁹.

Apesar das diferenças, essas três linhagens de estudos acerca da *ignorância invencível* parecem revelar não apenas a proeminência historiográfica desse conceito em nosso tempo, mas também um paradoxo incomum que convém ressaltar desde já. Embora a *ignorância invencível* seja um conceito negativo, ela ganhou um sentido positivo – mormente entre os séculos XVII e XVIII – na medida em que garantiu certa imunidade jurídica e inquisitorial, como a historiografia vem apontando, mas também abriu a possibilidade de salvação. Nesse sentido, poderíamos considerar a *ignorância* entendida como ausência e pecado como “baixa”. Em contraposição, aquela que se desenvolveu no contexto *probabilista* Seiscentista, seja na América do Sul, seja na Europa - poderia ser chamada de “alta” *ignorância*, no sentido aludido no título da presente tese, por ser entendida como um privilégio e, em alguns casos, como forma de redenção.

A despeito das importantes produções historiográficas dos últimos anos em torno da *ignorância invencível*, muitos estudos não responderam a uma série de questões relevantes dentro do contexto da salvação dos indígenas do Brasil, quais sejam: qual foi a herança anterior à escolástica do problema da ignorância como desculpa para a salvação? Como o problema da *ignorância invencível* se insere no debate mais amplo da *salvação dos infiéis*? Até que ponto a Escola de Salamanca contribuiu para esse debate? Havia alguma diferença entre o posicionamento dos teólogos jesuítas entre os séculos XVI e XVII a respeito do uso desta categoria? Como se configuraria a relação entre o *probabilismo moral* e do *pecado filosófico* na defesa da *ignorância invencível*? De que maneira o conceito de *indio miserable* se relaciona com a categoria de *ignorância invencível*? Qual teria sido a particularidade dos indígenas do Brasil nos debates missionários e teológicos em torno da *ignorância invencível*?

Discussão metodológica

⁵⁹ Gerardo Lara Cisneros, *Ignorancia Invencible? Superstición e Idolatria ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de Mexico en el Siglo XVIII*. Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México, 2014. Leônida Chaves, “Da ignorância e da rusticidade: os indígenas e a Inquisição na América portuguesa (séculos XVI-XIX), in: Ângela Domingues, Maria Leônidas & Pedro Cardim, *Os indígenas e as justiças ...*, op. cit., pp. 87-129. Em seu estudo, a historiadora brasileira mencionou igualmente o uso do termo por Antônio Vieira, muito embora seu trabalho esteja mais ligado às fontes inquisitoriais.

Ao lançarmos a proposta de estudar a *ignorância invencível* dos indígenas brasileiros a partir de Antônio Vieira, consideramos que é possível visualizar e revisitar grande parte do debate em torno da *ignorância invencível* dos povos do Novo Mundo desde a obra do jesuíta português. Inicialmente, esperávamos dedicar muitos menos tempo para estudar o *contexto intelectual* em que Vieira escreveu. No entanto, à medida que avançamos em nossa investigação, constatamos que esse conceito ia muito além do século de Vieira, envolvendo uma miríade de autores e ideias tidos como “menores”, e, por isso, pouco conhecidos pela historiografia. Durante muito tempo, a historiografia negligenciou os estudos teológicos ibero-americanos e anteriores ao “Leviatã”, considerando-os um “atraso” escolástico, “casuístico” e até “barroco”⁶⁰, diante dos grandes pensadores franceses e britânicos⁶¹. Felizmente, nos últimos dez anos, os conceitos teológicos e jurídicos produzidos nos séculos XVI e XVII no mundo ibero-americano, vêm sendo cada vez mais estudados a partir de autores menos conhecidos, e de espaços distintos, abrindo caminho para estudar certas ideias ou conceitos a partir de uma perspectiva descentralizada e global⁶². Inspirados por essa importante renovação historiográfica, convidamos os leitores a aumentar sua sensibilidade histórica sobre os teólogos “neotomistas”, entendendo que, por detrás de seus grossos tratados teológicos com o repetido título de *Commentaria in Primam Divi Thomae Partem*, havia ideias e autores diversos e até contraditórios entre si, advindas das quatro partes do mundo. Sem entender como as definições de *ignorância invencível* se imbricaram entre esses muitos pensadores menos conhecidos, seria impossível apreender com a devida profundidade a trajetória desse importante conceito para os povos do Novo Mundo e dos indígenas brasileiros, em geral, e na obra de Antônio Vieira, em específico.

⁶⁰ É importante dizer que os conceitos de “Neotomismo” e “Segunda escolástica” foram forjados pela historiografia do século XIX. Ver, entre outras referências, Marco Forlivesi, «A Man, an Age, a Book», in ID. (ed.), «*Rem in seipsa cernere*». *Saggi sul pensiero di Bartolomeo Mastri (1602-1673)*, Pádua, Il Poligrafo, 2006, pp. 23-144. Para uma crítica do conceito de Barroco, ver: João Adolfo Hansen, “Barroco, Neobarroco e Outras Ruínas”, Teresa, Revista de Literatura Brasileira, v.2, 2001, pp. 10-66.

⁶¹ Fazemos referência ao importante título do livro de Antônio Manuel Hespanha que se tornou um dos maiores incentivadores do estudo da teologia católica ibérica, movimento fundamental para grande parte da historiografia dos séculos XVI-XIX. Antônio Manuel Hespanha, *As vésperas do Leviathan: instituições e poder político – Portugal – século XVII*, Lisboa: Almedina, 1994. A perspectiva levantada por este autor, inspirada, entre outras coisas, numa abordagem *contextualista*,

⁶² Entre outros, ver Thomas Duve, “The School of Salamanca: a case of Global Knowledge Production”, in: *The school of Salamanca: a case of global production*, DUVE, T.; EGÍO; J. L.; BIRR. C. (org.), Leiden/Boston: Brill, 2021 e Thomas Duve e Otto Danwerth (eds.), *Knowledge of the pragmatici: Legal and Moral Theological Literature and the Formation of Early Modern Ibero- America*, (1), Leiden, Brill, 2020. Giuseppe Marcocci, “Conscience and Empire: Politics and Moral Theology in the Early Modern Portuguese World”, in *Journal of Early Modern History*, 18, 2014, pp. 473– 494 e Luis Fernando Restrepo, “Colonial thought”, in: Susana Nuccetelli, *A companion of Latin American Philosophy*, Chichester, 2010, pp. 36-52.

É importante dizer, entretanto, que não estudaremos esta categoria de maneira exclusivamente “teológica” ou “filosófica”. Em primeiro lugar, porque Vieira não era apenas um teólogo, mas também um missionário. Em segundo, porque o conceito de *ignorância invencível* foi herdado da teologia medieval, mas desde o século XVI imiscuiu-se de tal maneira com a prática missionária que seria descabido e eurocêntrico examinar tal categoria tão-somente a partir dos teólogos europeus, abstraindo o encontro entre os missionários e os nativos do Novo Mundo. Nesse sentido, encaramos a *ignorância invencível* como um conceito que intermediou a relação entre teólogos, missionários e párocos/juízes, de um lado, e os nativos do Brasil - em particular os tupis e tapuias -, de outro.

Nos últimos anos, diversos trabalhos historiográficos vêm renovando a percepção sobre a relação entre teólogos, missionários e indígenas. Por décadas, a história das missões e das ideias teológicas foi majoritariamente estudada por católicos apologistas e / ou seus rivais⁶³. Nas décadas de 1950 e 1970, foram publicados alguns importantes trabalhos críticos sobre a relação entre jesuítas e indígenas. Contudo, estes últimos normalmente eram estudados como se estivessem fadados ao desaparecimento⁶⁴. Contra essa linha interpretativa, insurgiu-se um movimento historiográfico que vem buscando reler toda a história do Brasil a partir da agência indígena, demonstrando que não seria possível escrever a história da nação prescindindo da participação ativa dos povos originários⁶⁵. Desse momento em diante, o olhar sobre a relação entre jesuítas e os indígenas se modificou significativamente. No campo das pesquisas sobre escravidão, historiadores como Luiz Felipe de Alencastro, Carlos Moura Zeron e, mais recentemente, Camila Dias, embora nem sempre concordando entre si, passaram a questionar o suposto “indigenismo” jesuíta, relendo trajetórias de resistência, discussões teológicas e nova documentação sobre o trabalho indígena⁶⁶. No campo dos estudos sobre a conversão e

⁶³ As primeiras produções historiográficas sobre os jesuítas falavam principalmente dos grandes feitos dos seus missionários, normalmente entendendo-se como “protetores” dos indígenas contra os perversos “moradores”. Podemos incluir aqui desde as produções de Simão de Vasconcelos, passando por João Bettendorf até Serafim Leite, já no século XX.

⁶⁴ Um dos primeiros trabalhos a ler as fontes jesuítas de maneira crítica, entendendo-os como dotados de uma “ideologia” que “reprimiu” culturalmente os povos indígenas, foi o de Luiz Felipe Baêta Neves, *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978. No campo da sociologia, destacam-se os trabalhos de Florestan Fernandes, *A função da guerra na sociedade tupinambá*, Brasília: Unb, 1989 [1950].

⁶⁵ Destacam-se, entre outros, John Manuel Monteiro, *Negros da terra*, São Paulo, Cia das Letras, 1994; Ronald Raminelli, *Imagens da colonização*, Rio de Janeiro: Zahar, 1996; Carlos Fausto, *Inimigos fiéis*, São Paulo, Edusp, 2001; Pedro Puntoni, *Guerra dos Bárbaros*, São Paulo: Hucitec, 2002; Maria Celestino de Almeida, *Metamorfozes indígenas*, Rio de Janeiro, Arquivo nacional, 2003; Márcia Amantino, *Mundo das feras*, São Paulo: Annablume, 2008; Elisa Garcia, *As diversas formas de ser índio*, Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009; João Pacheco de Oliveira, *Nascimento do Brasil e outros ensaios*, Rio de Janeiro: Contracapa, 2016.

⁶⁶ Luiz Felipe de Alencastro, *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000; Carlo Alberto de Moura Zeron, *Linha de Fé*, São Paulo: Edusp, 2010; Camila Dias, “Os índios,

catequese, destacam-se os trabalhos de Cristina Pompa, Charlotte de Castelnau-L'Estoile e Adone Agnolin, os quais vêm buscando reinterpretar as tentativas de inscrição de uma religiosidade como lugares privilegiados de tradução e negociação na relação entre indígenas e jesuítas⁶⁷. Nesse sentido, consideramos que o nosso trabalho se situa neste movimento de renovação historiográfico-metodológico da história das religiões e da antropologia histórica das missões⁶⁸.

Dessa maneira, não encaramos a categoria de *ignorância invencível* como uma categoria teológica “pura”, “opressora” e centrada apenas na Europa, mas como um conceito construído como resultante de um encontro concreto, complexo e conflituoso entre indígenas, missionários e teólogos. A maior parte da historiografia considerou o problema da *ignorância invencível* de Deus e da Lei a partir de uma das mais famosas fórmulas do Brasil colonial: os ameríndios não soletravam as letras L, R e F porque não possuíam, respectivamente, Lei, Rei ou Fé. Essa interpretação foi particularmente enfatizada pelos trabalhos realizados ao redor da obra do jesuíta José de Acosta, que classificou os povos do Brasil como bárbaros de “terceira categoria”, sendo a ausência de fé e da lei alguns dos mais importantes sinais da “barbaridade”⁶⁹. Como Serge Gruzinski bem colocou, a ausência ou presença de fé ou culto foi utilizada pelos missionários para classificar todos os tipos de povos, sendo a religião e o “culto” aos deuses “bárbaros” (idolatria) um critério fundamental para este enquadramento⁷⁰.

a Amazônia e os conceitos de escravidão e liberdade”, São Paulo: Estudos avançados, vol. 33 (97), 2019, pp. 235-252. É importante destacar que, antes desses trabalhos, importantes estudos já haviam sido publicados a respeito desse tema, como os de Beatriz Perrone-Mosés, “Índios livres, índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séc. XVI-XVIII), in: M. C. da Cunha, *História dos índios no Brasil*, op. cit. e Charles Boxer, *A igreja militante e a expansão ibérica*, São Paulo: Cia das Letras, 2007.

⁶⁷ Cristina Pompa, *A religião como tradução*, Bauru, Edusc, 2004 e Adone Agnolin, *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII)*, São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2007; e Charlotte de Castelnau-l'Estoile, *Operários de uma vinha estéril*, Bauru, Edusc, 2006.

⁶⁸ Para uma visão ampla sobre a antropologia histórica das missões e a história das religiões num contexto colonial, ver os artigos de Nicolas Gasbarro, “Missões e civilização cristã em ação”; Paula Monteiro, “Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural” e Cristina Pompa, “Para uma antropologia história das missões”, todos ambos em Paula Monteiro (org.), *Deus na Aldeia*, São Paulo: Globo, 2006; Gilberto Mazzoleni, *O Planeta Cultural: para uma antropologia histórica*, São Paulo: Edusp, 1992; Para o vínculo entre a história das religiões e a atuação dos jesuítas no Brasil, ver Adone Agnolin, *História das religiões: perspectiva histórico-comparativa das religiões*, São Paulo: Paulinas, 2013.

⁶⁹ Aprofundaremos essa no capítulo 3. Por ora, destacamos os trabalhos de Giuliano Gliozzi, *Adam et le Nouveau Monde*, Paris, CNL, 1998 e Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man*, Cambridge: Cambridge University Press: 1987.

⁷⁰ Serge Gruzinski, sobretudo na conclusão de seu livro, desenvolve importantes reflexões sobre a permanência dessas formas de classificações na antropologia e filosofia da religião contemporânea Gruzinski, *De La Idolatria*, Ciudad de México, Fondo de cultura económica, 1992. Nicolas Gasbarro desenvolve com maestria esse problema, demonstrando que era a constatação que todos os povos possuíam alguma ideia de Deus que garantia a “classificação” idolátrica de todos os povos pelos missionários e teólogos, posteriormente herdada, respectivamente, pelos etnógrafos e etnólogos. Nicola Gasbarro, “Il Linguaggio dell'idolatria: Per una storia delle religioni culturalmente soggettiva”, in: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, Roma, Vol. n. 62, 1996, n.s. XX, 1/2, pp. 189-221.

Entretanto, em nossos estudos, nos damos conta de que grande parte dos missionários – e posteriormente de teólogos – não considerou os tupis simplesmente como mais um povo ignorante, mas como o povo mais ignorante do mundo, desconhecedor de qualquer forma de Deus, Religião, ídolo ou mesmo de um sentimento religioso. Alguns estudos antropológicos já haviam chamado a atenção especificamente sobre esta ausência, mas a interpretando como uma possível religião de cariz “imane” ou “nômade” tupi-guarani⁷¹. Consideramos, entretanto, que não podemos encarar o tema da ausência de “religião”, “crença” ou “deus” de uma forma atemporal, numa tentativa de saber se a cultura tupi é ou não realmente alheia a qualquer sentimento religioso. Também não seria o caso de minimizar este problema, entendendo tal *ignorância* como apenas mais uma falta diante das ausências Rei, de Fé ou de Lei – como fez parte da historiografia. Tampouco será nossa intenção estudar esse problema como uma “aplicação” do conceito europeu e medieval de *ignorância* de Deus para os indígenas brasileiros, como se fosse apenas um dispositivo de opressão diante dos povos irremediavelmente vencidos.

Uma abordagem muito mais enriquecedora, até agora inexplorada, é a que estuda as reflexões acerca da *ignorância invencível* de Deus e da Lei de uma maneira articulada e dinâmica entre missionários, teólogos e indígenas. À medida que as nossas pesquisas avançaram, damos-nos conta de que dezenas de teólogos discutiram com profundidade os relatos missionários em torno dessa suposta ignorância de qualquer tipo de divindade por parte dos tupis em dois sentidos: isso implicaria que Ele não teria fornecido todos os meios para que fosse conhecido e os gentios pudessem se salvar; isso significava que Ele não era evidente em si mesmo apenas pela razão. Encontramos tantos documentos a respeito que seria impossível dar conta deles apenas nesta tese, sendo necessário novos trabalhos historiográficos em torno dessa área. Para melhor compreendermos a complexidade em torno desse problema, decidimos nomeá-lo de *ignorância absoluta* de Deus, um dos objetos privilegiados da nossa tese.

A trajetória do conceito de *ignorância invencível e absoluta* permite estudar o problema da suposta ausência de religião entre os tupis de forma história e contingente, de modo a realizar uma “vanificação” do “objeto” religioso⁷², o que, no caso, resulta na análise de um processo

⁷¹ Essa característica foi particularmente reforçada por Hélène Clastres, *Terra sem mal*, Rio de Janeiro, Brasiliense, 1978, em especial no capítulo 1. Entretanto, depois desses apontamentos iniciais a autora fará uma extensa reflexão sobre a possibilidade de existir uma religião “nômade” ou “profética” tupi-guarani. A autora desenvolverá melhor essa reflexão em "La religion sans les dieux: les chroniqueurs du XVI^e siècle devant les Sauvages d'Amérique du Sud", in: Schmidt, Francis (ed.) *L'impensable polythéisme: études d'historiographie religieuse*, Paris: Éditions des Archives Contemporaines, 1988.

⁷² O conceito de *vanificação*, caro à pesquisa histórico-religiosa, supõe uma história das religiões “sem espírito”, isto é, sem pressupor dimensões universais de tipo teológico ou fenomenológico. A perspectiva histórica das religiões supõe, portanto, estudar de forma histórico-crítica “aquilo que foi recebido acriticamente como *sub specie*

histórico múltiplo que envolve o contexto missionário brasileiro, sul-americano e europeu. Para dar conta desse entreposto complexo, não bastará estudar a recepção dos teólogos europeus acerca desse problema. Dever-se-á também examiná-la junto a outros testemunhos da América do Sul e na sua “viagem de volta”, isto é, quando ela atravessa o Atlântico e modifica novamente a relação entre indígenas e missionários concretamente, mas já em outras condições. Assim, para enxergar a historicidade dessa categoria, será preciso entendê-la como um conceito que viajou o Atlântico diversas vezes, cindindo as fronteiras entre os “teólogos europeus”, de um lado, e os “missionários que atuaram na América”, de outro⁷³. Nesse sentido, ao discutir a categoria de *ignorância invencível*, nem os missionários estavam tão distantes teologia europeia ao discutir a salvação dos ameríndios, nem os teólogos estavam tão distantes das missões americanas ao discutirem temas teológicos de caráter supostamente universal.

Dessa maneira, nesta tese, consideramos Vieira – entre outras coisas - como um teólogo eloquente, com considerável experiência missionária, que mesclou camadas, entrelaçou idiomas, articulou e rediscutiu uma série de ideias teológicas que, hoje, estão esquecidas no tempo. Muitos trabalhos já vêm procurando fazer uma leitura mais profunda e propriamente teológica de Vieira, sobretudo no campo profético e messiânico, como mencionamos anteriormente. Contudo, considerando a complexidade entre as querelas missionárias e teológicas em torno desta categoria, pretendemos elucidar as teses de Vieira acerca da *ignorância invencível* dos indígenas do Brasil de maneira historicamente situada, tanto em relação ao seu contexto, quanto em relação às mudanças de posição de sua própria obra.

Descrição dos capítulos

Para abordar esse problema, como já dispusemos sucintamente na parte inicial desta introdução, a presente tese possui duas hipóteses. A primeira é a de que as ideias associadas ao *probabilismo moral* e ao *molinismo* alteraram profundamente o sentido do conceito de

religionis em culturas diferentes das nossa, quer dizer, daquilo a que foi atribuído arbitrariamente a função que a religião tem na nossa cultura”. Dario Sabbatucci, *Sommario di Storia della Religioni*, p. 127 *apud* Adone Agnolin, *História das religiões: perspectiva histórico-comparativa*, São Paulo: Paulinas, 2013, p. 110.

⁷³ Nos últimos anos, diversos trabalhos vêm ressaltando a estreita relação entre as missões e as produções teológicas. Apenas para citar exemplos no Brasil, vale citar: José Eisenberg, *As missões jesuítas e o pensamento político moderno*, Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010; Carlos Zeron, *Linha de Fé...*, *op. cit.*; Adone Agnolin, *Jesuítas e Selvagens*, *op. cit.*. Também ressaltamos a importância dos trabalhos de Adriano Prosperi para compreender os laços estreitos entre as missões americanas e europeias, associadas às “índias de cá”, bem como o vínculo das reflexões teológicas em relação a elas. Adriano Prosperi, *Tribunais da consciência*, São Paulo: Edusp, 2013.

ignorância invencível dos indígenas em todo o século XVI e XVII. Para investigarmos essa hipótese, percorreremos todas as querelas em torno deste conceito e indagamos em que medida Vieira mudou de posição a respeito desse tema a partir do seu último livro, ocasião em que ele dialoga amplamente com autores *probabilistas* e – possivelmente – com a heresia do *pecado filosófico*.

A segunda hipótese seria a de que o problema da *ignorância absoluta de Deus* entre os indígenas do Brasil não esteve apenas associadas à conjuntura brasileira, mas modificaram as querelas teológicas que debateram o tema da *ignorância invencível* na Europa. Para verificarmos essa hipótese, não nos restringimos à documentação missionária, como até agora fez a historiografia. Percebemos a necessidade de adentrar a fundo na documentação em torno das obras dos expoentes da escolástica de fins do século XVI até os debates com os jansenistas do século XVII. Esta hipótese também implicou examinar se Vieira lidou com este assunto apenas pelo fato do jesuíta ter sido um missionário, ou porque o tema já era discutido enquanto uma “anomalia” de implicações teológicas de larga escala.

Para verificarmos tais hipótese e enfrentarmos nosso objeto de investigação, organizaremos a tese da seguinte maneira: na primeira parte, como já dissemos, estudamos os principais debates acerca da *ignorância invencível*, em geral, e dos povos do Brasil, em específico. Seguindo a analogia que dá título à presente tese, estudamos todo o horizonte de discussões que pudemos reconstituir a partir da obra de Antônio Vieira. Assim, no primeiro capítulo, intitulado “Teologia da ignorância”, apresentamos o vocabulário basilar em torno da *ignorância*, tanto em sua versão grega quanto romana, ressaltando - em especial - a contribuição de Aristóteles para a definição e a subclassificação desse conceito. Na sequência, demonstramos como Agostinho construiu a ideia de que a *ignorância* era um efeito do pecado original. Após um breve preâmbulo acerca do contexto de formação da ideia de *ignorância invencível*, examinamos, enfim, as teses de Tomás de Aquino a esse respeito. É importante dizer que no exame de ideias de todos esses autores, não tivemos a pretensão de aprofundá-las nos autores em si mesmos, mas sim de estudar como suas contribuições legaram um vocabulário específico para os séculos XVI e XVII.

No capítulo 2, intitulado “Ignorantia e Ignocentia”, examinamos pela primeira vez as primeiras aplicações desse conceito do outro lado do Atlântico - isto é, para os povos do Novo Mundo - desde os primeiros debates teológicos sobre a sua aplicação, em 1535, até os escritos dos discípulos de Francisco de Vitória, em 1550. Após um breve exórdio acerca dessa discussão entre os missionários, aprofundamos o exame dessa questão na Europa, no debate entre Juan Ginés Sepúlveda, Bartolomé de Las Casas, Francisco de Vitória e, por fim, as teses de Domingo

de Soto e, principalmente, Melchior Cano. No capítulo 3, intitulado “Ignorância absoluta de Deus”, investigaremos a relevância deste conceito – principalmente – a partir de dois autores-chave, ambos referenciados por Vieira: Manuel da Nóbrega, para o caso da América portuguesa, e José de Acosta, para a América espanhola. Nesse capítulo, analisamos de que maneira os dois discutem o problema da *ignorância invencível* e da *ignorância absoluta* de Deus entre os indígenas americanos, em geral, e do Brasil em particular.

No capítulo 4 regressamos à Europa, almejando compreender os debates em torno da *ignorância invencível* dos anos imediatamente posteriores ao Concílio de Trento até Francisco Suárez (1588-1621). Nesse momento, estudamos de que maneira o *molinismo* e o *probabilismo moral* jesuíta serviram de base para defender a possibilidade de se aplicar a categoria de *ignorância invencível* aos povos do Novo Mundo em geral. Examinamos passagens pouquíssimo trabalhadas pela historiografia, em que autores importantes como Molina, Lessius, Granada e Suárez discordaram entre si diante da *ignorância absoluta* de Deus e de crença dos indígenas do Brasil. No capítulo 5, volvemos à América do sul, especificamente aos Andes, onde estudamos as teses acerca da *ignorância invencível* daqueles que Vieira chamou de “Oráculos americanos”: Solórzano Pereira e Alonso De La Peña (1629-1668). Nestes autores, demos prioridade ao estudo do desenvolvimento da categoria do *indio miserable*, associado à recepção do *probabilismo*.

No capítulo 6, de novo na Europa, tratamos das discussões teológicas europeias desde as primeiras críticas probabilistas (1640) até as últimas discussões do *pecado filosófico* (1700), sendo esta última heresia a que dá o título e a tônica deste capítulo. Após estudar as primeiras críticas jansenistas aos jesuítas, examinamos as teses acerca da *ignorância invencível* nas obras de Cardeal De Lugo e Rodrigo de Arriaga, demonstrando de que maneira o *probabilismo* e do *molinismo* fundamentaram de forma cada vez mais crescente o uso da *ignorância invencível*. Finalmente, dedicamos um largo espaço a um problema explorado de maneira precária pela historiografia europeia e sul-americana: aquele do *pecado filosófico*. Aqui evidenciamos como os embates *probabilistas* em torno desta heresia novamente trouxeram a baila o “caso” da *ignorância absoluta* através de uma série de documentos que jamais foram estudados pela historiografia, incluindo bulas papais, cartas, tratados e textos polêmicos, grande parte deles dispostos nos seis primeiros anexos desta tese.

Na segunda parte desta tese, examinamos o problema da *ignorância invencível* em toda a obra de Vieira, sem deixar de nos preocupar com sua narrativa biográfica e as peripécias editoriais de sua obra. Nos guiando pela analogia anunciada no princípio desta introdução, investigamos a incidência da categoria nos seus Sermões, isto é, nas “choupanas” ou dos

“jardins do Castelo”, título do capítulo 7. Após apresentarmos com certa minúcia as principais discussões historiográficas em torno de sua obra, examinamos cinco dos seus sermões: o “Mandato” (1645), “Santo Agostinho” (1649), “Primeira Dominga do Advento” (1655) e, finalmente, o do “Espírito Santo” (1657) e aquele da “Epifania” (1662), nos quais o jesuíta discute mais explicitamente o uso dessa categoria com relação aos indígenas do Brasil. Para maior comunidade dos leitores, todo o anexo 7 organiza uma linha do tempo específica para a complexa biografia de Vieira de acordo com o nosso objeto de estudo.

No capítulo 8, ainda seguindo a imagem citada, começamos a subir seu grande palácio de ideias a partir de suas “pilastras centrais”, buscando entender a visão de Vieira acerca da possibilidade de salvação dos indígenas do Brasil a partir da *ignorância invencível* em todas as suas obras proféticas anteriores a *Clavis Prophetarum*, ou seja: na *História do futuro*, na *Apologia das coisas profetizáveis* e em sua *Defesa perante a Inquisição* – entre outras. Aqui examinamos sua visão acerca da Profecia, do *Quinto Império* e qual seria o papel daqueles que ignoram a palavra em geral na construção do Império de Cristo neste mundo. No capítulo 9, nos preocupamos em situar historiograficamente as circunstâncias de escrita de toda a *Clavis Prophetarum* – incompleta - desde a sua saída do Cárcere inquisitorial (1667) até a sua morte (1697). Aqui apresentamos suas teses acerca da *ignorância invencível* dos indígenas do Brasil nos primeiros dois livros da *Clavis*. Através do exame de sua epistolografia e das referências internas do seu próprio livro, investigamos, com rigor e o máximo de precisão que nos foi possível, quando Vieira escreveu cada um de seus livros.

No capítulo 10 e 11, sempre seguindo a analogia de Vieira, subimos a cúpula inacabada deste castelo, ou seja, estudamos o terceiro livro da *Clavis Prophetarum*, o principal objeto desta tese. No 10, intitulado “Altíssima ignorância”, nos debruçamos sobre os argumentos de Vieira em torno da *ignorância invencível de Deus*. Aqui investigamos com profundidade o possível vínculo que o jesuíta português possuía com o *pecado filosófico*. No 11 analisamos o problema da *ignorância* da Lei natural e as respectivas discussões em torno da possível penalidade dos indígenas ignorantes. Não nos furtamos em examinar outras fontes produzidas por Vieira no mesmo período, em especial o *Voto dos contra os moradores de São Paulo*, redigido no mesmo período em que ele escreveu a última *Clavis*. Como Vieira chamava alguns dos seus interlocutores de “águias”, e o principal tema desse capítulo é a penalidade, decidimos chamar esse capítulo de “a pena das águias”, ainda à luz da imagem dos Palácios altíssimos.

No capítulo 12, por fim, estudamos de que maneira o problema da *ignorância invencível* incidiu na não publicação da *Clavis Prophetarum*, desde a morte do autor (1697) até as últimas campanhas de publicação de sua obra (1719). Nesse capítulo conclusivo, pesquisamos diversos

documentos em prol da publicação de Vieira como as versões originais da *Clavis* (anexo 8); examinamos as censuras inquisitoriais de seu livro, tanto de fonte manuscritas como oficiais (em especial as de Antônio Casnedi) quanto a epistolografia do período, com documentos manuscritos e inéditos. Além disso, trabalhamos em uma obra jamais enfrentada pela historiografia, de autoria do principal ajudante de Vieira na finalização da *Clavis Prophetarum*: Antonio-Maria Bonucci. Para seguir a imagem vieiriana apontada acima, neste último capítulo exploramos em que medida sua defesa da *ignorância invencível* contribuiu para que o seu grande palácio de ideias ficasse esquecido por tanto tempo, sendo por isso batizado de “a interdição”.

1 TEOLOGIA DA IGNORÂNCIA: DA AMATHÍA À *IGNORANTIA INVENCIBILIS*

“a terra está coberta de nações das quais só conhecemos os nomes,
e ainda queremos julgar o gênero humano!”

Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre a desigualdade humana*

O conceito de *ignorância invencível* foi criado no século XII. Ele foi definido como um tipo de ignorância que, mesmo que se tentasse lutar contra ela, ninguém poderia vencê-la. Esse conceito poderia ser usado em diversas circunstâncias. Desde alguém que usa incorretamente a linguagem sem conhecer a gramática, passando por aqueles que descumprem as regras sem a conhecer, ou, para usar um exemplo mais trágico, no caso do homicida que mata seu próprio pai sem o saber. Desde o primeiro momento em que o conceito foi utilizado, porém, ele foi dirigido na maioria das vezes aos povos infiéis que não tiveram a oportunidade de ouvir a palavra cristã e, portanto, não teriam nenhuma possibilidade de salvação.

Apesar de terem existido muitos povos que desconheciam a palavra cristã no século XII, nem sempre os teólogos tiveram consciência disso. Ainda no século IV, por exemplo, Agostinho chegou a afirmar que “embora não faltem povos aos quais não chegou a pregação do evangelho, (...) estes são em pequeno número”⁷⁴. Já em fins da Idade Média, alguns letrados pensavam que não haveria nenhum povo no mundo que não teria ao menos ouvido falar na palavra de Cristo. Tomás de Aquino, por exemplo, reconhecia que “ainda não foi pregado o Evangelho em todo o orbe”⁷⁵, mas acreditava que isso não demoraria a ocorrer porque tal fato estaria anunciado nas profecias da Escritura. Pode-se afirmar que o conceito de *ignorância invencível*, portanto, era apenas mais uma entre as numerosas categorias da teologia moral que se desenvolveram na alta Idade Média, tendo relativamente pouca importância histórica.

Na transição do século XV para o XVI, contudo, este conceito passou a ganhar cada vez mais importância. Se antes seu uso se restringia a alguns povos da Europa, da Ásia e da África, a partir dos Quinhentos aventou-se a possibilidade do número de ignorantes até mesmo superar o daqueles que conheciam a palavra. Todos os habitantes do Novo Mundo poderiam, à primeira vista, serem classificados como portadores da *ignorância invencível*? Haveria alguma chance de salvação para aqueles que jamais tiveram a oportunidade de conhecer um pregador? Por que

⁷⁴ Agostinho, *Natura et Gratia*: in: *A graça* (I), Tr. A. Belmonte, Vol. 12. São Paulo, Paulus, 1998, p. 112

⁷⁵ Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, parte II, Tradução e coordenação geral: J. Pinto de Oliveira, Edição bilíngue, Tomo I-X, São Paulo, Loyola, 2001-2006, Q. 108, a. 4, p. 806.

Deus os teria abandonado? Se sim, como poderiam ser salvos sem serem batizados? Muitas dessas perguntas rondaram a cabeça dos teólogos no final do século XV e no correr do XVI. Nesse momento, a categoria de *ignorância invencível*, embora estivesse longe de ser consensual, passou a assumir um papel relevante entre os primeiros teólogos que discutiram o problema da salvação dos americanos.

Ao estudar a maneira pela qual o conceito de *ignorância invencível* foi utilizado para os habitantes do Novo Mundo, tivemos dificuldades para encontrar a definição do conceito de *ignorância* em si mesmo, bem como sua diferença perante a *ignorância invencível*. Como abordamos brevemente na introdução da presente tese, o conceito de *ignorância* possui poucas obras de síntese, sobretudo no tocante à Antiguidade e à Idade Média. À medida que prosseguimos em nossa investigação, também nos demos conta da necessidade de fundamentar as devidas filiações filosófico-teológicas, quase sempre associadas à Antiguidade e à Escolástica medieval. Por isso, julgamos que também seria útil aos leitores um capítulo específico sobre a genealogia do conceito de *ignorância* em geral até que ele se estabilizasse e viesse a coincidir com a categoria de *ignorância invencível*.

Antes de começá-lo, uma importante advertência faz-se necessária: não pretendemos, aqui, apresentar uma espécie de história da *ignorância*, ou sequer da *ignorância invencível*. A intenção primária deste capítulo será a de apresentar o léxico-base dos debates teológico-filosóficos no seu vocabulário e nas suas primeiras atribuições da categoria de *ignorância invencível*. Mais do que os filósofos e teólogos, portanto, priorizamos estudar as definições, bem como as primeiras interpretações em torno do uso do conceito de *ignorância invencível* no período anterior às Grandes navegações. Para tanto, em primeiro lugar, pretendemos reconstruir brevemente o conceito de *ignorância* a partir de suas bases filológicas e filosóficas gregas. Na segunda parte, trabalharemos com a base linguística latina e o desenvolvimento do conceito de *ignorância* na teologia cristã, ressaltando, em especial, a contribuição de Agostinho de Hipona. Na terceira, apresentaremos o resultado da formação deste conceito na Alta Idade Média, conferindo destaque às considerações de Tomás de Aquino sobre o tema.

1.1 AGNOIA, AGNOSIA E AMATHÍA: A TRADIÇÃO SOCRÁTICO-ARISTOTÉLICA

“o não-ser atribuímos, por força da necessidade, à ignorância”

A Língua Grega antiga, a quem devemos a palavra Filosofia, possuía diversos termos para designar aquilo que hoje chamamos de “conhecimento”: *Epistheme*, *Gnose*, *Mánthano*, entre outros. Em oposição a esses conceitos, também existiam três palavras que serviam para designar ignorância: *Agnoia*, *Agnosia* e *Amathía*. A depender do contexto, elas poderiam significar, respectivamente, uma privação do conhecimento, uma falta de aprendizado ou estado de ignorância / ignorância bruta⁷⁶. A psiquiatria atual, inspirada nesse léxico, conceitualizou *Agnoia* como a impossibilidade do indivíduo de reconhecer as pessoas à sua volta e *Agnosia* como incapacidade de reconhecer objetos. Algumas palavras gregas também se aproximam destes vocábulos, como *Anóia* (a-nous), sem intelecto, demente; ou *Agnostos*, mais relacionado ao “não conhecimento”, fonte do conhecido conceito de “Agnóstico”, criado no século XIX. Para Platão, *Agnoia* / *Agnosia* / *Amathía* também poderia remeter à ausência, ao “não-ser”, ao nada ou mesmo a uma enfermidade da alma⁷⁷.

Quando pensamos na palavra ignorância na Filosofia grega, provavelmente a primeira coisa que vem à nossa cabeça seja a famosa assertiva socrática: “Só sei que nada sei”. Nesta tese, contudo, não adentraremos no tema da *ignorância* no sentido epistemológico. Nosso interesse recairá sobre a *ignorância* associada a uma forma de *desculpa* e *perdão*, por um lado, ou *culpa* por outro, o que faz com que nos aproximemos desse conceito no sentido ético. Dentro desse sentido, o texto mais citado por toda a tradição que discutiu o tema também foi um diálogo socrático, mas bem menos conhecido: o *Protágoras*⁷⁸. Nesse, Sócrates dirigiu-se a Protágoras, seu interlocutor, com uma pergunta fundamental: por que os homens conhecem o Bem e, ainda assim, não o seguem? Por exemplo, alguém sabe que trair seria errado, por que ainda assim o faz? A maioria dos homens, respondeu ele, dirá que neste caso “não é o conhecimento quem o comanda, mas uma outra coisa, ora a ira, ora o prazer, ora a dor, às vezes o amor, muitas vezes o medo”⁷⁹. Esta dificuldade de “não praticarem o que é melhor, ainda que estejam cientes

⁷⁶ Uma breve introdução a essas categorias pode ser encontrada em Robert N. Proctor “Agnotoly”, in: R. N. Proctor, L. Schiebinger (org.), *Agnotology: the making and unmaking of Ignorance*, California, Stanford University Press, 2008, p. 29-33 e Cornel Zwielerlein, “Introduction: towards a history of ignorance”, in: *The Dark side of knowledge*, Leiden, Brill, 2016, sobretudo pp. 27-36. Também consultamos o dicionário H. G. Linddel e R. Scott, *Greek-english lexicon*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

⁷⁷ Platão, *República*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, trad. Maria Helena da Rocha Pereira, s. d., p. 262, 478 e p. 261, 478c.

⁷⁸ O diálogo *Protágoras* foi escrito por Platão e se insere na série de diálogos da juventude de Platão, na qual ele investigou o problema da excelência (*Areté*).

⁷⁹ Platão, *Protágoras*, *op. cit.*, 352 bc, pp. 505-507.

disso”⁸⁰ foi chamada por Sócrates de ser “vencidos pelos prazeres”, problema que corresponde a um importante termo grego: *Akrasia*⁸¹. Para Sócrates, porém, essa opinião era a opinião do vulgo. Os motivos reais pelos quais fraquejamos diante do bem adviria, segundo ele, de um erro de cálculo, pois a “escolha referente ao prazer e à dor, ao mais e ao menos numeroso, ao maior e ao menor, ao mais longínquo e mais próximo” não adviria dos apetites, mas da medida⁸². Em sua interpretação, nossa escolha (*proaireses*) resultaria da medição das causas, dos efeitos e do benefício a curto e longo prazo que o agir de uma maneira ou de outra traria para nós. Portanto, voltando ao exemplo da traição, quando um sujeito a pratica, ele não seria vencido pelos prazeres, mas teria agido segundo um mal cálculo de medida, pois se soubesse de todas as consequências que seus atos trariam para si mesmo e para outrem, agiria de outra maneira. A partir dessa profunda reflexão, Sócrates lança sua principal tese acerca da ignorância:

Vocês, inclusive, estão de acordo que é por falta de conhecimento que incorrem em erros os que erram na escolha dos prazeres e das dores – que são as coisas boas e más – e não apenas a falta de conhecimento, mas por falta daquilo que, mais adiante, concordaram que era *conhecimento referente à medida*. E, decerto, vocês mesmos sabem que a ação incorrida em erro sem conhecimento é praticada por ignorância. Por conseguinte, ‘ser vencido pelo prazer’ é ignorância, a suprema ignorância (*amathía*)⁸³. (Grifo nosso)

Assim, para Sócrates, não fazemos o que sabemos que é certo porque fomos “vencidos pelos prazeres”, mas pela suprema ignorância, para o filósofo a origem do erro de cálculo das nossas ações⁸⁴. Assim, se a sabedoria seria a base da virtude, a ignorância seria a origem da falta dela e da própria *Akrasia*. Nota-se também um detalhe de vocabulário: trata-se de uma batalha. Dentro dela, se o caminho da derrota era a ignorância (*amathía*), o caminho da vitória

⁸⁰Idem, 353 a, p. 507.

⁸¹ Embora este vocábulo possa ser traduzido como “fraqueza da vontade” ou “dificuldade”, alguns autores também preferem traduzir por “incontinência”. Seja como for, há vasta literatura sobre este “fenômeno” da moral, sendo este diálogo referido habitualmente como o “primeiro” em que este problema aparece. Apenas para ficar entre os principais estudos, temos: T. H. Irwin, “Who discovered the will? Philosophical perspectives, v. 6, *Ethics* (1992), p. 453-473; Risto Saarinen, *Weakness of the will in Medieval thought. From Augustine to Buridan*, New York, E. J. Brill, 1994 e, do mesmo autor, Risto Saarinen, *Weakness of the will in Renaissance and Reformation thought*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

⁸² Platão, *Protágoras*, *op. cit.*, 357 b, p. 519.

⁸³ Idem, 357 c, p. 521.

⁸⁴ Sócrates chega a levar a *Akrasia* ao absurdo ao postular que, se o prazer é um certo bem, então alguns homens justificam que agem mal por serem vencidos por agirem bem.

(*nike*) seria a sabedoria (no sentido de *phrônesis*)⁸⁵. Não se pode deixar de notar que este postulado socrático pressupõe que, uma vez realmente detendo a sabedoria, poder-se-ia sempre agir bem⁸⁶. Afinal, “ninguém, sabendo ou presumindo que há outras coisas melhores do que aquelas que põe em prática, realiza-as mesmo assim, quando lhe é possível realizar as que são melhores”⁸⁷. Assim, se o conhecimento for o único caminho da virtude, a ignorância haveria de ser a única razão da nossa fraqueza⁸⁸.

Contudo, a maior referência da antiguidade grega para o problema da *ignorância* no sentido que estamos estudando foi Aristóteles. Logo no princípio do livro VII da *Ética a Nicômaco*, o filósofo descreve o “histórico” do problema:

pode-se perguntar como uma pessoa que tem uma concepção correta das coisas pode ser incontinente (*Akrasia*) em suas ações. Há quem diga que isso é impossível quando se tem uma opção correta das coisas, pois seria estranho, como pensava Sócrates, que, sendo uma pessoa dotada de conhecimento, qualquer coisa pudesse sobrepor-se ao conhecimento e arrastar-se como escravo. Sócrates sobrepunha-se totalmente a tal noção, sustentando que não existe aquilo que se chama de incontinência (*Akrasia*), pois ninguém, dizia ele, age contrariamente àquilo que se considera melhor, consciente de estar agindo mal, a não ser por ignorância (*tês áгноias*). Realmente, esta noção contradiz manifestadamente os fatos como eles nos aparecem (*toîs phainómenois*), e devemos investigar esta afecção do espírito; se a pessoa age na ignorância, devemos indagar que espécie de ignorância é esta⁸⁹

Talvez seja esta a pergunta fundamental do presente capítulo: que espécie de ignorância é esta? Que tipo de ignorância seria capaz de servir de desculpa para os atos? Para responder a essa pergunta, Aristóteles escreveu que as ações involuntárias (*Akousios*) poderiam ser causadas pelas compulsões e/ou pela *ignorância*⁹⁰. Contudo, nem sempre as ações involuntárias são

⁸⁵ “tampouco ‘ser vencido por si mesmo’ é outra coisa senão sabedoria, e ‘ser superior a si mesmo’, sabedoria”, Idem, 358c, p. 523. Além da sabedoria (*phrônesis*), Sócrates também ressalta a coragem (*andreia*) como necessária para o exercício da virtude. Coragem é o “a sabedoria relativa às coisas temíveis e não temíveis” (360d 4-5). Nesse sentido, a sabedoria e a coragem (entendida como uma unidade) seria uma oposição ao medo como razão para a fraqueza (*akrasia*) ou o que o vulgo chamou de “ser vencido pelos prazeres”. Ver o estudo introdutório de Daniel Lopes, in: Platão, *Protágoras*, *op. cit.*, p. 289-290.

⁸⁶ Importante informar que isso não implica que a virtude possa ser ensinada. Em seu estudo clássico, Jaeger afirmou que Sócrates estava associado à ideia de Píndaro de que a virtude era ensinada pelos Deuses. Werner Jaeger, *Paidéia*, São Paulo: Martins Fontes, 1985, p. 434.

⁸⁷ Platão, *Protágoras*, *op. cit.*, 358c, p. 523.

⁸⁸ Em outros textos Platão desenvolve o problema, estabelece as diferenças entre a ignorância voluntária e involuntária, bem como o nível de penalidade que recairia sobre ela. Tais separações serão importantes, mais tarde, para diferenciar o problema da ignorância vencível e invencível, como veremos. Platão, *As Leis*, Tradução de Edson Bini, São Paulo: Edipro, 2010, p. 367.

⁸⁹ Aristóteles, *Ética a Nicômacos*, trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. Unb, 1985, p. 130. A tradução escolhida, embora não seja bilíngue, foi escolhida por se tratar de uma edição responsável e traduzida diretamente do grego.

⁹⁰ Aristóteles, *Ética...*, *op. cit.*, p. 49.

desculpáveis. Para Aristóteles, quando o agente sentisse algum pesar, seria esse o sinal de que ele saberia o que estava fazendo e que, portanto, não era um ignorante. Em contraste, quando o agente não demonstra nenhum escrúpulo sobre a ação, se trataria de um ato livre de culpa⁹¹. A ignorância torna os atos involuntários, mas isso não implicaria que ela seria isenta de pena. Se assim fosse - escreveu o estagirita - “ninguém será responsável pelo mal que fizer, pois todos praticarão más ações por ignorância (*di'ágnioian*) quanto aos fins, pensando que por estes chegarão ao melhor”⁹². Para resolver esse problema, Aristóteles apresenta critérios claros para estabelecer se a ignorância deve conferir o perdão ou a punição. Vejamos primeiro o perdão:

o termo “involuntário” não se aplica na realidade às ações em que o agente ignora os seus interesses, pois não é a ignorância na escolha de um objetivo que torna uma ação involuntária (ela torna os homens perversos), nem a ignorância em geral (isto é motivo de censura), mas a ignorância em particular, isto é, das circunstâncias da ação e dos objetivos contemplados. Efetivamente, é destas circunstâncias que dependem a piedade e o perdão, pois quem ignora qualquer delas age involuntariamente⁹³.

Logo, a ignorância não poderia ser perdoada em qualquer situação, mas somente nas circunstâncias. Por outro lado, a ignorância também seria motivo de punição quando o agente (*hekon*) da ação fosse diretamente responsável por ela. O filósofo forneceu diversos exemplos para isso. O embriagado, por exemplo, poderia cometer atos *na ignorância (agnoounta)*. Contudo, estava em seu poder ou não estar ébrio, o que o tornaria de todos os modos culpado. Por outro lado, existiriam aqueles que praticam maus hábitos *por ignorância (di'ágnioian)*, isto é, quando o agente da ação ignora o que deveria conhecer, tornando-se negligente (*ameleian*).

Finalmente, teria ainda o caso dos que sempre praticam um ato contra a lei ou a moral, como quando se possui o costume de comer carne humana. Tais hábitos, segundo Aristóteles, foram cometidos num “estado de ignorância”. Segundo o filósofo, esse seria o caso mais difícil de superar porque eles estariam fincados no hábito. Sua conclusão foi que, em todos esses casos, “presumimos que estava ao alcance destas pessoas não ser ignorantes, pois elas teriam podido tomar precauções”⁹⁴. Aprofundando o problema da negligência, Aristóteles ainda considerou o caso das pessoas que agem mal supondo que suas ações eram boas conduzida por uma “opinião” (*doxa*). Estes também não mereceriam perdão, pois tal ideia adviria de maus hábitos

⁹¹ “quem fez alguma coisa por ignorância (*di'ágnioian*) e não sente o menor pesar pelo que fez, não agiu voluntariamente – pois não sabia o que estava fazendo -, nem involuntariamente – pois não sentiu pesar. Então das pessoas que agem por ignorância àquelas que demonstram pesar são consideradas agentes involuntários, e as que não demonstram pesar podem ser chamados de agentes não-voluntários. Por serem indiferentes”, Idem, p. 51.

⁹² Idem, p. 49,

⁹³ Idem, p. 51.

⁹⁴ Idem, pp. 57-58.

(*héxis*), cuja responsabilidade recairia sobre o próprio agente desde o princípio. A ignorância, nesse sentido, não se torna a causa do erro, mas o resultado de um processo do qual o homem é culpado, e por isso deve ser punida, a depender das circunstâncias.

1.2 IGNORANTIA COMO PECADO EM AGOSTINHO DE HIPONA

“sem a Lei, o pecado está morto”

Paulo de Tarso, *Carta aos Romanos*, 7-8

1.2.1 Vocabulário Latino da *ignorantia*

O termo *ignorantia* assume um significado distinto do vocabulário grego. No contexto latino, o vocabulário deriva do verbo *ignorare*: junção de *i*, prefixo de negação, de *gnarus*, “aquele que conhece” ou *gnocere*, verbo que denota “conhecer ou “saber”. Tais sufixos evidentemente se associaram à *gnose* grega. A língua latina também adquiriu para si o sentido apresentado por Aristóteles de “estar na ignorância (*agnoôn*)” para *ignoranti*. Também é interessante ressaltar que este conceito tornou-se o radical de diversos outros vocábulos, tais como: *ignoscens* (indulgente), *ignoscentia* (ação de perdoar) e *ignoscibili* (perdoável)⁹⁵. Até mesmo um dos sentidos do termo “perdão”, em latim, seria *mohiignoscite* ou, simplesmente, *ignoscentia*. Nota-se, portanto, a conotação ética que a palavra assumiu, na direção do perdão, seja no sentido jurídico, teológico ou mesmo casual. Ao contrário do que se poderia esperar, porém, a palavra *inocência* não advém de *ignorare*, mas de *innocens*, isto é, “aquele que não causa o mal” ou que não é nocivo, diferente da *ignoscência*, cujo sentido, por seu lado, apesar da notável semelhança, remete-nos para “ação remissiva”.

Apesar disso, a complexidade da relação entre os dois vocábulos não para aí: *Nocens* também pode significar “culpado”. Logo, *innocentia* e *ignoscentia* podem possuir praticamente o mesmo significado, a depender da conjuntura, ainda que tenham etimologias dissonantes. Seja como for, à semelhança do caso grego, *ignorantia* não parece possuir um sentido positivo em si mesmo, definindo-se sempre pela negativa em relação ao “conhecimento”. Conhecer, por sua

⁹⁵As traduções feitas aqui foram feitas pelo dicionário Ernesto Faria, *Dicionário latino-português*, Rio de Janeiro: MEC; Paul Imbs; *Trésor de la langue française*, Paris: CNRS, 1990, 15 v.; *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*, Rio de Janeiro: Objetiva, 2006; Maria H. R. Pereira, *Estudos de cultura clássica*, v. I e II. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982. A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire etymologique de la Langue Latine*, Paris: Librairie Klincksieck, 1951.

vez, remete-nos a *cognosco*, mas também à *scientia*, cujo sentido pode apontar também para arte, habilidade ou especulação. A palavra também pode tornar-se sinônimo de *epistheme*. O prefixo, como se sabe, advém de *sciens*, “sábio”. Há, inclusive, os antônimos *insciens* ou *imprudens*, cujo sentido se aproxima da *ignorantia*, embora a tradição filosófica e teológica jamais tenha olvidado sua raiz helênica: *agnoia*, *agnosia* e *amathía*.

Evidentemente, não será o caso aqui de recompor a trajetória do conceito de *ignorantia* no período imperial romano e da Patrística⁹⁶. Para cumprir nossos objetivos, lançaremos luz sobre o pensamento de Agostinho de Hipona sobre o tema, não o estudando em si mesmo, mas priorizando o exame de suas principais teses que foram utilizadas posteriormente. Além disso, como veremos à frente, Antônio Vieira trabalhou diretamente com o conceito de *ignorância* de Agostinho⁹⁷, sendo, portanto, imprescindível examiná-lo com certa minúcia. Para tanto, apresentaremos - em primeiro lugar - como Agostinho defendeu que a ignorância era resultado da condenação do pecado original em sua obra *De Libero arbitrio* (395) e em sua fase pós-pelagiana (1.2.2)⁹⁸. Em segundo lugar, estudaremos a concepção de salvação para Agostinho em três tipos de infiéis: os ignorantes, as crianças mortas sem batismo e os justos (1.2.3).

1.2.2 A *Ignorantia* como castigo do pecado original em Agostinho

Em *De libero Arbitrio*, Agostinho desenvolveu uma explicação muito profunda sobre a origem da *ignorância* após o pecado original⁹⁹:

Nada de espantoso, aliás, se o homem, em consequência da ignorância, não goze do livre-arbítrio de sua vontade (*voluntas*) na escolha do bem que deve praticar. Ou ainda, se diante da violência de seus hábitos carnis tornados, de certo modo, disposições naturais por efeito do que há de brutal na geração da vida mortal, o homem

⁹⁶ De maneira geral, o uso deste termo na patrística era incipiente e esteve relacionado ao problema da possibilidade dos gentios se salvarem fora da Igreja. Para observar as grandes querelas em torno do uso deste termo, que ainda não era conceito, ver os já citados Louis Caperán, *Salut des infideles...*, *op. cit.*, pp. 33-103 e Francis Sullivan, *Hay salvación fuera de la Iglesia...*, *op. cit.*, pp. 23-38.

⁹⁷ Antônio Vieira, “Sermão de pregado na sua igreja e convento de S. Vicente de Fora, em Lisboa, ano de 1648, in: *Sermões*, Padre Antonio Vieira, Erechim: Edelbra, 1998.

⁹⁸ A fase pós-pelagiana ficou conhecida como as obras de Agostinho contra Pelágio, como explicaremos à frente. Examinaremos suas produções principalmente a partir das seguintes obras: *De spiritu et littera* (412) e *Natura et gratia* (415) e *De gratia Christi et peccato originali* (418). Ver “Introdução” da *Verdadeira religião*, de Paula Oliveira e Silva em Agostinho, *A verdadeira religião / De vera religione*, Ed. Bilingue português/latim, Tradução de Paula Oliveira e Silva e Manuel Ramos, Porto: Edições Afrontamento, 2012 e E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, Librerie Philosophique J. Vrin, 1969.

⁹⁹ Como muitos estudiosos notaram, nessa altura o teólogo estava profundamente influenciado pela filosofia neoplatônica, a estoica e as cartas paulinas. Sobre o tema, conferir L. Grandsgeorge, *Saint Augustin et le néoplatonisme*, Frankfurt: Minerva, 1967.

veja perfeitamente o bem a ser feito e o queira (*vele*), sem contudo poder realizá-lo (...) tais são as duas reais penalidades (*poenalia*) para toda a alma pecadora: a ignorância e a dificuldade (*difficultas*). Da ignorância, provém o vexame do erro (*error*); e da dificuldade, o tormento (*cruciatus*) que aflige¹⁰⁰.

Ao longo de sua argumentação, o teólogo deixou implícito que, antes do pecado original, conhecer e poder coexistiam na natureza original. Mas o efeito do primeiro erro de Adão teria sido tão brutal que teríamos perdido o discernimento do bem e do mal (*ignorantia*) e, mesmo quando discernimos, não teríamos mais o poder de fazer o bem (*difficultas*). Embora a *ignorantia* seja importante para compreender o pecado em Agostinho, o que explica a real miséria do homem seria a *difficultas*. Leitores atentos já devem ter se dado conta de que esta concepção foi herdada da *Akrasia* grega: o homem poderia até conhecer algum bem, mas não teria força para cumpri-lo.

No entanto, para Agostinho, apesar do ser humano ter sido condenado como ignorante e fraco, ele poderia sair dessa condição. Tal superação não pela sabedoria, como queriam os gregos, mas pela ajuda do Criador, isto é, pela Graça divina¹⁰¹. Agostinho não havia apresentado, até este momento, de forma clara como funcionaria a atuação da graça. Após a publicação do *Liberum arbitrium*, porém, o teólogo africano definiu melhor esta atuação para atacar o mais famoso intérprete de seu livro: Pelágio (IV-V).

Para fins da presente investigação, podemos afirmar que Pelágio defendeu – mediante este livro de Agostinho - que o homem poderia ser salvo sem a Graça divina. Em outras palavras, apenas cumprindo a lei natural o homem poderia alcançar a salvação. Agostinho reconheceu que muitas palavras reproduzidas por Pelágio tinham sido de sua autoria, mas replicou alegando que sua ênfase no livre-arbítrio resultou de sua resposta aos Maniqueus¹⁰². Sua resposta definitiva para este problema, porém, ainda demandaria muitos esforços por parte de Agostinho, que o fizeram redigir diversas obras que fizeram jus ao epíteto que lhe foi

¹⁰⁰ Agostinho, *Sobre o livre-arbítrio*, São Paulo: Paulus, Vol. 8, trad. Nair de Assis Oliveira, pp. 209-210.

¹⁰¹ “Com ajuda do Criador, de aperfeiçoar-se a si mesmo e por um piedoso empenho, poder adquirir e possuir as virtudes por meio das quais poderá vir a libertar-se dos tormentos da dificuldade e da cegueira do erro. Se assim é, a ignorância e a dificuldade dessas almas, no momento de nascer, não serão para elas o castigo do pecado, mas um estímulo ao Progresso e um início de perfeição”. Idem, p. 218.

¹⁰² Os maniqueus acreditavam num Deus com uma face boa e má. Daí deriva a palavra Maniqueísmo. A maior parte de suas justificativas está nas *Retractationes*. Sobre elas, Agostinho escreveu: “reconheço que essas palavras são minhas, mas Pelágio precisa reconhecer tudo mais que vai escrito acima desse texto. Os pelagianos afirmam de tal modo o livre-arbítrio da vontade, a não deixar mais lugar à graça (...) Mas que eles não se glorifiquem de me terem como advogado, sob o pretexto de que em meus livros sobre o livre-arbítrio eu tenha dito muita coisa em favor da liberdade, como exigia a nossa discussão de então”. Agostinho, *Livre-arbítrio*, op. cit. livro III, p. 267, nota 32.

posteriormente atribuído: *Doctor Gratia*¹⁰³. Em 417 se realizou na África um concílio com mais de 500 bispos católicos e donatistas para debater o assunto. Foi apenas no Concílio de Éfeso, celebrado em 431, que os atos desta condenação foram confirmados, elegendo a doutrina da Graça de Agostinho como vitoriosa¹⁰⁴. Apesar do triunfo agostiniano, esse problema permaneceu ao longo de toda a história da teologia, afetando diretamente - a propósito - o século de Antônio Vieira. Por esta razão, será preciso compreender o conceito de *ignorantia* em Agostinho nessa etapa de seu pensamento.

Embora Agostinho tenha explicado de forma clara a relação entre *ignorância* e *dificuldade* em *De Libero Arbitrio*, ele ainda não havia trabalhado o nexo entre a *ignorantia* como negligência, frente à Lei e a Deus. No livro *Spiritu et Littera*, Agostinho defendeu, a partir de uma importante passagem paulina, que “a letra (*gramma*) mata, mas o espírito comunica a vida”¹⁰⁵. A interpretação do Bispo de Hipona diante dessas palavras foi a de que “Lei mataria” porque o pecado só existe quando o conhecemos¹⁰⁶. Daí deriva outra célebre passagem paulina: “Sem a Lei, todo pecado está morto”. Para ser salvo, entretanto, não bastaria apenas conhecer a Lei, pois para isso bastaria apenas para superar a nossa *ignorância*. Nosso maior desafio, na verdade, seria cumprir as regras, porque, mesmo sabendo o que é o certo, não a obedecemos. Para isso, deveríamos recorrer à Graça, isto é, ao auxílio divino. A verdadeira saída para o homem jazia, segundo Agostinho, na segunda parte da passagem de Paulo: “o espírito comunica a vida”¹⁰⁷. Por “espírito”, Agostinho entendeu “Lei da Graça” ou Lei Nova (*Novatio Legis*). Sua promulgação não teria sido inscrita em letra de pedra, como a Lei Velha (Torá), mas foi talhada diretamente no coração. Somente a Lei Nova (Graça) resgatar-nos-ia da *ignorância*: “Deus vem em sua ajuda, enquanto pelo ensinamento elimina a ignorância, a fim de o ser

¹⁰³ Certos autores chegam a afirmar que tal mudança de postura tornou-se um dos princípios do pensamento medieval e o real rompimento com a tradição greco-romana. Peter Brown, *Santo Agostinho: uma biografia*, Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 181. Cabe também lembrar que essa fase de seu pensamento também foi a base interpretativa central de Lutero, Calvino, Armênio, Cornélio Jansen e Blaise Pascal, entre outros, como veremos no capítulo 6.

¹⁰⁴ Informações recolhidas em Theodore de Bruyn “Introduction” in: *Pelagius's Commentary on St Paul's Epistle to the Romans* Oxford: Oxford Press, 1993; Saint Augustine, *Selected Writings on grace and pelagianism*, New York: New York City Press, 2011.

¹⁰⁵ Cor 3, 60. Agostinho, *Spirito...*, *op. cit.*, p. 20. Para estudar melhor a etimologia das palavras bíblicas utilizamos como referência o Wilbur F. Gongrich; Frederick W. Danker, *Léxico do Novo Testamento grego – português*. São Paulo: Vida Nova, 2012 e Larry A. Mitchel; Carlos O. C. Pinto; Bruce M Metzger, *Pequeno Dicionário de Línguas Bíblicas: Hebraico e Grego*. São Paulo: Vida Nova, 2002.

¹⁰⁶ Por esta razão Paulo também escreverá, numa passagem muito emblemática, que “sem a Lei, todo o pecado está morto”. Rms 7-9.

¹⁰⁷ Idem, p. 24. Por isso Agostinho interpreta: “a Lei interveio para que avultassem as faltas; mas onde avultou o pecado, a graça superabundou”.

humano saber o que deve evitar em suas ações e o que deve desejar”¹⁰⁸. Somente a Graça também nos faria superar a dificuldade: “quando a moléstia da concupiscência avançada crescer (...) venham pela fé refugiar-se na graça que justifica”¹⁰⁹. A Graça, por sua vez, só poderia ser recebida do batismo, entendido aqui como um “segundo nascimento” capaz de superar o pecado original para, assim, obter a chance da salvação. A conclusão era patente: seria impossível a salvação apenas pelo conhecimento da Lei Natural, do Decálogo¹¹⁰, ou de qualquer um que não tenha sido batizado. Aquele que acreditava que o homem pode salvar-se por si mesmo considerava que “Cristo morreu em vão”. Tais elementos tornar-se-iam uma das bases para fundamentar o famoso princípio do “fora da Igreja não há salvação (*Extra Ecclesiam Nulla Salus*)”¹¹¹, sobre o qual voltaremos a falar muitas vezes ao longo desta tese.

Após trabalhar o problema da ignorância da Lei, Agostinho adentra em um dos tópicos mais importantes desta tese: a ignorância de Deus. Toda a sua interpretação baseia-se, como de praxe, em Paulo de Tarso, a qual reproduziremos em virtude de sua importância ulterior:

Manifesta-se, com efeito, a ira de Deus, do alto do céu, contra toda a impiedade e injustiça dos homens que mantêm a verdade prisioneira da injustiça. Porque o que se pode conhecer de Deus é manifesto entre eles, pois Deus lho revelou. Sua realidade invisível – seu eterno poder e sua divindade – tornou-se inteligível, desde a criação do mundo, através das criaturas, de sorte que não têm desculpa. Pois, tendo conhecido a Deus, não o honraram como Deus nem lhe renderam graças; pelo contrário, eles se perderam em vãos arrazoados e seu coração insensato ficou nas trevas. Jactando-se de possuir a sabedoria, tornaram-se néscios e trocaram a glória do Deus incorruptível por imagens do homem corruptível, de aves, quadrúpedes e répteis

Essa passagem pressupõe que seria possível acessar a Deus tão somente pela luz natural. Por conseguinte, aqueles que cultuam outra coisa (idólatras) não teriam desculpas porque adorariam seres menos corruptos, ao invés de cultuar o único ser eterno e perfeito. Agostinho acrescenta o excerto paulino deixando claro que os pagãos não eram “ignorantes da verdade, mas a retiveram na iniquidade [ação ou coisa contrária à religião]”, porque “puderam chegar ao

¹⁰⁸Idem, p. 20.

¹⁰⁹Idem, p. 37.

¹¹⁰ Isso não significa afirmar que Agostinho de Hipona ou Paulo de Tarso eram antinomialistas e se sujeitassem ao princípio da *sola fide*, como Guilherme de Ockham e outros intérpretes protestantes e rigoristas fizeram supor posteriormente.

¹¹¹Esta expressão foi lançada, pela primeira vez, por Cipriano, mas só foi transformada em dogma eclesiástico em 1302, por intermédio do papa Bonifácio VIII (1235-1303), através da Bula *Unum sanctam* (1302). Ver Sullivan, *¿Hay salvación fuera...?*, op. cit., p. 79.

conhecimento das coisas invisíveis do criador por meio das coisas visíveis da criatura”¹¹². Portanto, Agostinho sustentava que o erro provinha da soberba (*superbia*) humana, e não da *ignorância*. Os “ignorantes da verdade” poderiam ter conhecido a Deus através das coisas visíveis. Porém, “seu coração não era sábio, embora tivesse conhecido a Deus, mas insensato, porque não o honraram como Deus e não lhe renderam graças”¹¹³. Tais povos atribuíam a si mesmos (*philautia*)¹¹⁴ a sabedoria que, na verdade, era devida a Ele. Nessa altura parece claro que, ignorando ou não a Deus, sem a devida honradez tudo se transforma em idolatria e impiedade (*impietas*)¹¹⁵. De sorte que todos deveriam conhecê-lo. Não há desculpas. A ignorância, portanto, não existe em relação a Ele nem à Lei, pois ela vem a significar a arrogância (*arrogantia*), glória vazia (*vangloria*) do homem.

1.2.3 A perdição dos infieis: os ignorantes, as crianças sem batismo e os “justos”

A partir dessas considerações, não é difícil concluir que Agostinho dá pouca ou nenhuma esperança para a salvação dos não cristãos em geral. Para fins desta tese, no entanto, precisamos enxergar de perto as consequências de suas definições para três grupos de infieis, a respeito dos quais todos aqueles que se debruçaram sobre esse assunto posteriormente discutiram: os “ignorantes”, as *crianças mortas sem batismo* e os “justos”, isto é, aqueles que seguiram a Lei, mas morreram antes da chegada de Cristo.

Começemos pelos “ignorantes”. É importante advertir que o Bispo de Hipona não trabalhou diretamente com esta categoria, embora tenha se referido àqueles que “ainda não ouviram o evangelho”. Agostinho trabalhou com esta temática de forma mais explícita no *Natura et Gratia*, escrito logo após o *Spiritu et Littera*. Como informou Jeffrey Trumbower, nesse período Agostinho travou contato com obras de pelagianos espanhóis que estariam sendo, a seu ver, demasiadamente misericordiosos com os gentios¹¹⁶. Além disso, ao ver Roma saqueada, Agostinho assumiu uma atitude mais rígida¹¹⁷. Tomado pela necessidade de contestar os pelagianos, considerou que o pecado original, escreveu Agostinho, “atinge todos os homens, [logo] não é admitido no reino dos céus aquele que não somente não é, mas também aquele que

¹¹²(Rm 1, 18-23) *apud* Agostinho, *Spiritu...op. cit.*, p. 38.

¹¹³ *Idem*, p. 39.

¹¹⁴ “Amor a si mesmo”.

¹¹⁵O próprio Agostinho explica que o sentido desse culto se associa à palavra que Paulo usa, em grego, *Theosebian*, que Agostinho traduz como “culto a Deus”. Sabe-se, no entanto, que ela pode ser traduzida como piedade (*pietas*), cujo significado ostenta uma enorme complexidade. *Idem*, p. 37.

¹¹⁶Jeffrey Trumbower, *Rescue for the dead: The Posthumous Salvation of Non-Christians in Early Christianity*, New York: Oxford, 2011, p. 131.

¹¹⁷Jacques Le Goff, *O nascimento do purgatório*, Lisboa, Presença, 1989, p. 195.

não pode ser cristão”¹¹⁸. Ele reconhece que “entre nós, aqui mesmo em África, inúmeros povos bárbaros ainda não receberam a pregação do Evangelho”¹¹⁹. Ao responder se essa ignorância não tornaria os homens menos culpados, sua resposta foi:

Os homens lamentam sua sorte, e de certo modo com razão, de terem herdado a ignorância e a dificuldade passadas e legadas à prole do primeiro ser humano. Dou-lhes a seguinte resposta: (...) está em toda a parte aquele que de muitas maneiras chama através da criatura fiel o que dele se afasta, ensina o crente, consola o que espera e exorta o diligente, ajuda o que se empenha, ouve o que suplica, não te é imputada como culpa a ignorância involuntária, mas és culpado ao te descuidar da procura daquilo que ignoras. Não pecas pelo fato de não dominar os membros feridos, mas porque despreza o Médico que os quer curar.¹²⁰

Nessa altura, entende-se mais claramente porque a *ignorância invencível* dos gentios não era sequer uma questão a ser colocada para Agostinho: ela era efeito do orgulho e da negligência humana: “Deus não abandona senão aqueles que merecem sê-lo”¹²¹, concluiu o teólogo pouco a frente, como se suas assertivas teológicas já não estivessem suficientemente claras. Agostinho também considerou os batizados em outra religião como sujeitos à ira de Deus, pois “não será partícipe da divina caridade quem é inimigo da unidade”¹²².

O segundo caso é o das crianças que morreram sem receber o batismo, tema sobre o qual voltaremos sucessivas vezes nesta tese. Diversos teólogos patrísticos já haviam acenado para este problema. Por um lado, as crianças não teriam culpa por morrerem sem serem batizadas. Por outro, ninguém poderia salvar-se sem batismo. Este tema também envolvia a polêmica com Pelágio, pois este defendia que o batismo das pequenas almas não era necessário à salvação, pois as mesmas nasciam puras¹²³. Contra Pelágio, o Bispo de Hipona escreveu:

¹¹⁸Idem, p. 119.

¹¹⁹ “Hay entre nosotros, aquí mismo en África, innumerables pueblos bárbaros, en los que aún no se ha predicado el Evangelio. Cada día podemos comprobarlo por los que son hechos prisioneros de entre ellos (...) sin embargo, no puede afirmarse de ningún modo con verdad que ellos no pertenecen a la promesa de Dios”. Sactus Augustinus, *Epistola CXCIX*, 12, 46 = PL XXXIII, p. 922 *apud* Francis Sullivan, *¿ Hay salvación... , op. cit.*, p. 48.

¹²⁰ Idem, p. 193.

¹²¹Idem, p. 132.

¹²² Sanctus Augustus, *Epist 141, 5., CSEL 44, 238 apud* Francis Sullivan, *¿ Hay salvación... , op. cit.*, p. 43. A consideração anterior se encontra na página 44 do mesmo livro.

¹²³ Adriano Proserpi, *Dar à alma: a história de um infanticídio*, São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 187.

Longe de mim deixar de lado a questão das crianças, de modo a dizer que se trata de algo incerto, ou seja, regeneradas em Cristo e morrendo na idade infantil, passam para a vida eterna, ou se, não regeneradas, são vítimas da segunda morte, pois está escrito e não se pode interpretar de outro modo: (...) sejam crianças ou adultos, aquele que morreu pela remissão dos pecados originais e dos nossos pessoais, sem estar ele manchado com o pecado original e pessoal. (...) Neste caso, resta confessar sem nenhum sinal de contestação que a graça de Deus é concedida não de acordo com os nossos méritos, o qual a Igreja propugna contra a heresia pelagiana, e aceitar esta doutrina com sinceridade, sem sombra de dúvida, no tocante às crianças¹²⁴

Agostinho sabia da gravidade de suas afirmações ao escrever que não iria “fugir do assunto”. Tratava-se de um tema delicado: acima de qualquer hesitação, a tese de que todos os homens que herdaram o pecado-morte de Adão e não “nasceram de novo”, através do batismo, perecerão haveria de ser sustentada, incluindo a danação eterna das criancinhas sem batismo. Não por acaso Agostinho defendeu a necessidade de se batizar a criança assim que ela nasce. Segundo sua teologia implacável, caso ela morra em estado de pecado, ela seria apenas mais um grupo a pertencer à *Massa Damnata*¹²⁵.

O terceiro aspecto trata dos “justos”, isto é, daqueles que cumpriram a Lei antes da vinda de Cristo¹²⁶. Segundo Lois Caperán e Francis Sullivan, esse problema já era muito discutido na Patrística, isto é, entre os Pais da Igreja, e denotava um obstáculo ao princípio do *Extra Ecclesia Nulla Sallus*: com a exigência de que apenas no batismo era possível a salvação, então todos os que vieram antes de Cristo também deveriam ser condenados? Isso incluiria, por exemplo, os grandes filósofos gregos, muitos dos quais admirados pelo próprio Agostinho, como Platão? E, o que era mais grave teologicamente, tal assertiva contemplaria as figuras sagradas do Antigo Testamento, base a partir da qual o cristianismo havia sido formado¹²⁷? As considerações de Agostinho a esse respeito partiram novamente de Paulo: “Quando então os gentios, não tendo Lei, fazem naturalmente o que é prescrito pela Lei, eles, não tendo a Lei, para si mesmos são a Lei; eles mostram a obra da Lei gravada em seu coração.” (Rm 2, 14)¹²⁸. Ao buscar explicar

¹²⁴ Agostinho, *A graça e o pecado original*, in: *A Graça* (I)..., *op. cit.*, p. 242-243. Agostinho também havia afirmado a mesma tese em *Diálogo sobre o livre-arbítrio...*, *op. cit.*, p. 228

¹²⁵ *Massa Damnata* seria a ideia de que a maior parte dos homens estaria excluída da *predestinação divina*, cuja eleição, desde a eternidade, teria escolhido poucos para gozar da boa-venturança ao lado de Deus.

¹²⁶ Agostinho, *Cidade de Deus contra os Pagãos*, Trad. Oscar Paes. Leme. Petrópolis: Vozes, São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990, Livro XXIII, p. 570.

¹²⁷ Francis Sullivan, *¿Hay salvación fuera de la iglesia?...*, *op. cit.*, pp. 23-39; Lois Caperán, *Sslut des infidels...*, *op. cit.*, p. 33-103.

¹²⁸ Apesar disso, outros apóstolos foram referenciados, como Jeremias: “seguirei o seu Deus, e eles serão o meu povo (...) E ninguém ensinará mais ao seu próximo, nem ao seu irmão, dizendo: “conhece o senhor”; porque todos me conhecerão, desde o menor até o maior” (Jr 31, 33-34); Timóteo: “Conhece o senhor? Não será porque, o Evangelho, sendo pregado, não é isto anunciado em todas as partes? Porque o Apóstolo se denomina Doutor dos gentios (1Tm 2, 7)” e novamente Paulo: “Mas como poderiam invocar aquele em que não creram? E como poderiam crer naquele que não ouviram? E como poderiam ouvir sem pregador? (Rm 10, 14)”. Idem, p. 60.

este obscuro excerto, o Bispo de Hipona reafirmou que a salvação poderia ser alcançada seguindo a “Lei Nova”, sendo possível aos “justos”, caso tenham cumprido seus fundamentos, a salvação. De forma geral, pode-se afirmar que existem dois fundamentos para essa ideia. De um lado, o pressuposto de que haveria uma “Igreja” antes mesmo de Cristo, representada pela “Lei Nova”. De outro, conforme foi bem estudado por Jeffrey Trumbower, Jesus descera à mansão dos mortos (*descendit ad infernos*) e pregara aos mortos. Alguns teólogos, a partir dessa passagem, entenderam que Cristo também teria estendido aos “justos” e aos “patriarcas” a possibilidade de redenção¹²⁹. A partir desses fundamentos, Agostinho teria defendido que os “justos”, antes da chegada de Cristo, poderiam ser salvos graças à descida de Cristo aos infernos, contanto que tivessem tido a fé necessária para cumprir a Lei Nova¹³⁰. Tal interpretação ajudou a construir o que ficaria conhecido como “limbo dos patriarcas” ou “Seio de Abraão”, conforme veremos melhor à frente¹³¹.

1.3 GÊNESE DA *IGNORÂNCIA INVENCÍVEL*: SÉCULO XII E TOMÁS DE AQUINO

“essa ignorância é chamada invencível, porque nenhum estudo a pode vencer. Como tal ignorância não é voluntária, porque não está em nosso poder rechaçá-la”
Tomás de Aquino, *Suma Teológica*

Os escritos de Agostinho serviram de base para toda a tradição teológica que o sucedeu, sobretudo até os séculos XII e XIII¹³². Desse período em diante, como se sabe, houve um intenso movimento de renovação teológico-filosófica que envolveu diversas áreas, incluindo a temática da *salvação dos infieis*. Pouco antes da formulação e da estabilização do conceito de *ignorantia invencibilis*, diversos conceitos teológicos relevantes foram formulados. Para nossos fins

¹²⁹Esta passagem foi descrita por Pedro 4, 5-6: “Os quais hão de dar conta ao que está preparado para julgar os vivos e os mortos. Porque por isto foi pregado o evangelho também aos mortos, para que, na verdade, fossem julgados segundo os homens na carne, mas vivessem segundo Deus em espírito”

¹³⁰ Jeffrey Trumbower demonstrou que, embora esta concepção fosse contrária ao anti-pelagiano, Agostinho mostrou-se tocado pela questão a partir de Evódio, e aceitou que Cristo poderia ter pregado para alguns no submundo, mas não aceitou, de nenhuma forma, que a salvação póstuma pudesse ser aceita. Ver *Rescue for the dead: The Posthumous Salvation of Non-Christians in Early Christianity*, New York: Oxford, 2011, pp. 91-125. Para interpretação de Agostinho sobre esta passagem, p. 126-137. Para consultar a visão de Coperán sobre a exegese de Agostinho, ver *Salut des infidèles...*, *op. cit.*, p. 109-110.

¹³¹ Jacques Le Goff, *O nascimento do purgatório*, Lisboa, Presença, 1989, p. 191. Retomaremos a esse tema no capítulo 11.

¹³²Muitos outros teólogos discutiram o tema, aliás, nem sempre de modo coerente com Agostinho, como Próspero de Aquitânia (390-465), Severino Boécio (480-525) e Anselmo de Cantuária (1033-1109) – entre outros. Para um bom panorama entre o período, que vai desde a morte de Agostinho até o século XII, ver Lois Caperán, *Salut des infidèles*, *op. cit.*, pp. 133-168 e John Marenbon, *Pagans and Philosophers*, New Jersey: Princeton Press University, 2015, pp. 57-72.

investigativos, alguns merecem atenção. O primeiro foi o de *Baptismus flaminis* (Batismo de desejo). Segundo a interpretação de Lois Capéran, Hugo de São Victor (1096-1141) não se conformava com a morte de catecúmenos que, por infortúnios triviais, teriam morrido antes de receber o batismo, deixando a vida em estado eterno de danação. Baseando-se em importantes autoridades patrísticas, o teólogo então sugeriu que o batismo não seria obrigatório para os que não receberam pregação suficiente. Obviamente, essa ideia não foi bem aceita inicialmente. Entretanto, a partir da paulatina utilização da categoria por eminentes teólogos, como Guilherme de Paris (1125-1203), Alberto Magno (1193-1280) e, sobretudo, Tomás de Aquino (1225-1274), o conceito tornou-se referência para a teologia católica, sendo institucionalizado em definitivo no Concílio de Trento¹³³.

Outra importante contribuição desse período foi a categoria de Fé Implícita (*fides implicita*). Ao menos enquanto ideia, a maior parte dos estudiosos também a localiza a partir de Hugo de São Victor e, de modo mais claro, nas *Sententiae* de Pedro Lombardo (1100-1160) e em Alexandre de Hales (1175-1245). Tal como o conceito anterior, a *fides implicita* também serviu para defender que aqueles que não puderam conhecer a Cristo, ou os que vieram antes de sua redenção, poderiam salvar-se caso tivessem seguido os mesmos princípios que o salvador defendera¹³⁴. Esse conceito também foi debatido para discutir a salvação dos filósofos gregos, sobretudo pelo filósofo Pedro Abelardo (1079-1143). As teses do célebre amante de Heloísa, contudo, não foram bem recebidas. A refutação de suas ideias ficou tão conhecida que acabou se tornando uma espécie de anedota medieval: “tanto esforço fez em tentar tornar Platão cristão, que terminou ele próprio [Abelardo] por se tornar pagão”¹³⁵.

O conceito desenvolvido nesse período que mais nos interessa, porém, é o da *ignorância invencível*. Tal categoria surgiu no bojo dos embates entre os mesmos teólogos citados anteriormente. Embora sempre mencionado, o conceito em si mesmo recebeu relativamente pouca atenção historiográfica. Houve, porém, uma conspícua exceção: Odon Lottin. Segundo

¹³³ *Concilium Tridentinum*, Seção 6, capítulo 4 e Seção 7, capítulo 4 (1547).

¹³⁴ Lois Capéran, *Salut des infidèles...*, *op. cit.*, p. 173-180. Para uma discussão aprofundada sobre a fé entre os séculos XII e XIII, ver Christophe Grellard, “De la certitude volontaire. Débats nominalistes sur la foi à la fin du moyen âge », *La philosophie à l’œuvre* 9, Paris, Sorbonne, 2014. Para a recepção desse conceito dentro do debate moderno, ver Teófilo Urdanoz Aldaz, “La necesidad de la fe explícita para salvarse, según los teólogos de la Escuela Salmantina”, in: *Ciencia tomista*, v. 59, 1941, p. 398-414.

¹³⁵ “Dum multum sudat quomodo Platonem quom faciat christianum, se probat ethnicum”. Tais palavras foram ditas por São Bernardo de Claraval (1090-1153). Essa defesa de Abelardo se torna muito clara quando levamos em conta que fé, para Abelardo, era a “apreensão cognitiva das verdades invisíveis”, definição que permitia contemplar grande parte dos filósofos gregos na tábua da salvação, incluindo – por exemplo – Hermes Trismegisto e Platão – especial do *Timeu*. Para compreender o esforço de Abelardo na tentativa de salvação dos pagãos, ver John Marenbon, *Pagans and philosophers...*, *op. cit.*, pp. 73-98.

o estudioso francês, este conceito foi desenvolvido a partir de duas linhagens. No sentido prático, a *ignorantia* era estudada como ausência de uma virtude que pudesse impedir o pecado. Na dimensão especulativa, ela passou a ser pensada para além do pecado original. Na interpretação de Lottin, à medida que passou a ser estudada em si mesma, a *ignorância* deixou de ser uma forma de pecado para se tornar uma escusa do mesmo¹³⁶.

Mais recentemente, Christophe Grellard conseguiu adentrar com maior profundidade na constituição do conceito de *ignorância invencível*. Segundo sua interpretação, o conceito já existia de forma pulverizada, mas sua definição mais clara teria sido da autoria de Pedro Abelardo¹³⁷. Em meio aos debates acerca da real culpabilidade dos infiéis em relação a Deus, Abelardo utilizou abertamente o conceito de ignorância como *escusa* do pecado. Como bem demonstrou Grellard, sua defesa não foi fortuita: Abelardo havia definido pecado como um ato interior proveniente da vontade. Dessa forma, qualquer erro advindo do intelecto não poderia ser considerado pecado. A partir desse pressuposto, ele utiliza pela primeira vez o conceito de *ignorantia invencibilis*, referindo-se aos homens que cresceram no meio de bestas selvagens e que, portanto, não poderiam ser culpabilizados pela própria ignorância¹³⁸.

Tal categoria não foi bem recebida e, rapidamente, Abelardo sofreu a acusação de heresia por parte do Concílio de Sens, no ano de 1140. Para responder às acusações, Abelardo restringiu seu uso. Não obstante, a categoria perseverou ao longo do século XII, tendo sido incluída nas *Sententiae* de Pedro Lombardo e bem aceita por grandes figuras da teologia escolástica que então se formava, como Boaventura (1217-1274) e Alberto Magno (1193-1280)¹³⁹. Contudo, Grellard e todos os outros estudiosos reconhecem que a figura mais importante para a difusão desse conceito foi aquela ligada ao maior nome da escolástica: Tomás de Aquino (1225-1274), cujas obras serviram de base para todos os autores com os quais trabalharemos a partir de agora. Para fins desta pesquisa, buscaremos – em primeiro lugar -

¹³⁶ Odon Lottin, “La nature de péché d’ignorance: enquête chez les théologiens du XII^{me} et du XIII^{me} siècles”, in : *Revue thomiste* vol. 15 (1932) p. 723-738, p. 728. Ver também « Le cas de l’ignorance invincible des vérités de la foi », in, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, Vol. 8 (Juillet 1936), pp. 299-303.

¹³⁷ Christophe Grellard, « Histoire des philosophies et des théologies de l’occident médiéval », *Annuaire de l’École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, 124/2017, pp. 241-256, p. 246 e « Que m’est-il permis d’ignorer? La foi, l’ignorance et les limites acceptables de l’orthodoxie », in: C. Grellard; P. Hoffmann ; L. Lavaud (ed.), *Genèses antiques et médiévales de la foi*, Paris, 2020, pp. 429-459, principalmente, pp. 431-436.

¹³⁸ Pedro Abelardo, *Ethica*, I, 45, p. 44 : « Non credere uero Christum, quod infidelitatis est, quomodo paruulis uel his, quibus non est annunciatum, culpe debeat ascribi, non uideo, uel quicquid per ignoranciam inuincibilem fit, cui scilicet prouidere non ualuimus, ueluti si quis forte hominem, quem non uidet, in silua sagitta interficiat, dum feris uel auibus sagittandis intendit » *apud* Grellard, « Que m’est-il permis d’ignorer? ... », *op. cit.*, p. 434. Importante dizer que ele distinguirá a ignorância de maneira clara da negligência, conceito que ele considera como pecado mortal.

¹³⁹ Lottin, “La nature du péché...”, *op. cit.*... p. 729-730.

compreender sua definição de ignorância (1.3.1). Em segundo, a relação entre a *ignorância* e o *pecado* (1.3.2). Em terceiro, os limites entre o desconhecimento de Deus e da Lei entre os gentios (1.3.3).

1.3.1. A *virtude*, o *pecado* e a *ignorantia* em Tomás de Aquino

Para começar a entender o conceito de *ignorantia* para Aquino devemos, em primeiro lugar, compreender o que ele entendia como *virtude*. Baseando-se em Aristóteles, Aquino divide as virtudes em duas: intelectuais e morais: “para agir bem é necessário que não só a razão esteja bem-disposta pelo hábito à virtude intelectual, mas a potência apetitiva também o esteja pelo hábito da virtude moral¹⁴⁰. Ora, se os apetites e o intelecto eram parte da virtude moral, onde estaria o lugar da *ignorância*? Para responder, Tomás de Aquino lidaria novamente com a referida passagem de Sócrates a partir da qual, ele reconheceu, “precederam todas as outras”¹⁴¹:

O princípio primeiro de todas as obras humanas é a razão e qualquer outro princípio delas obedece (...) Por isso, o Filósofo [Aristóteles] diz que “a alma governa o corpo com o poder despótico”, isto é, como um senhor faz com o escravo, que não tem direito de contradizê-lo. Assim, houve quem afirmasse que todos os princípios ativos existentes no homem se comportam dessa forma com a razão. Mas se fosse assim, bastaria, para agirmos bem, que a razão fosse perfeita e, como a virtude é um hábito que nos aperfeiçoa para agirmos corretamente, ela estaria apenas na razão e, portanto, toda a virtude seria intelectual. Pensava assim Sócrates, para quem “todas as virtudes são formas de prudência”, como diz o livro da *Ética*. Por isso afirmava que todo o homem dotado de conhecimento não podia pecar e os que pecam o fazem por *ignorância*. Isso procede de um pressuposto falso, porque a parte apetitiva obedece à razão não ao menor aceno, mas com certa resistência. Razão porque o filósofo diz que “a razão rege a potência apetitiva com poder político”, tal qual se governam as pessoas livres, que têm certos direitos de oposição¹⁴².

Essa passagem reconstrói um dos mais importantes fios condutores deste capítulo, como quem volta ao novelo para fiar uma parte nova de um mesmo tecido. A crítica de Tomás de Aquino a Sócrates foi muito similar à de Aristóteles, senão idêntica. Haveria, na dimensão apetitiva, o poder de resistência (*potere resistentiae*). Tal resistência se explica porque, na

¹⁴⁰ Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, II, Tradução e coordenação geral: Josaphat Pinto de Oliveria, Edição bilíngue, Tomo I-X, São Paulo, Loyola, 2001-2006, Q. 58, a. 2, pp. 128-132.

¹⁴¹ Idem, p. 135. Nota-se, na passagem a seguir, que Aquino reproduz a passagem socrática do Protágoras a partir de Aristóteles e não do original.

¹⁴² Idem, p. 131.

prática do hábito, há certo grau de oposição ou contrariedade por parte do apetite frente à razão. Logo, a razão (*ratio*) não pode ser a única responsável pela virtude (*virtus*).

Se a razão e os apetites determinam a virtude, o que causaria, então, o pecado? Segundo Tomás de Aquino, o pecado não define por si mesmo, uma vez que todas as ações visariam algum bem¹⁴³. O pecado, pois, seria uma espécie complexa de privação que sempre deve ser examinada à luz das circunstâncias¹⁴⁴. A causa dos pecados pode ocorrer quando se incorre em erro ou ignorância diante de um conhecimento “que a razão pode ou deve saber”; ou quando somos dominados pelas potências inferiores¹⁴⁵. Nota-se que Aquino alude à *Akrasia* - na versão grega - e à *difficultas* - na versão latina¹⁴⁶. Até aqui trata-se tão somente da ignorância culpável e Aquino não foi além de seus antecessores. Foi respondendo à pergunta “a ignorância é a causa do pecado?”, que ele desenvolveu outra acepção:

A causa accidental é a que rege afastando o impedimento, ou como sendo o próprio afastamento do impedimento. É desta maneira que a ignorância pode ser causa do pecado. Ela é uma privação da ciência que aperfeiçoa a razão, e a razão enquanto dirige os atos humanos é um impedimento ao ato do pecado.¹⁴⁷

Para desenvolver tal categoria, ele mencionou o exemplo de alguém que fala incorretamente porque ignora a gramática. Neste caso, o mal não seria a ignorância, e sim o falar incorretamente. Logo, a *ignorância* da ciência não seria o mal, mas um impedimento de “agir bem”¹⁴⁸. “Daí se segue que não é qualquer ignorância do pecador que é causa do pecado. É somente aquela que suprime nele a ciência que impede o ato do pecado”. Foi justamente na tentativa de separar a ignorância culpável da inculpável frente à *negligência* que Aquino apresentou o conceito de *ignorantia invicibilis*¹⁴⁹:

¹⁴³“O pecado na ação vem do fato de que se afasta da retidão da razão, do mesmo modo a falsidade especulativa vem do fato de que se afasta a verdade da coisa”. Tomás de Aquino, *Suma*, I, II, *op. cit.*, Q. 73, a. 2, p. 318.

¹⁴⁴ Tal privação ocorreria em dois níveis: como uma escuridão contrária à luz ou “mais como um caminho para a corrupção do que um estado de corrupção completa. Idem, p. 327.

¹⁴⁵ Idem, Q. 74, a. 5., p. 350.

¹⁴⁶ Apesar de algumas semelhanças, há diferença notável entre Agostinho e Aquino nesse ponto. Aquino explica que as penalidades do pecado seriam quatro: a ferida da ignorância (*vulnus ignorantiae*), a malícia, a fraqueza e a concupiscência. Desta forma, ele não apenas acrescentou a malícia e a concupiscência como penalidades, como também diminui a importância da “dificuldade” que, para Agostinho - como vimos - seria o principal motivo pelo qual o homem demandaria a graça. Idem, Q. 85, a.3, p. 463-464.

¹⁴⁷Idem, Q. 76, a. 1, p. 371.

¹⁴⁸ Importante acrescentar que é aqui que Aquino difere ignorância “da *nesciência* (*nescientia*), que significa a simples negação da ciência. Por isso, pode-se dizer daquele que falta a ciência de alguma coisa, que não a conhece”. Neste novo repertório conceitual, a *ignorância* é mais grave que a *nesciência*, pois se refere à “falta da ciência daquelas coisas que naturalmente se deveria saber” Idem, p. 373.

¹⁴⁹ Segundo Lottin, a primeira vez que o tema foi discutido em Aquino foi no *Comm. In II Sent.*, d. 22, q. 2, a. 2. Ali, de fato, Aquino considera que a ignorância invencível escusa ignorância do fato (*ignorantia facti*): “Si sit

não se pode imputar a alguém como negligência o não saber o que não se pode saber. Por isso, essa ignorância é chamada invencível, porque nenhum estudo a pode vencer. Como tal ignorância não é voluntária, porque não está em nosso poder rechaçá-la, por isso ela não é um pecado. Por aí se vê que a ignorância invencível nunca é pecado. Mas a ignorância vencível é, se ela se refere ao que deve saber.¹⁵⁰

Esta passagem, considerada em si mesma, parece pouco importante comparada à vastidão de temas tratados na *Suma*. Contudo, ao levarmos em conta a importância que ela ganhou com o contato com povos não europeus a partir do século XV, veremos que ela se tornou um dos tópicos mais relevantes para classificá-los, entendê-los e julgá-los se poderiam ser salvos ou não nos séculos posteriores. Aquino explica que a ignorância seria dividida entre – justamente – a *vencível* e *invencível*, porque de nenhuma maneira poderíamos vencer esta última. Ora, se o que estava em jogo era a nossa vitória ou derrota diante dela, trata-se então de uma batalha: se alguns homens não pudessem conhecer aquilo que se deveria, a ignorância seria invencível. Inversamente, ela seria vencível se os homens pudessem superá-la com sua diligência e razão. Além da *invencível*, havia a ignorância por: *concomitância*, quando se faz algo de forma ignorante sem que isso seja contra a sua vontade; a por *consequência*, quando o agente deseja ficar na ignorância para se livrar de futuras acusações; e por *antecedência*, quando alguém, por descuido, não conhece a lei que dever-se-ia saber. A única ignorância que pode conceder perdão, como parece evidente, é a *invencível*, pois nesse caso alguém desconhece algo que não se era obrigado a saber. Para fins dessa tese, destacaremos dois tipos de ignorância: da Lei (*ignorantia iuris*) e de Deus (*ignorantia Dei*).

Para Aquino, Deus era a origem e simultaneamente o fim do homem. Dessa perspectiva, seríamos superiores aos animais não apenas porque participamos da criação divina, mas porque tendemos a Ele: “Deus chama o homem a um fim que supera as suas possibilidades nativas”. Seriam dois os caminhos para se chegar a Ele: o da Lei e o da Graça. O autor chama a Lei de “regra pedagógica para alcançar o seu fim”¹⁵¹. Para atingir tal finalidade, precisaríamos conhecer e cumprir três tipos de Lei. A primeira seria a eterna, entendida como “verdade imutável” em relação à qual “toda a criatura racional conhece-a segundo uma irradiação dela,

ignorantia cui nullo modo admisceatur ratio culpae ex eo quod ignorantia est, sic excusat in totó, sicut ignorantia *inveincibilis et ignorantia particulares*” *apud* Lottin, “La nature du peché d’ignorance” *apud* Lottin, “La nature du peché d’ignorance...”, *op. cit.*, p. 720.

¹⁵⁰ *Idem*, p. 374.

¹⁵¹ “A lei essencialmente se acha no que regula e no que mede, porém, participando no que é medido e regulado, assim que toda inclinação ou regulação que se acha naquelas coisas que estão sujeitas à lei” Q. 89, p. 539.

maior ou menor”¹⁵². A segunda seria a Lei Natural, pela qual discernimos o bem e o mal, precisada como “participação da lei eterna na criatura racional”¹⁵³. Esta Lei, por sua vez, possuiria certos “preceitos comuníssimos, que são conhecidos por todos”. Aquino deixou claro que esta Lei “de nenhum modo, pode ser destruída pelo homem”. Seu descumprimento sairia da condição para a qual fomos planejados, ofendendo diretamente a Deus por nossa culpa, o que poderia implicar a condenação eterna¹⁵⁴.

A terceira Lei seria a humana, fundada sob costumes e fins particulares. O cumprimento dessa Lei, por sua vez, dependeria de promulgação e divulgação, sendo desculpável, a depender das circunstâncias, o seu descumprimento. Como demonstramos em Agostinho, porém, o maior problema do homem não seria conhecer a Lei e sim cumpri-la, sendo necessário para isso a Graça. Para responder a esse problema, Aquino foi direto ao ponto: “o homem não poderia merecer a vida eterna sem a graça porque um ser não pode ultrapassar as qualidades que foram designadas para a sua natureza. E a eternidade não é uma delas”¹⁵⁵. Em outras palavras, segundo ele, sem a graça não poderíamos ir além das leis temporais e naturais, sendo necessário o auxílio divino para conhecermos e cumprirmos as Leis eternas. Mesmo reconhecendo que o homem não cumpriria as leis eternas por si mesmo, o homem poderia fazer algum bem?

o pecado não corrompeu totalmente a natureza humana ao ponto de privá-la de todo o bem que lhe é natural. Assim, mesmo neste estado de corrupção o homem pode ainda fazer, por sua potência natural, algum bem particular (...) Mas, ele não é capaz de realizar em sua totalidade o bem que lhe é conatural, sem alguma falha. Ele parece um enfermo que pode ainda executar sozinho alguns movimentos, mas não pode mover-se perfeitamente como alguém em boa saúde, enquanto não tiver a cura com alguma medicina¹⁵⁶

Se o homem poderia fazer o bem particular sem Deus, então ele também estaria em condições de garantir a própria salvação? Ora, se Aquino concordasse com tal conclusão, suas

¹⁵² Q. 93, a. 2. P. 549

¹⁵³ Idem, p. 531. Importante dizer que Aquino também escreve sobre a Lei antiga. Segundo o teólogo, quando esta reproduz os preceitos da Lei natural, ela torna-se indispensável. “A Lei Antiga manifestava os preceitos da Lei da natureza, e acrescentava alguns preceitos próprios. Quanto, pois, àquelas coisas que a antiga Lei continha da Lei da natureza, estavam todos obrigados à observância da lei antiga, não porque eram da lei antiga, mas porque eram da lei da natureza. Mas quanto àquelas coisas que a lei antiga acrescentava, não estavam obrigados”. Aquino, Q. 98, a. 5, p. 628.

¹⁵⁴ Não obstante, haveria também os preceitos segundos, passíveis de serem destruídos pelos maus hábitos, pela depravação dos costumes e os vícios contra a natureza” Aquino, Q. 97, a. 5, p. 616- 619

¹⁵⁵ Idem, Q. 109, a. 5, p. 852.

¹⁵⁶ Idem, p. 848.

concepções cairiam na heresia pelagiana. Evidentemente, e por consequência, o teólogo negou tal possibilidade. Contudo, tratava-se de um problema fundamental: Aquino escrevia não apenas sobre a possibilidade em relação ao que o homem poderia fazer por si mesmo, mas também sobre os infiéis. Ao afirmar que o homem sem a graça (desgraçado, literalmente) poderia fazer um bem particular, portanto, Aquino abriu alguma possibilidade para que os não batizados em geral fossem salvos. O “ser enfermo”, referido nesse trecho, pinta o homem sem Deus pela mesma metáfora de Agostinho, mas Aquino atribui um sentido diferente a ela. Vejamos qual será tal sentido, novamente dentro dos três grupos de infiéis considerados anteriormente: os ignorantes, os justos e as crianças.

1.3.2 A salvação dos não batizados: Ignorantes, os “justos” e as crianças

Ao tratar da questão dos *ignorantes*, Aquino parece colocar dois problemas: a possibilidade de conhecer naturalmente a Deus e a possibilidade de eles salvarem-se por si mesmos. Para abordar o primeiro problema, adentramos num dos tópicos mais famosos da *Suma Teológica* tomista: a possibilidade de se conhecer Deus racionalmente a partir dos “seus efeitos”, isto é, apreendê-lo como a causa primeira de todas as coisas¹⁵⁷. Por um lado, esse argumento implicava que aqueles que jamais travaram contato com o Evangelho poderiam conhecer a Deus sem a Graça. Por outro, entretanto, mostrava que aqueles que ignoram a existência de um Deus único seriam culpados, pois estaria em seu poder conhecê-Lo ao menos racionalmente, de sorte que eles não têm desculpa. Aqui adentramos no segundo problema. Apesar de Aquino declarar que o conhecimento de Deus apenas pela Razão seria possível, também era necessária a pregação do Evangelho pelo mundo todo. Aqui, Aquino se perguntou qual teria sido o real alcance desta pregação:

a pregação do Evangelho de Cristo pode ser entendida duplamente. De um modo quanto ao conhecimento de Cristo; e assim foi pregado o Evangelho em todo o orbe, mesmo no tempo dos Apóstolos, como diz Cristóstomo. E segundo isso, o que se acrescenta: “e agora será consumado”, (...) como diz Agostinho, ainda não foi pregado o Evangelho em todo o orbe, mas, feito isso, virá a consumação do mundo¹⁵⁸

¹⁵⁷ De maneira mais ampla, essa distinção foi feita em *Suma*, I, q. 12, a. 1, sobretudo através da sentença: “Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum”. Para aprofundar esse problema, principalmente pela interpretação que Cayetano fará desta passagem no século XVI, ver Ceferino Muñoz, “Cayetano y la controversia entre natural y sobrenatural: una revisión textual de la cuestión”, CAURIENSA, Vol. XI, 2016, pp. 627-650.

¹⁵⁸ Idem, Q. 108, a. 4, p. 806.

Como parece evidente, nesse ponto Aquino se aproximou de Agostinho: o Evangelho ainda não havia sido pregado de forma efetiva em todo o mundo¹⁵⁹. Tal conclusão leva-nos novamente à pergunta capital desta tese: se a palavra de Cristo não foi pregada para todos, então qual seria a condição daqueles que nunca a ouviram? Vimos que, para Agostinho, os homens que não receberam a palavra foram abandonados por Deus por sua própria culpa¹⁶⁰. Aquino não negou tal conclusão, pois do contrário sua doutrina poderia cair na heresia pelagiana¹⁶¹. Contudo, diferenciou dois tipos de infidelidade: o primeiro era dos infiéis positivos, isto é, aqueles que negam a fé, como os judeus ou maometanos¹⁶². O segundo era dos infiéis negativos, ou seja, os gentios que nunca ouviram a palavra:

Se, porém, se entende infidelidade no sentido de *negação pura*, como no caso daqueles que *já jamais ouviram falar das verdades da fé, não tem razão de pecado, mas de pena*, porque tal *ignorância* das coisas divinas é consequência do pecado do primeiro pai. *Os que assim são infiéis condenam-se, certamente, por causa de outros pecados*, que não podem ser perdoados sem a fé; *não, porém, pelo de infidelidade*¹⁶³ (Grifos nossos)

Esta passagem é muito importante para esta tese, pois ela foi usada inúmeras vezes por teólogos posteriores. Admitindo que a ignorância advinha do *pecado original*, Aquino se aproximou de Agostinho. Mas se distanciou consideravelmente dele ao afirmar que a *ignorância* não seria razão suficiente para o *pecado*, mas para a *pena*. Esta posição era coerente com sua teologia porque ele pressupunha, como explicamos acima, que se pode fazer algum

¹⁵⁹ J. de Guilbert, no início do século passado, chegou a dizer que Aquino poderia ter se dado conta que haviam povos inteiros que não haviam recebido notícias do evangelho. “Quelle a été la pensée définitive de S. Thomas sur le salut des infidèles ?”, Bull. Lit. Eccl. 1913, pp. 337-355. Jean-Pierre Torrell buscou lançar algumas hipóteses sobre o conhecimento de Aquino acerca dos não cristãos, concluindo que seu horizonte geográfico era comum ao seu tempo. Ver “Saint Thomas et les non-chrétiens”, Revue Thomiste, n. 106 (2006), pp. 17-49.

¹⁶⁰ Assim, Aquino sintetiza a questão: “A reprovação, pelo contrário, não é causa do que acontece do presente, a saber, da culpa, ela é culpa do abandono por parte de Deus. (...) A culpa provém do livre-arbítrio daquele que é reprovado e se separa da graça”, Tomás de Aquino, *Suma*, I, I, Q. 23, a. 5, p. 454.

¹⁶¹ Aquino refere-se a este tema em *De Veritate*. Segundo ele, para além das heresias pelagianas e maniqueístas, “A fé católica se aproxima de uma via média, de maneira que salva a liberdade de arbítrio e não exclui a necessidade da graça”. *De Veritate...*, p. 180. Em outra passagem, desta vez na *Suma*, o Doctor Angelicus apresenta o argumento de modo mais completo: “Não há, no entanto, distinção entre o que procede do livre-arbítrio e o que precedeu da predestinação, como não se distingue o que procede da causa primeira e da causa segunda”, ou seja, não conseguimos distinguir aquilo que é fruto da predestinação e do livre-arbítrio no que respeita a salvação. Tomás de Aquino, *Suma*, I, I, Q. 23, a. 5, p. 459.

¹⁶² Escreveu Aquino que o rito de alguns infiéis poderia ser tolerado para que eles pudessem, por vontade própria, se aproximar dos cristãos. Pior do que todos os outros tipos de infidelidade seria a do herege, pois este prometeu ser cristão e honrou a palavra. Tomás de Aquino, *Suma*, II, II, Q. 10, a. 1.

¹⁶³ Idem, p. 153.

bem sem Deus¹⁶⁴. Assim, vê-se que a *ignorância invencível* da palavra e do evangelho, para Aquino, poderiam escusar o pecado, mas não faria escapar os homens da condenação pelos outros pecados, em relação aos quais não estão isentos.

Apesar de reconhecer que o homem poderia fazer algum bem fora da graça, ele deixou claro que seria necessário crer explicitamente em Cristo para ser salvo. Mesmo desenvolvendo o conceito de *ignorância invencível*, e admitindo que alguns povos não ouviram a palavra de Cristo, ele declarou que Deus tem vontade de salvar os homens e, portanto, não faltaria com sua providência para atender a todos. Assim, “se alguém foi criado na selva entre animais selvagens, sempre que se guiara por sua razão natural em buscar o bem e evitar o mal, devemos sustentar que Deus ou revelaria por uma inspiração interior o que se deve crer ou enviaria um predador”¹⁶⁵. No caso dos povos que não receberam nem uma coisa nem outra, ele reconhece a *ignorância invencível*, mas defende, como dito, que se não foram condenados por infidelidade, o seriam por outras razões.

O posicionamento de Tomás de Aquino frente aos *ignorantes* foi bastante distinto daquele que se refere ao outro grupo de “não batizados”: os “justos” que vieram antes da redenção. Tal como Agostinho, Aquino concordava que eles poderiam ser salvos. Contudo, suas razões eram distintas. Segundo ele, embora não fossem batizados, os patriarcas possuíam fé de que um dia Cristo chegaria, sendo esta suficiente para a salvação¹⁶⁶. Este posicionamento estava ancorado no conceito de Fé implícita - comum em seu tempo, conforme explicamos acima¹⁶⁷. Sua abrangência contemplava os “patriarcas”. Além disso, no tempo de Aquino, a crença no Limbo e, sobretudo, do Seio de Abraão, já estava se consolidando. Isso permitiu que, embora os patriarcas se situassem em um “lugar” específico do Inferno, no qual eram privados da eterna beatitude, mas não sofriam com a danação eterna¹⁶⁸.

¹⁶⁴ “podem de algum modo, praticar boas obras para as quais basta o bem da natureza” Idem, II, II, Q, 10, a. 4, p. 158.

¹⁶⁵ Nesse caso, ele cita o exemplo da conversão de Cornélio a partir de Pedro, exemplo que tornar-se-á um lugar comum de discussão no século XVI e XVII, como veremos. Aquino, *De veritate*, q. 14, a. 11, ad 1, p. 246 *apud* Sullivan, ? *Hay salvación fuera de la Iglesia?...*, *op. cit.*, p. 67.

¹⁶⁶ Segundo Sullivan, Aquino interpretou que aqueles que ao menos buscaram Deus tinham a fé implícita em Cristo. *Suma*, II-II, q. 1, a. 7. Sullivan, *Hay salvación fuera de la Iglesia?*, *op. cit.*, p. 63. Entre outros momentos, Aquino refere-se a esse problema em *Suma*, III, q. 68, a. 1.

¹⁶⁷ Tomás de Aquino, *Suma*, I, I, Q. 106, a. 2, p. 799. Cabe acrescentar que esse aspecto se relaciona com a própria definição de fé, cujo cumprimento associa-se tanto ao *intelecto* quanto à *vontade* (*assertividade*), sendo essa última necessariamente associada à graça. Idem, *Suma*, II, Q. 6, a. 1.

¹⁶⁸ Le Goff, *Nascimento do purgatório*, *op. cit.*, p. 408.

O posicionamento de Tomás de Aquino sobre a questão das crianças é mais difícil e complexo de ser definido. O autor comentou brevemente, ao tratar do tema do pecado venial¹⁶⁹, que as crianças sem batismo não poderiam alcançar a salvação, tanto pela ausência de batismo quanto pela ausência de fé. Por outro lado, sem que possam exercer o livre-arbítrio, as crianças também não poderiam pecar, o que fez com que Aquino excluísse a possibilidade de elas descansarem no Limbo, como muitos teólogos defenderiam posteriormente¹⁷⁰. Seu posicionamento também buscou discutir em que momento exato a criança protagonizou o seu “primeiro uso da razão” para definir o momento em que nasce sua responsabilidade diante da salvação. Entretanto, Aquino não deixou claro se elas poderiam ser ou não salvas. Sua resposta ambígua contrasta com o posicionamento claro de Agostinho, o que não deixa de ser significativo para as discussões teológicas posteriores – como veremos.

CONCLUSÃO

Como dito acima, este capítulo não pretendeu fazer uma história da ignorância, mas apresentou, em linhas gerais, a gênese, as filiações filosófico-teológicas e as linhas mestras do conceito de *ignorância invencível*. Como expusemos, não havia o conceito de *ignorância invencível* na Grécia. No entanto, vimos que o diálogo *Protágoras* assumiu grande importância no desenvolvimento da categoria. Ali, Sócrates defendeu que não haveria *Akrasia*, mas *ignorância (amathía)*, isto é, um “erro de cálculo” (*katalogismos*) e a “sabedoria” (*phrónesis*) diante da possibilidade de fazer o bem. O ponto de partida da *Ética* de Aristóteles para este problema ancorou-se precisamente nesta passagem. Sinteticamente, podemos afirmar que Aristóteles concordava com a posição de Sócrates sobre a importância do conhecimento para a virtude e da *ignorância* para o vício. Contudo, ele não negou a existência da *Akrasia*. Para Aristóteles, a ação *involuntária (akóusios)* tem duas causas: quando o homem é tomado pelas paixões ou quando age por / na ignorância. A ação involuntária, motivada pela ignorância, pode advir da negligência ou do hábito, devendo ser punida ou considerada digna de pena a partir das circunstâncias. Na batalha para alcançar a virtude, portanto, o homem pode ser vencido ora

¹⁶⁹ O *pecado venial* é entendido como aquele que desobedece certa regra moral, mas o faz sem consentimento ou conhecimento prévio, o que o torna menos grave que o mortal. O termo “venial” advém de *venialis* que significa literalmente “perdoável”. Como veremos nos capítulos sucessivos, o pecado venial passaria a estar cada vez mais associado ao problema da ignorância.

¹⁷⁰ Importante dizer que Tomás de Aquino considerava que o Limbo era o lugar reservado àqueles que pecavam venialmente. Ver *Suma*, I-II, q. 80, a. 6, p. 516. Lois Coperán também discute essa refutação, *Salut des infidèles*, *op. cit.*, p. 190.

pelas paixões, ora pela ignorância, expressão muito significativa para o complexo vocabulário cuja base ali se consolidava. Como vimos, a fórmula de que o erro advém da *dificuldade* e/ou da *ignorância* foi um lugar comum em toda a tradição que debateu o tema. O que mudou foi o peso que a *amathía*, *agnosia* ou *agnoia* vieram possuindo com relação ao erro, no caso grego, ou que a *ignorantia* iria ter para o *peccatus*, no caso latino.

Buscamos expor o conceito de *ignorantia* para Agostinho em duas partes. Primeiro, expusemos que o teólogo entendeu a ignorância e a fraqueza como as duas penalidades advindas do pecado original. Em sua fase pós-pelagiana, buscamos demonstrar como ele define a impossibilidade do homem, em estado de *ignorância* e *dificuldade*, de cumprir a Lei e atingir a salvação, sendo necessário o auxílio da Graça para tal. Em segundo lugar, buscamos compreender sua concepção de salvação a partir de três tipos de “infiéis”: os ignorantes, as “crianças” e os justos. Com a exceção dos últimos, parece claro que nenhum outro grupo poderia ser justificado através de sua condição de ignorância. Apesar de valer-se do vocábulo *ignorância inculpável*, não a admite como desculpa para o conhecimento da Lei ou de Deus. Primeiro, porque Deus possuiria uma natureza invisível, inteligível através da razão, sendo os homens indesculpáveis por não a alcançarem. Para Agostinho, a soberba humana, e não a ignorância, teria feito com que os homens cultuassem a si mesmos ou a seres corruptos e menores, devendo ser, por isso, punidos. Em segundo lugar, a providência e a predestinação divina jamais deixariam qualquer humano desamparado, nem mesmo as crianças não batizadas. Desse modo, para as crianças recém-nascidas, bastaria o pecado original para sofrerem a condenação eterna.

Assim, o conceito de *ignorância invencível* não apenas não encontrava espaço no pensamento agostiniano, como ele sequer poderia ter existido pela falta de respaldo teológico. Sua luta contra os pelagianos não atacava apenas a possibilidade do homem salvar-se sem a graça, mas carregava consigo, também, a possibilidade de o homem que desconhecia a Deus se salvar sem o Batismo. Na verdade, como veremos, aqueles que seguiram de perto a teologia agostiniana converteram-se nos maiores inimigos da utilização da categoria de *ignorância invencível*, ao passo que, aqueles que defendiam seu uso, frequentemente foram acusados de pelagianos. Em comparação com os autores gregos apontados, parece evidente a diminuição da importância e da força do conceito de ignorância em Agostinho. O conceito de *ignorantia* perde espaço para a *difficultas*, sem dúvida o pior castigo do homem, representação mais clara de sua miséria e de sua impossibilidade de cumprir a lei. Seja como for, tal como Sócrates, Agostinho também entende o alcance do bem como uma batalha: “o tumulto do coração leva-me para lá,

onde ninguém impedisse o violento combate que comigo mesmo travava (...) da alma vacilante, lutando, na parte que se levanta, com a outra parte que tomba”¹⁷¹. Quando perdemos, para Sócrates, somos vencidos pela *ignorância* e, para o Agostinho, derrotados pelas *paixões* ou, como explícito na citação, tombados pelo “tumulto do coração” da “alma vacilante”.

O século XII conheceu um cenário deveras distinto do século IV agostiniano: foi o momento em que, pela primeira vez, se considerou que a *ignorância* poderia ser *invencível*. Diversos teólogos - com destaque para Abelardo - contribuíram de forma ativa para o desenvolvimento do conceito de *ignorantia invincibilis*, bem como de outros conceitos que iam de encontro às concepções teológicas agostinianas. No caso de Tomás de Aquino, o conceito não apenas foi claramente definido, como foi inserido dentro de seu sistema teológico. Assim como Aristóteles, Aquino extrai suas definições a partir da posição socrática acerca da *ignorância* e da *akrasia*. Ao classificar a *ignorância* como a causa de um pecado, associando-a à negligência e à omissão, criou, entre outras, a categoria de *ignorância invencível*. Esta categoria, por sua vez, foi pensada em relação a Deus, a Lei e à Graça. Depois de apresentar os limites do homem frente ao bem, concluiu, com base em sua concepção de virtude e Lei, que o homem pode fazer algum bem mesmo sem conhecer Deus. Embora Aquino não tenha deixado clara a situação das crianças que morrem sem batismo e dos justos, podemos dizer que ele abriu algum espaço para a salvação dos “não batizados”, brechas estas que viriam a ser muito utilizadas entre os séculos XV e XVI. Este será, precisamente, o tema do próximo capítulo.

¹⁷¹ Santo Agostinho, *Confissões*, Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrosio de Pina, São Paulo, Nova Cultural, 1996, p. 401.

2 IGNORANTIA E INNOCENTIA: VITÓRIA E DISCÍPULOS (1535-1549)

“una cosa son los derechos de guerra contra los hombres verdaderamente culpables e injustos
y otra em relación con inocentes y ignorantes”
Francisco de Vitória, *Relectio de Indis*

Entre os séculos XIII e XIV não havia uma resposta clara para o problema da salvação dos gentios que ainda não haviam ouvido a palavra cristã. De um lado, Agostinho defendera a tese de que a grande maioria seria condenada (*massa damnata*). De outro, Tomás de Aquino argumentou que a infidelidade poderia ser desculpada em função da *ignorância invencível* e da *fé implícita*, mas que a condenação dos gentios seria certa por causa de outros pecados.

Depois de Aquino, o princípio da *Extra Nulla Ecclesiam Salus* (impossibilidade da salvação fora da Igreja) tornou-se ainda mais rígido. Como postulou James Muldoon, entre os séculos XIV e XV nenhum pagão, judeu ou muçulmano poderia alcançar a salvação, sendo indiferente se haviam ou não ouvido a palavra cristã¹⁷². Assim, na ocasião da descoberta da América, não havia nenhuma autoridade da Escritura, nenhum Concílio ou Decreto, nenhum teólogo (a não ser aqueles que foram condenados) e nem mesmo alguma obra literária que defendesse a possibilidade de salvação dos infiéis¹⁷³.

As Grandes navegações, porém, colocaram o problema do *Extra Ecclesiam Nulla Sallus* em xeque. Na verdade, após a expansão europeia – em suas diferentes modalidades de controle, direto e ou indireto - para a América, a África subsaariana e o Extremo Oriente, finalmente a situação se inverteu: aventou-se a possibilidade da maior parte das nações jamais terem ouvido a palavra cristã. Diante da gravidade dessa inversão, o conceito de *ignorância invencível*, antes secundário, mal definido e pouco importante, passou a assumir um protagonismo maior a partir do século XV. Num primeiro momento, seria impossível não concordar que todos eram ignorantes em relação a Deus. O que se tornou o ponto fulcral de discórdia foi se a *ignorância* desses povos seria capaz de escusar ou não.

¹⁷² O autor destacou, em especial, o decreto *Unam Sanctam* (1302) e dos Jacobitas (1442), frutos da tentativa de unificar a Igreja Ocidental e Oriental. James Muldoon, *Popes, Lawyers, and Infidels: The Church and the Non-Christian World, 1250-1550*, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press, 1979, em especial cap. 1, 5 e 6, respectivamente, as páginas 3 a 29 e 105 a 153.

¹⁷³ Referimo-nos à obra de Dante Alighieri, a qual, na interpretação de Le Goff, teria representado um “triunfo literário” na construção da “geografia do além” da Alta Idade Média. Ver Jacques Le Goff, *O nascimento do purgatório...*, *op. cit.*, p. 13. Para examinar a concepção de Dante acerca da salvação dos infiéis, ver John Marenbon, *Pagans and Philosophers: the problem of paganism from Augustine to Leibniz*, Princeton: Princeton University Press, 2015, p. 188-214.

Eis o objetivo do presente capítulo: destacar a importância desta categoria entre os principais missionários e teólogos da primeira metade do século XVI. Para tanto, primeiramente lançaremos luz sobre as atribuições deste conceito aos ameríndios nos primeiros embates em torno da Guerra Justa (*bellum iustum*) e da Fé implícita (*fides implicita*) antes e depois da Controvérsia de Valladolid (1550-51), concedendo maior espaço aos argumentos de Bartholomeu de Las Casas (1484-1566). O exame dos argumentos de Francisco de Vitória (1483-1546) ocupará a segunda parte deste capítulo. Em função de este teólogo ter sido a referência primordial para todos os teólogos que escreveram sobre este tema, esta será a maior seção do capítulo. À guisa de conclusão, finalizaremos com o exame das críticas dos principais discípulos de Vitória sobre a categoria de *ignorância invencível* e da *fé implícita*, pois elas alterariam definitivamente a trajetória dessas categorias até o século de Antônio Vieira.

2.1 A GUERRA JUSTA, *IGNORÂNCIA INVENCÍVEL* E FÉ IMPLÍCITA

“les excusa la ignorancia hasta que sean obligados a creer:

no caen en culpa y por onde no merecen castigo”

Las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*

As primeiras aplicações do conceito de *ignorância invencível* em contexto missionário provavelmente nasceram na Nova Espanha, no âmbito do questionamento das *encomiendas*¹⁷⁴. Ainda no ano de 1504, Fernando de Aragão (1452-1516), também chamado de *El Católico*, convocou uma junta para definir as normas jurídicas para a organização do trabalho e o *dominium* no novo território. Nessa ocasião, diversos missionários se destacaram por denunciar os inúmeros maus tratos sofridos pelos nativos diante da invasão espanhola, dentre eles Antonio de Montesinos (1475-1540), Matiaz da Paz (1468-1519) e Palacios Rubios (1450–1524).

Segundo Marco Toste, a primeira alusão ao conceito de *ignorância invencível* foi feita em contexto missionário. Para o historiador, cujo trabalho seguiremos de perto neste ponto, o autor pioneiro na utilização desse conceito teria sido Matias da Paz. Seu ponto de partida teria sido a definição tomista de *infieis negativos*, nos moldes explicados no capítulo anterior. Paz sustentou que a condição de infidelidade dos indígenas era muito distinta da dos muçulmanos

¹⁷⁴ Lewis Hanke, *The Spanish struggle for justice in the conquest of America*, Philadelphia: University of Pensilvania Press, 1994, p. 11-52.

e judeus¹⁷⁵. Mesmo reconhecendo que a palavra havia sido pregada em todo o mundo, ele considerou que muitos indígenas não a ouviram ou a esqueceram. Seja como for, o momento havia chegado: a conquista dos espanhóis seria, para ele, uma manifestação da providência divina de que Deus havia, enfim, se manifestado aos infiéis.

Segundo sua argumentação, até esse momento os indígenas estariam num estado de *ignorância invencível*. Tal condição os tornava inculpados da própria infidelidade, sendo, portanto, ilegítima a guerra sob o argumento de que eles eram infiéis. Dessa forma, se em Tomás de Aquino esse conceito estava associado ao pecado, ele foi utilizado, nesse primeiro momento em que se discutiu sua aplicação entre os missionários no México, como um argumento para salvar os indígenas da penalidade da guerra. Os escritos de Matiaz da Paz reverberaram em outros importantes personagens, como - por exemplo - em Palacios Rubios¹⁷⁶.

A partir das denúncias desses importantes teólogos foi criada as célebres Leis de Burgos (1512), cuja prerrogativa legal teria sido a de reprimir a violência contínua dos *encomenderos*, proibindo-os, por exemplo, de chamar os indígenas de cães ou de espancá-los. A virulenta oposição a tais diretrizes obrigou Fernando de Aragão a convocar uma nova comitiva de teólogos para debater a questão. A recepção dessas normativas foi péssima. A oposição de teólogos e – sobretudo - de *encomenderos*, com destaque para Manuel Rojas e Antonio de Villasante, fez com que Carlos V (1500-1558), então imperador desde 1519, criasse o *Consejo de las Indias*, em 1524¹⁷⁷. Nesse período, gestaram-se as questões mais relevantes acerca do estatuto teológico e jurídico dos ameríndios: mereciam ser livres? Estariam aptos para receberem a fé cristã? Eram humanos, da mesma linhagem que os cristãos? Deveriam ser escravizados? Também foi nesse contexto que o mais famoso missionário e teólogo da *duda indiana* ganhou proeminência: o célebre Bispo de Chiapas, mais conhecido como Bartholomé de Las Casas (1484-1566).

¹⁷⁵ Marco Toste, “Invincible Ignorance and Americas”, in: *Rechtsgeschichte-Legal History*, nº 26, 2018, págs. 284-297 p. 288. A mais recente edição do autor está em Matías de Paz, *Acercas del dominio sobre los indios* (Libellus circa dominium super Indos), edición bilingüe, trad. de P. Castañeda, J. C. M. de la Hoz e E. Fernández, Salamanca: San Esteban, 2017.

¹⁷⁶ Segundo Toste, Palacios Rubios defendeu que, contanto que estivessem na condição de ignorantes invencíveis, os indígenas poderiam ser salvos se tivessem o desejo de serem batizados (*baptismus flaminis*). Marco Toste, “Invincible ignorance...”, *op. cit.*, p. 288. Há uma edição recente do autor: Juan López de Palacios Rubios, *De las islas del mar Océano (Libellus de insulis Oceanis)*, Introducción, texto crítico y traducción de P. C. Delgado, J. C. M. de la Hoz y E. Fernández, Pamplona: EUNSA, 2013.

¹⁷⁷ Lewis Hanke, *The Spanish struggle for justice in the conquest of America*, *op. cit.*, p. 11-52.

2.1.1 A ignorância invencível de Deus e da Lei Natural em Valladolid

Nenhum missionário se notabilizou mais na defesa dos povos indígenas contra a Guerra Justa do que Las Casas. O famoso Bispo de Chiapas chegou muito cedo à Nova Espanha, mais precisamente em 1502, e com isso assistiu a todos os horrores da conquista do México. No mesmo sentido de Montesinos, Matiaz e Rubios, Las Casas notabilizou-se pela eloquência de suas palavras no púlpito, mas também pelo vigor de suas letras. A partir de um determinado momento de sua vida e, digamos, em toda sua atuação e produção mais significativa, escreveu em favor de um método de evangelização pacífico para assegurar uma conversão voluntária dos gentios, razão pela qual ele ganhou o epíteto de *Apostolo de Las Indias*.

A oposição aos seus escritos e às suas denúncias veio dos conquistadores espanhóis, mas também do mundo letrado, incluindo membros de sua ordem, no caso, a dominicana. Um dos seus mais destacados inimigos foi o historiador Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557), um dos primeiros e mais importantes *cronistas de Las Indias*. Após vivenciar praticamente os mesmos acontecimentos vividos por Las Casas, o historiador concluiu que os indígenas sequer mereceriam o estatuto de humanidade. Apesar de parecerem na figura e no rosto com o que seria um homem, não seriam capazes de se tornarem cristãos, a não ser que fossem submetidos pela guerra¹⁷⁸. O maior opositor das ideias de Las Casas, no entanto, foi Juan Inés de Sepúlveda (1489-1573). Vindo de um contexto deveras diferente de Paz, Las Casas ou Oviedo, Sepúlveda havia estudado na erudita escola de Pietro Pomponazzi (1462-1525)¹⁷⁹. Foi nomeado por Carlos V e foi designado pelo próprio imperador para traduzir e fazer a exegese da *Ética* de Aristóteles. Envolveu-se em inúmeras polêmicas, sendo a mais importante delas o seu debate contra Las Casas em Valladolid. Naturalmente, não será o caso de reconstruir a controvérsia, mas de enfatizar o problema da *ignorância invencível* na mais famosa querela do Novo Mundo.

¹⁷⁸ Talvez seja desnecessário afirmar que Oviedo descartava o uso da categoria de ignorância invencível para os americanos: “pues que in omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terrae verba eorum’ (...) la Sancta Iglesia há ya predicado em todas las partes del mundo el misterio de nuestra Redepción. Así que estos índios ya tuvieron noticia de la verdad evangelica y no pueden pretender ignorancia invencible en este caso”. Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, *Historia general y natural de las Indias*. Madrid: Biblioteca de autores españoles, vols 117-21. 1959, p. 30, *apud* Laemers, *Invencible...*, *op. cit.*, p. 243.

¹⁷⁹ Para um panorama geral e completo de Sepúlveda, Fernandez Santamaría, “Juan Ginés de Sepúlveda on the Nature of the American Indians”, *The Americas* 31 (1975), p. 434-451. Para um bom estudo de seus estudos de seus trabalhos como filósofo e tradutor, ver Alejandro Coroleu, *Estudios sobre Juan Ginés de Sepúlveda: sus tradiciones latinas de Aristoteles*, Barcelona: Diss, 1993. Finalmente, para uma interpretação que o entende como um retórico, ver Anthony Pagden, *La caída...*, *op. cit.*, pp. 155-169.

O grande debate foi dividido em doze objeções de cada lado. Sepúlveda foi o primeiro a falar. No quadro geral, ele defendeu que deveria haver guerra justa contra os indígenas porque: (1) praticavam a Idolatria e outros pecados contra a natura; (2) possuíam rudeza de engenho, enquadrando-se na famosa fórmula aristotélica *phúsei douílos* (escravo por natureza); (3) a sujeição e a guerra auxiliariam na conversão; (4) ao escravizá-los, se exerceria uma proteção sobre eles mesmos, impedindo que pudessem cometer o sacrifício ou o canibalismo, entre outros argumentos. A décima primeira objeção nos interessa em particular, pois, nela, Sepúlveda atacou os argumentos de que os indígenas poderiam ser ignorantes invencíveis, tanto em relação a Deus, quanto em relação à Lei natural. Vejamos primeiro seu argumento no tocante à ignorância de Deus:

porque en limbre natural: qualquiera que concibe alguno por Dios: conoce que es cosa ecelentíssima a quien todos deben referencia. Al qual por los beneficios que del reciben y por aplacarle de las ofensas que le hazen: se le debe hacer sacrificio de la mejor cosa que ay en los hombres. Y como esta sea la vida de los mesmos hombres: tienen algún velamen de su ignorancia y escusa en ofrecerle vidas de hombres. Digo que tienen alguna ygnorancia excusable donde no ay conocimiento de la ley de gracia sobrenatural: sino solo natural y aun añublado como esta entre gentiles.¹⁸⁰(grafia original)

Com base na ideia paulina-agostiniana de que se poderia acessar a Deus diretamente por meio da natureza, Sepúlveda criticou a concepção segundo a qual os indígenas poderiam ser *ignorantes invencíveis*. O filósofo advogou que aqueles que desconhecem a Deus eram culpados pela própria ignorância e, portanto, pela própria infidelidade. Este argumento contribuiu para a tese de Sepúlveda de que os americanos deveriam ser considerados hereges¹⁸¹, sendo justa a guerra contra eles.

No tocante à ignorância da Lei Natural, pressuposto impossível de ser admitido dentro dos limites da ortodoxia aristotélica e tomista, Sepúlveda escreveu:

¹⁸⁰ Frey Bartholomé De Las Casas; Ginés Sepúlveda, *Disputa o controversia con Ginés de Sepúlveda conteniendo acerca de la licitud de las conquistas de las Indias*, Madrid: Revista de Derecho Internacional y Política Exterior, 1908, pp. 44-45. Para uma boa revisão bibliográfica sobre essa controversia, ver Giuseppe Tosi, *Aristóteles e o novo mundo*, Rio de Janeiro: Lumeniuris, 2021, em especial pp. 63-119.

¹⁸¹ Mais tarde, no *Democrates Alter*, escreve que “esto se dice contra los herejes del mismo modo contra los paganos; unos y otros son prójimos nuestros, por unos y otros debemos mirar según la ley divina y natural, para que se abstengan de sus crímenes, especialmente aquellos que ofenden a la naturaleza y a Dios autor de ella, siendo entre todos ellos el pecado más grave la idolatría”, Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, FCE, 1941, p. 39.

Assi que decir que escusa la ygnorancia en peccado tan contra natura y tan abominable? Va fuera de toda razón. Y al exemplo que trae de a guerra que se haze para castigar a muchos mas inocentes: va fuera de propósito (...) torno a decir quanto a la ygnorancia que no se puede sustentar entre cristianos: *salva católica et christian averitate*. Porque por la mesma razón se excusarían todos los ydolatras del mundo: que todos estaban en aquella ceguedad de tener y honrar con sus sacrificios algunas criaturas por dioses: los quales son inexcusables¹⁸² (grafia original)

Sepúlveda foi particularmente enfático na defesa de que os crimes contra a Lei natural haveriam de ser punidos com a guerra, pois ofenderiam diretamente o seu autor, isto é, Deus. Em outra de suas obras, no *Democrates Alter*, apesar de admitir que não estaria em poder do papa obrigar os pagãos a seguirem determinadas Leis, ele sublinhou que a Igreja deveria buscar melhores meios para convertê-los através da guerra. A ignorância não serviria, portanto, para escusar a Idolatria, os sacrifícios humanos e o canibalismo, pois tais costumes contrariam os princípios inscritos na natureza humana.

2.1.2 A resposta de Las Casas

Las Casas respondeu ao argumento de Sepúlveda sobre a impossibilidade da *ignorância invencível* em diversos escritos¹⁸³. Desde seus primeiros livros, o Bispo de Chiapas reconheceu a possibilidade de se deter algum conhecimento de um Deus único apenas pela Razão Natural¹⁸⁴. Contudo, os homens teriam uma ideia confusa de Deus. Evocando o pressuposto agostiniano – exposto no capítulo anterior - de que os homens estariam condenados à *ignorância*, para Las Casas advogou que o ser humano não poderia chegar à ideia do criador sem a presença de um mediador¹⁸⁵. Com base nesse argumento, citou o exemplo dos homens criados na selva:

si algún individuo se criara en las selvas o entre animales salvajes, pero siguiera el dictamen de la razón natural en cuanto apetito del bien y al alejamiento del mal (...) Dios le revelaría por medio de alguna inspiración interior los conocimientos necesarios para creer, o lo enviaría algún predicador¹⁸⁶

¹⁸² Sepúlveda, *Disputa o controversia...*, *op. cit.*, p. 72-73.

¹⁸³ Em especial na *Apologia* e no *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, introducción de Lewis Hanke, México: FCE, 1975; Bartolomé de Las Casas, *Apologia*, in: *Obras completas*, vol. 9, Madrid: ed. Ángel Losada, 1988.

¹⁸⁴ “Dios ha adornado el alma de una luz intelectual, con la cual les ha dado cierto conocimiento de si mismo, que en el principio especial del conocimiento em el orden de la fe”, Las Casas, *Unico modo...*, *op. cit.*, p. 102.

¹⁸⁵ Idem, p. 106. Serge Grusinski, *De La Idolatria*, Ciudad de México, Fondo de cultura económica, 1992, p. 41.

¹⁸⁶ Idem, p. 113. Como expusemos no capítulo anterior, Aquino foi o autor dessa tese.

Em outro de seus livros, Las Casas deixou ainda mais claro que, se conhecer a Deus apenas pelos próprios meios era impossível, então todos os nativos americanos estariam em condição de *ignorância invencível*¹⁸⁷. Apesar do Bispo de Chiapas sustentar que tal argumento os escusaria do pecado de infidelidade, em nenhum momento defendeu que em tal condição poderiam salvar-se. Pelo contrário: repetindo o argumento tomista - como vimos no capítulo anterior -, para Las Casas também estava certo que seriam condenados por outras razões. Contudo, de forma semelhante a Matiaz e contra Sepúlveda, argumentou que a infidelidade não poderia ser punida com a guerra, tornando-se ilegítimo, perante esse caso, quaisquer vereditos de ordem temporal¹⁸⁸.

Vejam os agora - ainda que brevemente - a resposta de Las Casas ao difícil argumento de Sepúlveda acerca da ignorância da Lei natural. Como tomista e aristotélico, o Bispo de Chiapas jamais poderia aceitar que os indígenas pudessem ser ignorantes diante das regras da razão natural, porque ele pressupunha que elas estavam inscritas na natureza humana. Contudo, Las Casas discutiu alguns “crimes contra a natureza específicos”, começando pela Idolatria. Segundo ele, a Idolatria não se configuraria totalmente em oposição ao Direito Natural porque os nativos americanos nada mais faziam do que cultivar os deuses, ainda que por sacrifícios¹⁸⁹. Mesmo em se tratando de deuses falsos, o ato de proteger os deuses em si mesmo não se configura como um ato contrário à Lei Natural, apesar de configurar a presença de uma consciência errônea. Assim, “no hay alguna diferencia quanto a la obligación de los que conocen Dios, como somos los cristianos? A los que no lo conocen, con que tengan, o estimen por verdadero, a algún Dios”¹⁹⁰. Outro assunto discutido por ele foi o do sacrifício. Ainda que

¹⁸⁷ “Ille ignorat invincibiliter et sic excusatur a culpa qui per seipsum vel interrogando alios non potest illam ignorantiam vincere. Sed eiusmodi infideles per seipsos non possunt ea quae sunt fidei divinare, cum sint supra omnem facultatem naturae”. Las Casas, *Apologia* apud Laemers, *op. cit.*, p.225.

¹⁸⁸ “Potest etiam contra praedicta adduci sententia communis omnium sanctorum doctorum, videlicet, quod circa ea quae sunt fidei et iuris divini necessariaeque ad salutem, ignorantia invincibilis non potest cadere, quia si facerent quod in se est Deus praesto est ad eos illuminandum per gratiam suam. Ergo si non illuminantur est propter culpam suam, quia non faciunt quod in se est et sic peccant. Ergo iuste propter illud peccatum possunt puniri etiam iudicio humano”. *Idem*, p. 272.

¹⁸⁹ Ver David Lantigua, “Religion within the Limits of Natural Reason: the Case of Human Sacrifice”, in: Orique, David; Roldán-Figueroa (org.), *Bartolomé de las Casas: History, Philosophy, and Theology in the Age of European Expansion*, Leiden: Brill, 2018. Para as resoluções de Las Casas sobre o lugar comum dos crimes contra a razão natural, o canibalismo, ver Juha Pekka Helminen, “¿Eran caníbales los caribes? Fray Bartolomé de Las Casas y el canibalismo”, *Ibero-Americana, Nordic Journal of Latin American Studies*, Vol. XIX: 1, 1989, pp. 45-56.

¹⁹⁰ Las Casas, *Único modo...*, *op. cit.*, p. 135. Como Gruzinski demonstrou, Las Casas associou os povos indígenas que adoravam ídolos às grandes cidades e mesmo ao sacrifício. Gruzinski, *De la Idolatría...*, *op. cit.*, pp. 33-41. Nicolas Gasbarro, em sugestivo trabalho, defendeu que o conceito de *Idolatria* proposto por Las Casas não serve apenas para defender que os indígenas americanos não devem ser escravizados, mas que seria possível

a realização desse ofenda a Deus, e que eles devam ser punidos por isso, o Bispo de Chiapas sublinha que a punição deveria ocorrer por Deus e não pelos homens, sendo também ilegítima a guerra nesse caso¹⁹¹.

O tema da *ignorância invencível*, como procuramos demonstrar, esteve atrelado à controvérsia de Valhadolid, tornando-se uma das categorias utilizadas por Las Casas para defender que os indígenas não deveriam sofrer a Guerra justa. Contudo, nota-se que nem Mathias, nem Bartolomeu de Las Casas defenderam que, em função dessa ignorância, seja ela frente a Deus ou ao direito natural, os indígenas poderiam ser salvos. Mas, como quer que fosse, se fosse a ocasião para punir os ameríndios, caberia a Deus decidir, e não aos homens, sendo essa a grande razão pela qual a Guerra justa se configuraria como ilícita¹⁹². O legado dos argumentos de Las Casas para outros missionários e teólogos foi extraordinário. Após suas intervenções, em 1537 as bulas *Altitudo divini consili* e *Sublimis Deus* estabeleceram que os nativos do Novo Mundo eram humanos e estavam aptos a receber a Fé. Embora tenham tido pouca eficácia na prática, em 1542 as *Leyes Nuevas* definiram a liberdade indígena nos domínios do Império e restringiram as *encomiendas*, ainda sob a autoridade de Carlos V.

2.2 FRANCISCO DE VITÓRIA

Que ese, que nunca oyó cosa alguna de Dios,
conozca que hay Dios y que el último fin y todas las cosas
han de ser referidas a El, no sólo es especial auxilio,
sino espíritu de profecia.

Francisco de Vitória, *De eo ad enetur homo cum primum venit ad usum rationis*

Francisco de Vitória escreveu sobre o problema da *ignorância invencível* num contexto muito diferente daquele de Las Casas e Sepúlveda. Foi professor de Teologia Moral na Universidade de Salamanca e, durante mais de 20 anos, lecionou suas aulas com base nos

universalizar o âmbito semântico da religiosidade, o que teria sido, ainda segundo o autor, funcional à conversão. Ver Nicolas Gasbarro, “Il linguaggio dell'idolatria: per una storia delle religioni culturalmente soggettiva”, in: *Studi e materiali di storia delle religioni*, Vol.: 62, N. 1/2, 1996, pp. 189-221.

¹⁹¹. Domingo de Soto, ao descrever este ponto da controvérsia, “que les excusa la ignorancia hasta que sean obligados a creer: no caen en culpa y por onde no merecen castigo”, *Idem*, p. 43

¹⁹² “Tum quia, ut ex dictis apparet, incertum est, immo impossibile esset invenire aut discernere eos qui se ignorantia invincibilis tueri non possunt ab illis qui ea redduntur inculpabilis. Et ideo huius discrimen humani iudicii non est sed divini, quia secretorum cognitor et iudex est Deus. Et divinum iudicium usurpat qui incerta et dubia iudicat, nec potest humano condemnari examine quod Deus suo reservavit iudicio” *apud* Laemers, *Invincible ignorance...*, *op. cit.*, p. 233.

comentários à *Suma Teológica*, de Tomás de Aquino¹⁹³. Entre outros motivos, após saber que um dos seus ex-alunos, Vicente Valverde (1498-1591), esteve associado ao assassinato do imperador dos Incas, Atahualpa (1502-1533), no vice-reinado do Peru, o jurista de Salamanca envolveu-se com o problema do direito dos nativos americanos.

Seus escritos, como se sabe, inspiraram grande parte da base jurídica concernente ao *dominium* das terras americanas e do deus povos nativos¹⁹⁴ e a alterações das noções de *ius gentium* e *ius civilli*¹⁹⁵. Para além de alguns de seus trabalhos que estudaram seu posicionamento acerca *ignorância invencível*¹⁹⁶, aqui pretendemos lançar luz sobre suas linhas argumentativas capitais a fim de entender como elas incidiram na escola de Salamanca, em geral; e em Antônio Vieira, em articular.

2.2.1 Nominalistas debatem a *ignorância invencível*

Quando Francisco de Vitória escreveu seus primeiros textos sobre o problema da *ignorância invencível*, este conceito era debatido a partir de duas balizas teológicas: o argumento tomista, de um lado, e o nominalista, de outro, também conhecido – nesse período – como *via moderna*¹⁹⁷. Não será o caso de reconstruir as teses nominalistas acerca da

¹⁹³ Francisco de Vitória, *Comentarios a la Secunda secundae de Santo Tomás*. Edição de Vicente Beltrán de Heredia, O.P. Salamanca: editorial San Esteban, 1952.

¹⁹⁴ Para a relação entre a escola de Salamanca, Vitória e o direito dos indígenas em geral, ver principalmente: Lewis Hanke, *Aristóteles e os índios americanos*, São Paulo, Martins Fontes, 1955; Bernice Hamilton, *Political Thought in Sixteenth-Century Spain. A Study of the Political Ideas of Vitória, De Soto, Suarez, and Molina*, Oxford University Press, Oxford 1963. Anthony Pagden, *The fall of nature man: the American Indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982. Luciano Pereña, «La escuela de Salamanca y la duda indiana», in Francisco de Vitória y la Escuela de Salamanca. La ética en la conquista de america, (CHP, 25) CSIC, Madrid 1984, pp. 292-344.

¹⁹⁵ Esta transformação estaria ligada ao seu rompimento com o pensamento de Tomás de Aquino, aproximando o *ius gentium* do *ius civilli*. Em síntese, o dominicano teria defendido que o homem, a partir dos seus conhecimentos do mundo, e não de suas inclinações naturais, poderia fazer leis comuns no mundo. Rafael Ruiz, *Francisco de Vitória e o direito dos índios americanos*, Porto Alegre: EDPUCRS, 2002 e Jean-François Courtine, “Direito natural e direito das gentes: a refundação moderna, de Vitória a Suárez”, in: Adauto Novaes, *A descoberta do homem e do mundo*, São Paulo: Companhia das Letras, 1998, pp. 293-333 e, mais recentemente, Giusepe Tosi, *Aristóteles e o novo mundo...*, op. cit., em especial pp. 309-334.

¹⁹⁶ Andrew Sola, “The enlightened Grunt? Invincible ignorance in the just war tradition”, *Journal of Military Ethics*, Volume 8, 2009, pp. 48-65; Joroen Joseph, *Invincible ignorance and the discovery of the Americas...*, op. cit.. Francis Sullivan, *¿Hay salvación fuera de la iglesia?*, op.cit., pp. 79-101; Marco Toste, “Invincible ignorance...”, op. cit.; T; John Marenbon, *Pagans and philosophers...*, op. cit., pp. 289-334; Felipe Castañeda, *El indio: entre el bárbaro y el cristiano: ensayos sobre filosofía de la conquista en las Casas, Sepúlveda y Acosta*, Colombia: Alfaomega, 2002, pp. 18-23 e, finalmente, Anthony Pagden, *La caída del hombre natural*, op. cit., pp. 65-68.

¹⁹⁷ Os teólogos da *via moderna* e do *nominalismo* defendiam que a Vontade de Deus estaria acima de todas as coisas, inclusive da razão, sendo o único princípio a ser respeitado o de não contradição. Segundo eles, tanto a ideia quanto a realidade dos universais são apenas um nome, sendo esta a razão pela qual receberam este desígnio. Após os escritos de Tomás de Aquino, muitos autores nominalistas destacaram-se, tais como Guillaume d'Auxerre (1180/90–1249), Jean Gerson (1363-1429) e Gabriel Biel (1410-1495). Ver Étienne Gilson, *O espírito da filosofia medieval*, São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 375-384.

ignorância¹⁹⁸, mas antes de trabalhar com o pensamento de Vitória será preciso fazer observações pontuais desse conceito de ignorância junto ao nominalismo.

Sinteticamente, para esta linha teológica, a Vontade de Deus seria mais importante do que Sua Razão. Dessa forma, Deus governaria sobre a contingência e não pela necessidade, o que, no limite, significaria que nele e em suas obras podem até se encontrar vontades e ações contraditórias. Nesse ponto, portanto, o nominalismo se distancia profundamente do pensamento tomista sobre este tema, pois, segundo a perspectiva tomista, Deus sempre governaria a natureza de forma racional. O principal teólogo nominalista que se destacou nesse embate foi John Mair (1467–1550), talvez o primeiro a discutir, na Europa, a utilização do conceito de ignorância para os americanos. Segundo Mair, se tudo resulta da Vontade de Deus então: (1) ninguém seria obrigado a seguir a Lei Natural e (2) o próprio fato de haver ignorantes resultaria da vontade divina. Em termos gerais e a partir desse exemplo, portanto, constata-se como o argumento nominalista não aceitaria que o conceito de *ignorância invencível* pudesse escusar a infidelidade de maneira alguma¹⁹⁹.

O primeiro argumento teológico contrário aos nominalistas, e a favor do uso do conceito de *ignorância invencível*, foi desenvolvido por Tommaso de Vio, mais conhecido como Cardeal Cayetano (1469-1534). Trata-se de um dos mais prestigiados tomistas do século XVI, apelidado de “segundo Aquino”. Embora esse autor não tenha escrito abertamente sobre os indígenas, ele refutou a concepção nominalista segundo a qual Deus haveria de dar um auxílio especial - por meio de Sua Vontade – àqueles que desconheciam a palavra. Ao invés, defendeu que os *ignorantes invencíveis* não teriam a obrigação de conhecer a Deus sem predicação, pois, dependendo desse fato, haveria a necessidade de muito tempo para que pudessem conhecê-Lo efetivamente apenas pelos meios naturais. Assim, a obrigação do homem seria apenas amar a Deus como fim da natureza: e isso se manifestaria na medida em que o homem obedece a Lei natural. Através deste argumento, portanto, Cayetano foi um dos primeiros autores a advogar

¹⁹⁸ Joroen Laemers examina de forma profícua o conceito de *ignorância invencível* entre os nominalistas. Segundo ele, Gabriel Biel foi responsável por classificar os tipos de ignorância em três partes: a *ignorantia affectata* seria quando o sujeito deseja ser [ou deseja “sua própria ignorância”] ignorante (a culpa mais grave); a *Crassa*, quando há indolência ou lentidão para sair da ignorância (culpa média) e a *invincibilis* (culpa nula), sendo esta última a única desculpável. Joroen Laemers, *Invincible....*, *op. cit.* pp. 165-167.

¹⁹⁹ Para um exame dos argumentos deste teólogo diante da *ignorância invencível*, ver Laemers, *Invincible ignorance....*, *op. cit.*, p. 168-177e Marco Toste, “Invincible ignorance”..., *op. cit.* pp. 289-290.

que os *ignorantes invencíveis* poderiam amar a Deus indiretamente seguindo apenas a natureza, articulando *ignorância* e a Fé implícita num mesmo plano²⁰⁰.

2.2.2 A solução “naturalista” de Vitória e a ignorância de Deus

Francisco de Vitória foi profundamente influenciado por Cayetano, posicionando-se francamente contra as teses nominalistas. Em seu erudito estudo, Teófilo Urdanoz demonstrou que Vitória comentou pela primeira vez esse problema - embora ainda sem nomear os nativos do Novo Mundo -, nos *Comentarios a la Secunda secundae*, de Santo Tomás. Ali, na q. 2, a. 3, ele se perguntou se a fé seria necessária para a salvação. A partir de Aquino, Vitória distinguiu duas formas de salvação: a primeira seria através da justificação, capaz de redimir os efeitos do pecado original; a segunda, seria pela Glória Eterna²⁰¹. Com base nessa diferenciação, enfim, Vitória defendeu que a Fé implícita seria suficiente para a Justificação²⁰². Mais à frente, na mesma obra, referindo-se àqueles que não ouviram o evangelho, Vitória sustentou que bastaria viver segundo a Lei Natural para obter a Graça. Acrescentou ainda, para aqueles que se encontrassem na condição de *ignorantes invencíveis*, bastaria fazer o que estivesse ao seu próprio alcance para obter a salvação²⁰³.

O teólogo admitiu, todavia, que a matéria estava insuficientemente estudada e precisaria compor outras *Relectiones* para tratar do tema. Para nossos fins, destacaremos duas delas. A primeira foi o *De eo ad enetur homo cum primum venit ad usum rationis* (1535). Nessa obra fundamental, talvez a primeira que reflete estritamente sobre a atribuição ou não da categoria de *ignorância invencível* para os indígenas, Vitória escreveu sobre as obrigações relativas à

²⁰⁰ Para uma visão ampla de Caetano, ver Jared Wicks, “Thomism Between Renaissance and Reformation: the Case of Cajetan”, *Archiv für Reformations geschichte* 68, 1977, pp. 9-32; Para uma reflexão sobre a influência dos indígenas no teólogo, Thomas M. Izbicki, “Cajetano the Acquisition of Stolen Goods in the Old and New Worlds,” *Rivista di storia del cristianesimo* 4 (2007), 499-509. Sobre o conceito de *ignorância invencível* em suas ideias, ver Laemers, *Invincible ignorance...*, pp. 180-185.

²⁰¹ Esta distinção é bem trabalhada por Alister MC Grath, *Iustitia Dei: a history of the Christian Doctrine of Justification*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998. Segundo ele, a justificação redime os elementos do pecado original.

²⁰² Teófilo Urdanoz, “La necesidad de la fe explícita...”, *op. cit.*, parte I, p. 404. “Sine fide potest iste venire ad gratiam, sed non potest salvari », q. 2, a. 3, n. 5, p. 66. Para uma versão moderna, ver Francisco de Vitória, *Comentarios a la Secunda secundae de Santo Tomás*, t. I: *De Fide et Spe*(qq. 1-22), ed. Vicente Beltrán de Herendia, O. P., Salamanca: Biblioteca de Teólogos españoles, 1932.

²⁰³ Teófilo chama esta posição de Cayetano, que Vitória reatualiza, de “naturalista”. Contudo, havia um outro famoso e importante intérprete daquele tempo, Capriolo, que faz uma outra interpretação exegética de Aquino, batizada por Urdanoz de “Sobrenatural”, isto é, que pressupõe a necessidade da fé explícita e não implícita. Teófilo Urdanoz, “La necesidad de la fe explícita...”, *op. cit.*, Parte II, p. 531.

própria salvação a partir do primeiro uso da razão²⁰⁴. A segunda foi a famosa *Relectio De Indis* (1539). Nesta última e mais conhecida obra, o teólogo espanhol escreveu sobre os limites da conquista espanhola, sobre os gentios americanos e seu território²⁰⁵. Estudaremos esses dois livros, escritos quase concomitantemente, a fim de entender como - na análise conduzida neles - Vitória fundamentou o conceito de *ignorância invencível*.

Vejamos primeiro como ele enfrentou o problema da *ignorância invencível* de Deus²⁰⁶. Nos moldes da *disputatio scholastica*, em um primeiro momento o jurista de Salamanca apresentou as objeções para, em seguida, defender seu posicionamento. Em virtude da importância deste tema para a presente tese, reproduziremos antes os argumentos contrários para, na sequência, indicar suas respostas. Segundo ele, muitos defendem que seria possível conhecer a Deus sozinho, apenas pela razão natural porque: (1) não haveria nenhuma ação que fosse tão cruel ou bárbara ao ponto de não ter algum rito que manifeste a existência de Deus (2) se em alguma nação houve esta ausência, ela deve ter tido contato com alguma que tenha apresentado essa manifestação, sem poder alegar, portanto, a ignorância; (3) Deus sempre se preserva na memória de alguns, desde os tempos do dilúvio, ainda que muito tempo tenha decorrido; (4) Deus quer que todos se salvem e por isso há de prover para seu conhecimento; (5) sendo os preceitos da lei natural imediatamente cognoscíveis, através dela pode se alcançar alguma ideia, mesmo que vaga, de divindade; (6) muitos filósofos alcançaram por si mesmos a concepção de Deus e, se alguns o negaram ou duvidaram, é porque antes o conheceram, como Protágoras, e isso teria sido por sua própria culpa²⁰⁷.

²⁰⁴ Desde a abertura de seu tratado, explica que seu objetivo foi compreender “como y de que manera y por qué vía puede el hombre salvarse desde que es dueño de sus actos o, como dicen los escolásticos, después que llegó al uso de la razón” Nesta tese, trabalhamos a partir da edição *Relección de aquéllo a que está obligado el hombre al llegar al uso de razón*, in: *Relecciones teológicas*, traduzidas por J. T. Ripoll, Madrid Librería Religiosa Hernandez, 1917, pp. 161-224, p. 163. Importante acrescentar que o problema da obrigação entre o “antes e o “depois” do uso da razão também se associa ao problema da salvação das crianças que morreram sem o batismo, tal como Aquino estuda.

²⁰⁵ Nesta tese, utilizaremos a edição e tradução crítica de Luis Frayle Delgado e de José-Leandro Martínez-Cardós Ruiz: Francisco de Vitória, *Sobre los Indios*, Madrid: Tecnos, 2012. Também cotejamos a versão original através da edição bilíngue *Relectio de Indis*, trad. L. Pereña e J. M. Pérez Prendes [Corpus Hispanorum de Pace, Volume V.], Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967. Importante afirmar que o livro, no entanto, só foi impresso em 1557, embora seu manuscrito tenha circulado na Escola de Salamanca.

²⁰⁶ Vitória enfrentou diretamente a questão em sua *Relectio de Indis*: “¿Los bárbaros, antes de tener noticia alguna de la fe de Cristo, no cometían pecado de infidelidad por no creer en Cristo?” Francisco de Vitória, *Sobre los Indios...*, *op. cit.*, p. 108 Como ele admite logo na sequência, esta proposição é a resposta à questão sobre a qual Tomás de Aquino havia tratado na *Suma*. Como se mostrou no primeiro capítulo, Aquino associa o conhecimento de Deus à verdade imutável, de modo que “toda a criatura humana conhece-a segundo uma irradiação dela”, sendo - portanto - possível o conhecimento de Deus naturalmente. Tomás de Aquino, *Suma...*, *op. cit.*, I, II, Q. 93, a. 2, p. 589.

²⁰⁷ Tais posições parecem ter sido bem sintetizadas na fala de Jean Gerson quando este afirma, segundo Vitória: “están de acuerdo los doctores em sostener que em las cosas de derecho divino no cabe ignorancia invencible,

Buscando responder a tais pontos, Vitória escreveu: “Dios tiene providencia en manifestar su nombre, no se contesta al caso de aquél que es educado en la selva sin mención de la Religión, porque Dios, de vía ordinaria, no provee sino por las causas segundas y de la doctrina por los predicadores”²⁰⁸. Nota-se que Vitória não discordou por completo dos argumentos antecedentes, mas divergiu de sua aplicação para aqueles que foram educados na selva. Para alcançar a Deus intelectualmente, “proceden de principios que necesitan gran ingenio y doctrina, y esto, recibida la tradición de los mayores y ya promovida disputa de Dios; cuánto más difícil ha de ser hallado y conocido por aquél a cuyos oídos nunca sonó cosa alguna de Dios”²⁰⁹. Para finalizar, Vitória explicita que sem um pregador os homens necessitariam de muito tempo para conhecer a Deus. Assim, os selvagens poderiam, ao menos por algum tempo, desconhecer a Deus sem culpa²¹⁰.

Havia, contudo, outra grande dificuldade. Até que ponto os indígenas estariam obrigados a conhecer a Deus sem poder alegar ignorância? Ainda na *Relectio de Indis*, sua resposta foi: “Los bárbaros no están obligados a creer al primer anuncio que les haga de la fe de Cristo, de suerte que pequen mortalmente si no creen solo por el hecho que se les anuncie”²¹¹. Neste momento de sua defesa, o conceito de ignorância relacionou-se aos seus argumentos que se tornariam referências para aquilo que, posteriormente, viria a ser identificada como Escola de Salamanca. Nesse livro e na *Relectio de potestate civili* (1528), Vitória afirmou que os conquistadores não possuem “um título legítimo para ocupar los territorios de los bárbaros y expoliar a sus antiguos dueños”²¹². Sequer o papa teria *dominium* sobre os infiéis, porque estes não haviam se convertido e não haviam sido batizados, estando por isso fora dos limites de sua potestade eclesiástica. Em decorrência desta condição, “si eran excusados antes de que nada hubieran oído acerca de la religión cristiana, no van a ser obligados después por esta simples propuesta y por el solo anuncio, ya que éste no es ningún argumento ni motivo para creer”²¹³. Dessa forma, não apenas aqueles que não haviam recebido a pregação seriam *ignorantes invencíveis*, mas também os que não receberam a pregação suficiente.

pueslo que hazelo que está em su parte Dios siempre le assiste, pronto a ilustrar su mente cuando sea necessário para la salvación y para evitar el error”. Francisco de Vitória, *Sobre los Indios...., op. cit.*, p. 109.

²⁰⁸ Idem, p. 194

²⁰⁹ Vitória, *Relación sobre el primeiro uso...., op. cit.*, p. 189.

²¹⁰ Idem, p. 189.

²¹¹ Francisco de Vitória, *Sobre los indios...., op. cit.*, p. 113.

²¹² Idem, p.115.

²¹³ Idem, p. 113.

Pode-se afirmar, neste ponto, que Vitória alargou consideravelmente o conceito de *ignorância invencível*: não bastaria os indígenas “ouvirem falar” para serem obrigados a tornarem-se cristãos. Seria necessário que fossem convencidos e atraídos por pregadores, pois eles “ignoran quiénes y de qué condición son los que proponen la nueva religión”²¹⁴. Para fundamentar tais ideias, Vitória citou Agostinho, Aquino, Cayetano, além de passagens da escritura emblemáticas como “Ide por todo mundo, pregai o evangelho a toda a criatura” e “para que, vendo, vejam, e não percebam; e, ouvindo, ouçam, e não entendam; para que não se convertam, e lhes sejam perdoados os pecados”²¹⁵. A interpretação do teólogo espanhol, a partir dessas passagens, foi a de que os indígenas não poderiam ser culpados apenas por negar algo de que somente ouviram falar²¹⁶.

Esclarecida essa dúvida, Vitória lançou outra *quaestio* que voltará a ser esmiuçada na *Relectio de Indis*: aquele que foi educado fora da religião e nas selvas poderia fazer o bem? A esse respeito, Vitória contrapõe-se a ao menos um dos mais importantes argumentos de cunho nominalista. Segundo Guilherme de Ockham, sem conhecimento de Deus não se poderia fazer nenhum bem, pois, caso a ação do homem não se refira a Ele como último fim, ele não possuiria a direção necessária para o bem. Nesse sentido, não haveria parâmetro a seguir para uma boa ação, de sorte que todas as ações tenderiam ao mal²¹⁷. Contra essa poderosa posição, Vitória contra-ataca munido de diversos argumentos; (1) seria possível praticar algum bem a partir da opinião comum, pois ela se refere ao Direito Natural, o qual, por sua vez, deriva do divino, relacionando-se com Deus em alguma instância; (2) não se pode chegar ao conhecimento sem algum auxílio de Deus; (3) os nativos não poderiam ser obrigados a seguir algum bem que desconhecem; (4) a ignorância dos indígenas se atrela apenas ao pecado original, o que tornaria sua culpa reduzida diante do ato; (5) como Agostinho sustenta que a graça e a iluminação se dá sem mérito, e por isso se chama graça, seria insustentável crer que Deus abandonaria os nativos à própria sorte.

²¹⁴ Para Sullivan, este argumento de Vitória foi o “original” dentro do problema da salvação fora da Igreja. Ver Sullivan, *¿Hay salvación...?*, *op. cit.*, p. 88-90. Vitória, *Sobre los indios...*, *op. cit.*, p. 114.

²¹⁵ Mrs 15, 16 e Mrs 4, 12.

²¹⁶ “no pueden creer si antes no han oído’ luego están obligados a escuchar; de lo contrario, estarían fuera del plan de salvación sin culpa própria”. Por outro lado, também é importante acrescentar que Vitória considera obrigatório que os indígenas ouçam os pregadores. Caso neguem, seria possível fazer a guerra justa contra eles. Francisco de Vitória, *Sobre los indios...*, *op. cit.*, p. 140.

²¹⁷ Tais argumentos tiveram como base a interpretação nominalista de Agostinho, pois para ele o bem é o aproximar-se de Deus e, portanto, qualquer um que O desconheça não terá parâmetro para alcançá-lo. O próprio Agostinho, sobretudo em seus escritos pós-pelagianos, como vimos, jamais poderia aceitar que um homem pudesse fazer o bem sozinho por sua condição de fraco e ignorante. Veremos que Antônio Vieira voltará a este argumento posteriormente, mas de maneira diametralmente oposta.

Para defender que os que vivem nas matas sem conhecer a Deus podem, apesar de tudo, fazer algum bem, finalmente Vitória alegou ainda que bastaria possuir livre-arbítrio, para discernir entre o bem e o mal. Como efeito, pode-se fazer o mal e o bem, se distanciando e se aproximando de Deus, mesmo desconhecendo-O, a partir da Lei Natural²¹⁸.

2.2.3 A impossibilidade da ignorância da Lei Natural

O fato de os indígenas americanos poderem fazer algum bem, entretanto, não implica afirmar que eles poderiam ser invencíveis diante da Lei natural. Como vimos anteriormente, Tomás de Aquino definiu a Lei natural como “participação da lei eterna na criatura racional”, sendo seus “preceitos comuníssimos, que são conhecidos por todos”²¹⁹. Tais passagens parecem suficientes para demonstrar que seria impossível ser ignorante diante da Lei natural, sendo – inclusive – por conta dela que os homens, mesmo sem Deus, podem fazer algum tipo de bem, ainda que de modo insuficiente para obter a salvação. Como explica Anthony Pagden, trata-se dos *prima praecepta* implantados por Deus na criação, para permitir que o homem compreenda seus próprios fins enquanto ser humano²²⁰. Com base nestas prerrogativas, Vitória defendeu que os nativos da América eram racionais e, portanto, poderiam exercer *dominium*, tanto sobre si mesmos quanto sobre o seu território. A ignorância da Lei natural, portanto, seria sempre vencível e ignorá-la significaria pôr em risco a própria salvação e o *dominium* sobre si próprios e de seu território. Na *Relectio de Indis*, Vitória deixaria ainda mais clara a possibilidade de ser ignorante frente a Deus, mas jamais diante da Lei natural:

tenían ignorancia invencible acerca del bautismo o de la fe de Cristo; luego, lo mismo que entonces se podía caer en ignorancia invencible acerca disto, también pueden tenerla aquellos a quienes no se les ha hecho el anuncio del bautismo. El error de esos doctores está en creer que, si admitimos que pudiera darse ignorancia invencible respecto del bautismo o de la fe em Cristo, se seguirá necesariamente que alguien podría salvarse sin bautismo o la fe de Cristo. Pero esto no es así, pues los bárbaros se condenarán por sus pecados mortales o por idolatría, pero no por el pecado de infidelidad, como afirma Santo Tomás, en el lugar antes citado, porque, si hacen lo que está de su parte viviendo honestamente de acuerdo con la ley natural, Dios

²¹⁸ “si la ignorancia invencible de Dios excusase totalmente de pecado, la ignorancia de él, aunque culpable, desobligaría de los otros preceptos de la ley divina. Y el que del todo ignorase con ignorancia crasa que hay Dios, no estaría obligado a honrar a los padres ni a amar al prójimo. El consiguiente es absurdo”. Vitória, *Relación sobre el primero uso...*, *op. cit.*, p. 210.

²¹⁹ Tomás de Aquino, *Suma...*, *op. cit.*, I, II, Q. 97, a. 5, pp. 616-610.

²²⁰ Anthony Pagden, *La Caída...*, *op. cit.*, p. 95. Importante afirmar que seria por este motivo que aquele que não possui esta luz não seria tido como homem posto que não se diferenciaria dos animais. Evidentemente, Vitória discorda desta atribuição para os indígenas neste escrito, pois eles possuem razão. Antônio Vieira voltará diretamente a este argumento, como veremos, discordando de Francisco de Vitória.

proveerá y iluminará acerca del nombre de Cristo. No se sigue, sin embargo, que si viven mal se les impute como pecado de ignorancia o la infidelidad en relación con el bautismo y la fe cristiana²²¹

Portanto, tal como em Tomás de Aquino, a solução de Vitória foi afirmar que a ignorância dos indígenas desculpava apenas o pecado de *infidelidade*, mas não escusava dos pecados contra a natureza, tais como o canibalismo, o incesto, o homossexualismo e outras “imundícies”²²². Dessa forma, Vitória consegue ao mesmo tempo defender que os indígenas eram ignorantes invencíveis em relação a Deus sem romper com o princípio do *extra Ecclesiam Ecclesia Nulla Salus*.

Ao final da *Relectio*, Vitória enfrentou a última *quaestio* relativa à *ignorância invencível* da Lei Natural: poderiam os príncipes cristãos fazer guerra contra aqueles que desobedecem às Leis Naturais?²²³. Contra essas teses, Vitória declarou que os príncipes cristãos nem o papa podem fazer guerra aos indígenas, nem pela sua infidelidade nem quando eles rompem com a Lei natural. Primeiro porque o papa só tem poder sobre aqueles que se submetem à fé cristã - como explicamos acima. Segundo, porque se cristãos matarem aqueles que pecam contra a natureza, pecariam ainda mais, posto que o homicídio seria pior do que qualquer pecado que os indígenas porventura poderiam praticar. “Tales pecados son más graves para los cristianos, que saben que es el pecado, que para bárbaros que o ignoran”²²⁴.

Por conseguinte, o conceito de ignorância invencível foi central para Vitória. Através dele e de outros argumentos, o teólogo defendeu ser ilícita a guerra contra os nativos do novo mundo. Na conclusão de sua argumentação, Francisco de Vitória declarou que “una cosa son los derechos de guerra contra los hombres verdaderamente culpables e injustos y outra em relación com inocentes y ignorantes”²²⁵. Como dito no capítulo anterior, o conceito de inocência, embora se aproxime da palavra ignorância, não deriva da mesma etimologia e tampouco partilha do mesmo horizonte semântico. Não obstante, as relações entre os dois

²²¹ Vitória, *Sobre los indios...*, *op. cit.*, pp. 112-113.

²²² Vitória se aprofundou mais no problema do canibalismo em *De Temperantia*. Ver Felipe Castañeda, “La antropofagia em Francisco de Vitoria”, in: Bogotá: Ideas y valores, n. 126, Dec. de 2004, pp. 2-18.

²²³ “los príncipes cristianos, ni aun la autoridad del Papa, pueden por la fuerza apartar a los bárbaros de sus pecados contra la ley natural, ni castigarlos a causa de ellos” Idem, p. 120.

²²⁴ Vitória, *Sobre los indios...**op. cit.*, p. 121.

²²⁵ Idem, p. 137.

termos não deixam de impressionar neste caso, posto que a ignorância serviu de critério para Vitória considerar os indígenas inocentes²²⁶.

Dessa forma, nota-se uma relação clara entre o uso do conceito de *ignorância invencível* para a defesa de uma atuação pacífica no tocante aos indígenas, pois este conceito restringiu a atuação do príncipe e mesmo do poder papal na administração da guerra e do *dominium* dos territórios americanos. Também mostra-se evidente, do ponto de vista teológico, que Vitória combateu diversas vezes as teses nominalistas que, num só passo, impediam o uso do conceito de *ignorância invencível* para os gentios americanos e defendiam o uso da guerra. Em sua defesa, Francisco de Vitória sustentou que os povos do Novo Mundo poderiam ser *ignorantes invencíveis* frente a Deus porque era impossível que eles alcançassem a concepção de Deus sozinhos, sendo necessário um pregador para tal. Por fim, mesmo sendo infiéis, mesmo cometendo crimes contrários à natureza, os indígenas não poderiam receber punição alguma dos homens.

Do ponto de vista da salvação - aspecto que mais nos interessa - Vitória abriu espaço, então, para defender que os indígenas poderiam ser salvos se fossem ignorantes invencíveis diante de Deus e cumprissem a Lei natural. Contudo, ele jamais aceitou, tal como Aquino, a possibilidade de se aplicar o conceito de *ignorância invencível* ao direito natural. Se isso ocorresse – argumentou ele - nenhum indígena poderia receber punição, nem mesmo no Limbo e no Purgatório²²⁷. A conclusão de Vitória foi de que os nativos do novo mundo eram ignorantes invencíveis apenas em relação a Deus, mas tal condição não garantiria a salvação porque eles seriam culpabilizados por outras razões. Contudo, Vitória expôs nos *Comentários*, caso os ignorantes possuíssem a Fé implícita – obedecendo à Lei natural -, eles poderiam ser, ao menos, justificados, tendo, a partir daí, alguma chance de salvação. Vitória não deixou muito claro qual seria esta possibilidade. No entanto, ao final de sua *Relectio* sobre o *Uso de la Razón*, escreveu:

cuando el hombre tiene tal juicio suficientemente deliberado, es obligado a formar propósito de obrar bien conforme a Dios, es decir, así: ‘quiere o propongo guardar la Ley de Dios’, ‘quiere dar culto a Dios’; más *si no conoce, es deficiente que proponga*

²²⁶ Não deixa de ser significativo o fato de haver um livro cujo título remete exatamente a esta conexão, embora possua uma abordagem distinta da tratada aqui. M. S. Gillet, *Innocence and Ignorance*, New York: The Devin-Adair Company, 1917.

²²⁷ “si no tiene obligación inmediata podrá entonces pecar solo venialmente, porque no sería castigado em el Limbo, porque el Limbo no tiene pena del sentido, ni el Purgatorio, porque es camino para la gloria no el Infierno, porque no está en pecado mortal”, Vitória, *Sobre el primero uso...., op. cit.*, p. 224.

a vivir conforme al dictamen de la razón, como ‘propongo vivir conforme la razón’, ‘quiero vivir honestamente, no quiero obrar mal’²²⁸. (grifo nosso)

Francisco de Vitória não aprofunda a questão. Vale a pena notar, todavia, que esta *Relectio*, que é anunciada como sendo constituída por quatro partes, possui apenas três, sendo que a terceira possui menos de cinco páginas. Qualquer um que tome contato com o texto constata que ele está sem uma conclusão devida. Esta ausência suscitou a possibilidade - para alguns historiadores - de que, provavelmente, Vitória teria pedido para seu discípulo “preferido”, Malchior Cano (1509-1560), dar continuidade no aprofundamento da questão²²⁹.

2.3 OS DISCÍPULOS DE VITÓRIA DISCUTEM A FÉ IMPLÍCITA

talis ignorantia invencibilis habeatur, est quod forte praedicatio evangelica ad illas usque partes, quae modo ad Hispanis repertae sunt, & ad antípodas non dum penetrarunt

Domingo de Soto, *Natura et gratia*

De fato, os debates em torno da salvação dos indígenas a partir do argumento da *ignorância invencível* e da Fé implícita ainda não estavam claros. Não será o caso de refazer toda a controvérsia em torno da *salvação dos infiéis* entre os discípulos de Vitória, naturalmente. Pretendemos apenas apontar algumas contribuições a respeito, pois foram eles que, direta e indiretamente, participaram da disputa do Novo Mundo, de um lado, e das controvérsias contra os protestantes, de outro, como veremos melhor no capítulo 4. Francisco de Vitória faleceu em 1546, tão logo principiaram os trabalhos do Concílio de Trento. Em função de sua avançada idade, não participou do grande Concílio, tendo enviado aí um dos seus mais brilhantes ex-alunos: Domingo de Soto (1494-1560).

Como demonstrou o brilhante estudo de Teófilo Urdanoz, desde 1539 alguns manuscritos (não publicados) de Soto já versavam sobre o tema. A partir das leituras de Aquino, Caetano e Vitória, Domingo de Soto teria defendido que “es possible a um adulto sin justificaci3n sin la fé y sin noci3n alguna de Dios”²³⁰ alcançar a salvação. Contudo, foi apenas

²²⁸ Idem, p. 225.

²²⁹ Pedro Lumberras, “Cuando el salvaje llega al uso de la razón”, in: Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria, v. 7 (1946-1947), Madrid: CSIC, pp. 85-128, pp. 120-125.

²³⁰ Teófilo Urdanoz Aldaz, “La necesidad de la fé explícita para salvarse, según los teólogos de la Escuela Salmantina”, in: *Ciencia tomista*, v. 59, 1941, p. 398-414, p. 411.

no contexto tridentino que Domingo de Soto expôs suas principais ideias em *Natura et Gratia* (1547)²³¹. Nos interstícios dos embates entre católicos e protestantes, antes de saírem os cânones do poderoso Concílio, havia uma forte disputa interpretativa em torno dos limites de atuação da Natureza e da Graça que ecoou no debate sobre a Salvação dos indígenas – como veremos no capítulo 4. Dentro dela, Soto reafirmou a tese de Vitória: seria possível que os indígenas fossem ignorantes invencíveis diante de Deus porque eles não poderiam chegar a Deus apenas por meio da razão natural. Para defender essa tese da acusação de pelagianismo, Soto advogou que a conversão só poderia existir com o auxílio da graça divina. Nessa altura, Soto pareceu inverter a acusação, alegando que a tese segundo a qual Deus poderia ser apreendido apenas pela Razão é que se aproximava da heresia pelagiana. Portanto, no contexto das discussões tridentinas que se desprendiam entre católicos e protestantes, Soto concluiu que a defesa da Fé explícita era necessária apenas para aqueles que já haviam recebido o evangelho. Os indígenas estariam muito próximos daqueles que viveram antes da vinda de Cristo, para quem bastaria a Fé implícita para a salvação²³².

A despeito da relevância de Domingo de Soto nesse embate, foi o franciscano André de Vega (1498-1549) quem ganhou maior notoriedade neste debate no Concílio de Trento. Seu nome, aliás, ficaria marcado como, justamente, o autor que defendeu pela primeira vez, mais abertamente, a possibilidade de os gentios se salvarem apenas a partir da Fé implícita²³³. Apesar

²³¹ É importante destacar aqui que, embora o grande teólogo espanhol Domingo de Soto tenha participado de Valladolid e, em alguns momentos de sua obra, tenha se preocupado com a salvação dos indígenas, os aspectos teológicos mais importantes giravam em torno do problema da graça e suas respectivas querelas que envolviam dominicanos, franciscanos e, sobretudo, os protestantes. Para um bom panorama desses embates, inclusive levando em conta a temporalização e a geografia desses debates, ver Adriano Prosperi, *El Concilio de Trento: una introducción histórica*, Madri: Junta de Castilla y León, 2008.

²³² Supponamus ergo ex capite proxime superiori, neminem absque supernaturali fide (...) confusa in gratiam nunc cum deo reponi, sicut neque id ullus poterat ante adventum Chisti, sed loquimur de fide expressa Christi. Atqui probabilitas affirmativae partis, scilicet quod talis ignorantia invencibilis habeatur, est quod forte praedicatio evangelica ad illas usque partes, quae modo ad Hispanis repertae sunt, & ad antípodas nondum penetrarunt. Et Paulus ait, Quomodo credent sine praedicante? Et redemptor noster, Si non venissem, & locutus eis non fuisset, peccatú non haberent. Atque hoc macimé secundum Augustinum, qui illud psalmi, In omnem terram exiit sonus eorum, censuit non esse omnino còplendum (...); ad finem mundi :iuxta illud, Praedicabitur hoc evangelium regni in universo orbe, in testimonium omnibus gentibus, & tunc erit consummatio. Et quannuis sequamur opinionem Chrysost. Qui tenet iam esse prophe tiam impletam, nihilominus extat argumentum : quonian nationes illas, que à trecentivel quingentis audierant, quanuis in prncipio ignorantia non excuseret, iam nihilo secius excusare videtur, perinde acsi nulla illux adventasset praesicatio. Item qui in illis modo locis legitimè seruasset ius naturae, statim per auxilium dei, qui non differt brachium suum porrigere assentienti, reciperetur in eius gratiam : & tamen non est facilè creditu, quòd ita de repente illuminaret eum, vt fidem chistianorum sub hoc expresso titulo & nomine agnosceret, sine aliquo doctore : ut de Cornelio ad quem missus est Petrus, legimus. Ob huius modi argumèta sunt qui opinentur, cùm pimúm quis à christianis semotissimus faceret per auxilium Dei quod in se est, potiretur reconciliationis grã, sicuti in lege naturae” Domingo de Soto, *Natura e gratia, op. cit.*, p. 131. Para sintetizar os argumentos de Soto, porém, seguimos de perto os estudos de Teófilo Urdanoz Aldaz, “La necesidad de la fe explícita...”, *op. cit.*, pp. 398-414

²³³ Idem, p. 414.

de compreender que as teses de Aquino e os cânones do Concílio de Trento defendiam a necessidade da Fé explícita, Vega alegou que a condição dos indígenas era distinta das demais porque, como não conheciam Deus, não dispunham dos meios necessários para zelar pela própria salvação. Assim, poderiam ser justificados sem o ato de fé aqueles que ignoram invencivelmente, ao menos ao nível de hipótese.

Malchior Cano (1509-1560), o discípulo favorito de Francisco de Vitória, opôs-se com veemência às teses de Domingo de Soto em um dos seus principais livros, o *De Sacramentis in generi*²³⁴. Como bem colocou Juan Belda Plans, especialista e tradutor de sua obra, toda a segunda parte de seu livro defende a necessidade da fé explícita para a salvação²³⁵. Seu principal objetivo era extirpar o perigo das ideias pelagianas dentro da Escola de Salamanca. Para isso, introduziu uma nova diferenciação a respeito das duas possibilidades de conhecer Deus: uma seria natural, a partir da qual se deveria compreender a finalidade natural do homem e das coisas; e Sobrenatural, mediante a qual o homem deveria conhecer o fim Sobrenatural de Deus e agir corretamente a partir daí. O conhecimento Sobrenatural só poderia existir com a Graça e, portanto, com o Batismo. Assim, para que o homem seja justificado e salvo seria necessário o duplo conhecimento de Deus: natural e Sobrenatural²³⁶. Nessa nova distinção, não havia espaço para a salvação dos ignorantes, pois eles não poderiam conhecê-Lo sobrenaturalmente.

Cano chegou a escrever que, em seu tempo, o evangelho já havia sido espalhado por todo o mundo, sendo, por isso, inconsistente o argumento de que os ignorantes invencíveis constituíssem uma exceção²³⁷. Segundo Cano, aqueles que não receberam nenhuma anunciação do evangelho poderiam recebê-la de um anjo, um pregador ou alguma moção interna para se

²³⁴ Como informa Juan Belda Plans, a principal obra de Cano foi *De Locis Theologicis* (Salamanca, 1563). Contudo, na condição de continuador do trabalho de Vitória destacou-se por algumas *Relectiones* anteriores a esta, entre as quais se incluindo a *De Sacramentis in Genere*, nas intermediações do Concílio de Trento, apenas dois anos depois da *Natura et Gratia* de Domingo de Soto e em resposta direta contra ele. Juan Belda Plans, “Melchior Cano. La Relección ‘De Sacramentis in Genere’”, in: *Sacramentalidad de la Iglesia y Sacramentos: IV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, ed. Pedro Rodríguez, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1983, pp. 651-661, p. 652.

²³⁵ Para alcançar a salvação seria necessário o *precepto* (do preceito da lei natural e divina) e o *medio* (algum intermediador). Segundo Vitória, Soto e Vega, seria possível a salvação mediante a Fé Explícita no *precepto* e ao menos a fé *implícita* no *medio*. A oposição de Cano consistiu em afirmar que seria necessária a fé explícita tanto no *medio* quanto no *precepto*. T. Urdanoz Aldaz, “La necesidad de la fe explícita...”, *op. cit.*, pp. 398-414

²³⁶ Este episódio é muito conhecido dentro do grande problema da salvação dos pagãos em geral. Para uma síntese das críticas de Cano e da mudança de posicionamento de Soto, ver, entre outros, Lois Caperán, *Le Problème du Salut des Infidèles...*, *op. cit.*, pp. 258-267 Francis Sullivan, *Hay Salvacion...*, *op. cit.*, pp. 91-94..

²³⁷ O único argumento que ele aceitava, em coerência com as resoluções tomadas pelo Concílio de Trento, seria a do batismo *in voto*

salvarem. Mas, para efetivamente obter a salvação, seria necessária a fé explícita²³⁸. Por afirmar a necessidade da graça, do batismo e da fé em qualquer circunstância, a solução de Cano ficou conhecida na historiografia como “Sobrenatural”²³⁹. O pensamento de Cano acabou sendo vitorioso e predominante neste momento decisivo da Teologia Católica, encerrando a discussão – ao menos em termos ortodoxos – sobre a Fé implícita nos Quinhentos. A maior expressão disso foi que, apenas um ano depois, em 1549, Domingo de Soto lançou a segunda edição do *Natura et Gratia*. Nessa reedição, Soto modificou substancialmente algumas de suas teses anteriores, admitindo que suas conclusões haviam sido precipitadas e incoerentes, tanto com sua visão tomista quanto com as resoluções tomadas no Concílio de Trento²⁴⁰.

CONCLUSÃO: A CRONOLOGIA DA *IGNORÂNCIA INVENCÍVEL*

Assim, nenhum teólogo do século XVI argumentava que a *ignorância invencível*, em si mesma, poderia garantir a salvação. No estágio atual das pesquisas, parece ser provável que os primeiros autores que discutiram a aplicação teológica do conceito de *ignorância invencível* para os ameríndios tenham sido os teólogos nominalistas, a partir da figura de John Mair. Esse teólogo e seus pares negaram o conceito, sob o argumento de que os indígenas poderiam ter conhecido Deus a partir de sua realidade invisível e que, se tantos povos, ao longo de tanto tempo, foram esquecidos, era sinal de que Deus assim havia desejado, pois, se realmente Ele quisesse, teria enviado um pregador. Chamemos esse argumento, para fins da organização desta tese, de “nominalista”.

No contexto missionário, Matiaz de La Paz talvez tenha sido pioneiro ao defender que os indígenas estariam na condição de *ignorantes invencíveis* diante de Deus, enquadrando-os na categoria tomista de *infiéis negativos*. Em sua interpretação, a conquista espanhola seria um

²³⁸ Canus, *Relectio in Sacramentis in genere*, ff. 16r-16v: “Si quis faciat quod in se est, huic Deus providebit, vel per hominem, vel per angelum” apud Francisco José Delgado, *La necesidad de la fe explícita em Cristo...*, op. cit., p. 115.

²³⁹ Esta distinção, estabelecida por Urdanoz, faz referência aos estudos célebres de Henri De Lubac, “Remarques sur L’Histoire du mot ‘surnaturel’” (I), in: *Nouvelle revue théologique*, 61, escrito em três artigos consecutivos, n. 3, 4 e 5, 1934. Nestes artigos, de referência capital para a história da teologia, e de grande influência no Concílio do Vaticano II, Lubac historicizou o conceito de “Sobrenatural”, demonstrando que seus primeiros usos foram apenas no século XV e estiveram profundamente associados ao debate do pelagianismo e anti-pelagianismo. Ainda segundo o autor, Molina, Suárez e outros jesuítas foram os primeiros que, para lutar contra a heresia baianista, formularam o conceito de *pura natura*, isto é, a ideia de que o homem poderia se salvar apenas por seu livre-arbítrio, sem depender da graça ou do batismo, mediante a concepção de *scientia media*. Segundo Lubac, este conceito diferenciou profundamente os jesuítas do pensamento tomista, o qual, a seu ver, aceitava a salvação apenas através da fé explícita. Voltaremos a esse problema diversas vezes ao longo desta tese.

²⁴⁰ Sullivan, *¿Hay salvación...*, op. cit., p. 94.

sinal de que a providência divina cessou com o isolamento desses gentios, rompendo com a ignorância invencível em que viviam. Com o avanço da conquista, porém, este problema passou a estar ligado, cada vez mais, à *guerra justa*, associação que se manterá, como veremos, em todos os autores que lidaram com o tema, incluindo Antônio Vieira. Em sentido contrário, Sepúlveda sustentou que a atribuição deste conceito seria impossível na medida em que os indígenas deveriam ter chegado a Deus por si mesmos. Las Casas, por outro lado, sustentou que os indígenas poderiam ser escusados por sua infidelidade porque não haviam tido nenhum contato com os pregadores antes da chegada dos espanhóis: assim, embora reconhecesse que em tal condição sua salvação não estava assegurada, argumentava que não poderia haver guerra contra eles em função de sua ignorância.

Na terceira parte do capítulo, vimos que Francisco de Vitória sustentou que os indígenas poderiam ter ignorância invencível em relação a Deus, e que não se poderia fazer Guerra justa contra eles em nome da infidelidade. Indo além do Bispo de Chiapas, Vitória alargou a extensão deste conceito, ao contemplar dentro dele também aqueles que apenas “ouviram falar” na palavra cristã. Nesse sentido, Vitória aproximou os nativos americanos ignorantes da condição das crianças inocentes, pois não poderiam ser culpados por aquilo que ainda desconheciam. Em nenhum momento, contudo, Vitória aceitou que os indígenas pudessem ser *ignorantes invencíveis* diante da Lei Natural, pois bastaria ser humano para reconhecê-la em si mesma. Não obstante, mesmo quando desobedeciam à Lei Natural, a Guerra Justa não poderia ser justificada.

Não obstante, em alguns de seus textos, Vitória pareceu ter deixado em aberto a possibilidade de os ignorantes invencíveis se salvarem a partir da *fé implícita*. Como vimos no capítulo anterior, Tomás de Aquino utilizou a categoria de *fé implícita* para aqueles que vieram antes de Cristo. Partindo desse pressuposto tomista, Vitória defendeu que a Fé implícita em Deus (obtida pelo cumprimento das leis naturais) seria capaz de, ao menos, redimir o pecado original. Dentro desta mesma distinção, Domingo de Soto e André Vega foram além, defendendo a possibilidade de garantir também a vida eterna apenas através da Fé implícita. Chamaremos esta conclusão de “solução naturalista”.

Melchior Cano, entretanto, não admitiu tal possibilidade, negando a salvação por via da Fé Implícita, mesmo entre aqueles que possuíam *ignorância invencível*. Chamaremos esta solução de “sobrenatural”, uma vez que ela demanda a necessidade da graça e do batismo para a salvação. Constatamos como, face à preocupação protestante, as resoluções do Concílio de

Trento apenas reforçaram o posicionamento católico acerca da necessidade da Fé explícita, categoria cada vez menos utilizada a partir de meados do século XVI. Dessa data em diante, o conceito de *ignorância invencível* passou a ganhar maior autonomia perante o conceito anterior, como veremos. Antes disso, porém, veremos de que maneira se efetivam e se realizam alguns efeitos dessas soluções teológicas em solo americano. Mas para isso teremos que atravessar o Atlântico.

3 A IGNORÂNCIA ABSOLUTA DE DEUS: NÓBREGA E ACOSTA (1549-1590)

não há povo tão bruto, nem nação tão bárbara, que não tenha *o sentimento da existência de alguma divindade* (...) mas quando eu considero de perto os nossos tupinambás da América, vejo-me absolutamente impedido de aplicá-lo a seu respeito

Jean de Lery, *L'Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*

Neste capítulo pretendemos esquadrihar as possibilidades de uso do conceito de *ignorância invencível* a partir dos dois mais importantes missionários jesuítas do século XVI: Manuel da Nóbrega e José de Acosta. Não pretendemos, aqui, entender o problema mais amplo da *Salvação dos infieis* nas missões da América Ibérica. Nossa preocupação e intenção maior será destacar, de um lado, a herança dos debates dos teólogos de Salamanca na atuação dos jesuítas e, de outro, suas considerações associadas a essas “experiências” missionárias, sempre sem perder de vista o conceito de *ignorância invencível* e, em menor escala, aquele da Fé implícita. Como veremos, se por um lado tais missionários/autores foram expressão daquilo que a teologia europeia defendia, por outro relataram experiências vividas no contexto americano e criaram categorias que produziram efeitos notáveis na teologia e na prática missionária dos Seiscentos. Arriscaríamos afirmar que não seria possível compreender a linguagem em torno da *ignorância invencível*, em geral, e em Antônio Vieira, em particular, sem passar por essas duas importantes figuras missionárias.

Como apontamos na introdução desta tese, Vieira construiu sua argumentação a partir das testemunhas de alguns missionários e letrados que atuaram na América e na Europa. No século XVI, dois deles receberam especial destaque. O mais destacado foi José de Acosta, a quem chamou de “primeiro oráculo das Américas”. Apesar de Antônio Vieira não referenciar Nóbrega com a mesma solenidade, buscaremos provar que as reflexões deste missionário foram centrais para que a categoria de *ignorância invencível* ganhasse força novamente, primeiro na Europa e depois na América, modificando diretamente a produção de Antônio Vieira. A seleção desses dois autores para análise, ainda que atuantes em contextos distintos, foi motivada tanto pela grande relevância que assumiram como jesuítas na América portuguesa (Nóbrega) e espanhola (Acosta), quanto pela importância atribuída a eles por parte de Antônio Vieira. Nosso escopo de análise recairá de 1549, ano em que os primeiros jesuítas chegam ao Brasil, e de 1590, data em que Acosta publicou sua última grande obra. Dito isso, organizaremos este capítulo da seguinte maneira. Na primeira parte, lançaremos luz sobre os debates em torno do conhecimento e da ignorância dos indígenas do Brasil em relação a Deus e à Lei Natural.

Trabalharemos com muitos testemunhos que atuaram na América portuguesa, com destaque para as interpretações de Manuel da Nóbrega e de outros missionários de que os tupis não possuiriam nenhuma ideia de Deus ou de religião. Na parte II, examinaremos a contribuição de José de Acosta, ressaltando – sobretudo – suas refutações quanto ao uso do conceito de *ignorância invencível* e de Fé implícita no Brasil e no Peru.

3.1 O DEBATE SOBRE A *IGNORÂNCIA ABSOLUTA* DE DEUS ENTRE OS TUPIS

“este gentio nam adora nada, nem cree nada, todo o que lhe dizeis se fica nada”

Manuel da Nóbrega, *Diálogos sobre a conversão do gentio*

Os primeiros jesuítas chegaram ao Brasil em 1549, à vigília da controvérsia de Valladolid que se abriria no ano seguinte. Ao contrário do que aconteceu na *Nova Espanha*, em que o interesse pela conquista e colonização ocorreu de imediato, a intervenção efetiva do império português na América foi tardia. Apenas em meados do século XVI iniciou-se um projeto de colonização e evangelização efetiva, sob os auspícios da recém-criada ordem jesuítica²⁴¹. De maneira quase simbólica, na mesma nau em que chegou o primeiro governador-geral do Brasil, Tomé de Sousa (1503-1579), chegaram os primeiros jesuítas da colônia, como Antônio Pires (?-1572), Vicente Rodrigues (1528-1600) e, entre outros, Manuel da Nóbrega (1517-1570)²⁴².

Entender a concepção de *ignorância invencível* entre esses jesuítas não é tarefa fácil para o historiador. Ao contrário da América espanhola, onde conquista “militar” e “espiritual” foi narrada em tratados históricos e teológicos de envergadura, na América portuguesa a maioria

²⁴¹ Diego de Gouveia (1471-1556), então reitor da Universidade de Paris, teria sido quem sugeriu para D. João III o envio dos jesuítas para as missões católicas do já dilatado império português, ainda em 1539. Uma vez acatada a proposta, diversas missões foram mobilizadas, incluindo a de Francisco Xavier (1506-1552), cuja repercussão foi extraordinária. Em 1548, com o projeto de D. João III de instauração do governo-geral, surgiu a preocupação em estabelecer um projeto de evangelização oficial, amparado pelo poder régio. A ordem católica foi formada na Universidade de Paris, a partir dos então estudantes Inácio de Loyola (1491-1556), Diego Laynez (1512-1565) e Simão Rodrigues (1510-1579), em 1534. Tinham como objetivo primordial divulgar a palavra católica - em total obediência ao papa - a hierarquia rígida e a resoluta oposição ao protestantismo. Ver, entre outros, o clássico John O'Malley, *The first jesuits*, Harvard, Harvard University Press, 1993.

²⁴² Entre 1549 e 1568, chegaram mais de sessenta missionários, incluindo o famoso José de Anchieta (1534-1597), cujo embarque no Brasil deu-se quando tinha apenas 17 anos. A. Peixoto, “Missão jesuítica ao Brasil de 1549 até 1568”, in: Azpilcueta Navarro, *Cartas avulsas*, São Paulo/Belo Horizonte: Edusp/Itatiaia, 1988, pp. 65-73.

das fontes estão registradas em epístolas, uma das maiores marcas do *modus operandi* da Cia de Jesus²⁴³.

A maior parte dessas correspondências não tratava de temas teológicos especulativos. Na verdade, elas foram escritas em locais e circunstâncias das mais adversas: casas de taipa, ocas, barcos, às vezes em meio a epidemias e/ou conflitos. Apesar da heterogeneidade das epístolas e das condições adversas nas quais foram escritas, será possível ao historiador entrever através delas os temas teológicos especulativos subjacentes à prática da missão, o que inclui o problema da *ignorância invencível*. Advertimos que não será nosso objetivo escrever uma história da salvação dos indígenas entre os jesuítas do Brasil²⁴⁴. Interessa-nos compreender, aqui, especificamente, o problema da *ignorância invencível* nos escritos desses primeiros missionários, como já foi dito, com destaque para o mais influente entre eles: Manuel da Nóbrega. Antes de fazer isso, entretanto, precisaremos expor como os missionários discutiram o problema do conhecimento e da *ignorância* de Deus entre os tupis.

3.1.1 O conhecimento e a *ignorância* de Deus entre os tupis

Quando os primeiros missionários chegaram à América portuguesa, eles tinham três parâmetros em mente para suas missões. Primeiro, os escritos dos pregadores nos primórdios do cristianismo, cuja principal dificuldade era convencer povos que adoravam muitos deuses que haveriam de adorar apenas um. O segundo foi o das missões japonesas de São Francisco Xavier. E o terceiro, talvez o mais importante, era o da conversão dos indígenas da Nova Espanha (atual México), descritos por Las Casas e outros missionários e cronistas. Aqui, o maior desafio dos missionários foi descrito como similar àquele dos missionários junto aos antigos gregos e romanos: eram povos que adoravam a muitos deuses, para os quais se

²⁴³ As cartas eram divididas em *hijuelas*, cujo assunto tratava de temas privados da Companhia, ou *edificantes*, destinadas a um público maior com o objetivo de, entre outras coisas, divulgar o trabalho da Companhia e atrair mais missionários para o trabalho da conversão. Para uma ótima tipologia das cartas jesuítas, ver José Eisenberg, *As missões jesuítas e o pensamento político moderno*. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2001, cap. Um e Charlotte Castelnau-l'Estoile, *Operários de uma vinha estéril*, Bauru, Edusc, 2006, cap. 2. Para a rápida difusão dessas cartas pelo mundo, ver Serafim Leite, "Introdução geral", in: MB, v. I, p.55-56. Para uma visão mais aprofundada, ver Adriana Gabriel Cerello, *O livro nos textos jesuítas do século XVI (1549-1563)*. São Paulo, dissertação em história social, Universidade de São Paulo, 2007 e João Adolfo Hansen, "O nu e a luz: cartas Jesuítas do Brasil", in: *Nóbrega: 1549-1558, Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 38 (1995).

²⁴⁴ Apenas para citar alguns trabalhos, ver José Eisenberg, *As missões jesuítas e o pensamento político moderno*; Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2001; Cristina Pompa, *A religião como tradução*, Bauru, Edusc, 2004 e Adone Agnolin, *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII)*, São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2007.

construíram altares, cerimônias e sacrifícios²⁴⁵. Não por acaso, como vimos no capítulo anterior, diversos autores os classificaram como idólatras, uma categoria que assumiu uma importância extraordinária a partir do “caso” americano. Todavia, quando os missionários da América portuguesa, ao observarem os indígenas do Brasil, eles constataram que não havia altares, não havia templos e uma das poucas cerimônias que os tupis realizavam era para a prática do canibalismo. Como, então, classificar a “religião” dos tupis?

Algumas fontes do período, embora não conseguissem enxergar “deuses” ou “altares”, buscaram encontrar, identificar e extrair algumas modalidades de crenças dos tupis. O próprio Las Casas buscou descrever brevemente o tema da religião entre os tupis. Embora o dominicano reconhecesse que não fossem idólatras, eles não ignorariam totalmente a Deus, pois adoravam Tupã e certos feiticeiros que viriam de tempos em tempos²⁴⁶. O Bispo de Chiapas também defendeu, em certo momento, que o próprio canibalismo teria uma relação com o sacrifício, o que conferiria um grau de “religião” entre esses povos. Uma das bases para Las Casas fazer essa leitura, a propósito, foi uma famosa passagem de Marco Túlio Cícero, em que o filósofo afirmou que não haveria nenhuma nação no mundo tão bruta ao ponto de não possuir, ao menos, alguma ideia de Deus²⁴⁷. Como alguns importantes estudiosos já apontaram, a leitura de Las Casas sobre a “idolatria” foi basilar o desenvolvimento da História das religiões e da própria etnologia na atualidade²⁴⁸.

Uma das figuras mais emblemáticas do Brasil colonial desse período, Hans Staden (1525-1575), também emitiu opiniões importantes a esse respeito. Como se sabe, esse mercenário alemão passou meses como prisioneiro entre os tupinambás, esperando o momento para ser comido por eles. Antes de ser resgatado - e de voltar para a Europa para contar sua história em detalhes -, viu algumas cerimônias de canibalismo que lhe pareceu uma forma de crença e adoração de uma coisa que “cresce como uma abóbora”²⁴⁹. José de Anchieta também

²⁴⁵ Como demonstramos no capítulo anterior, Las Casas não apenas confirmou a semelhança dos astecas com os pagãos da antiguidade, como conferiu a eles certa “superioridade” diante dos cultos gregos e romanos.

²⁴⁶ Além de André Thevet (1516-1590), o cosmógrafo francês, a serviço da França Antártica (no atual território do Rio de Janeiro e Cabo Frio) diversos autores citaram a presença desses “profetas” entre os tupis, incluindo Antonio Pires, Manuel da Nóbrega e Jean de Lery. André Thevet, *As singularidades....*, *op. cit.*, pp. 121.

²⁴⁷ Ver Gruzinski, *De la idolatria....*, *op. cit.*, p. 70.

²⁴⁸ Como Gruzinski demonstrou, Pedro Cienza de León e Las Casas – baseado, aliás, em Cícero - associaram os povos indígenas que adoravam ídolos às grandes cidades e mesmo ao sacrifício, ao passo que os povos sem Idolatria se aproximavam dos canibais, modelo no qual os tupinambás se encaixam totalmente. Em diversas fontes o “ter ídolos” denota certa positividade, como na supracitada passagem de Fernão Cardim “nem têm ídolos de nenhuma sorte”. Gruzinski, *De la Idolatria....*, *op. cit.*, 33-41 e Nicolas Gasbarro, *Il Linguaggio Dell'idolatria: op. cit.*.

²⁴⁹ Hans Staden, *Duas Viagens ao Brasil*, p. 16 *apud* Hélène Clastres, *Terra sem mal....*, *op. cit.*, p. 18. Como bem colocou Clastres, possivelmente Staden refere-se aos “maracás”.

apontou que alguns indígenas do Brasil adoravam certos objetos, além de serem influenciados por “demônios”. A mais importante associação de Anchieta, entretanto, foi sua tradução de “Deus” por “Tupã”. Como se sabe, essa identificação foi justificada por ele pela suposta associação da palavra com os “trovões”, o “medo” ou até “coisa divina”, o que implicaria em algum nível de religião entre os tupinambás²⁵⁰. Finalmente, no final do século XVI, como foi muito bem examinado por Ronaldo Vainfas, a Inquisição portuguesa condenou a Santidade de Jaguaripe como idólatra²⁵¹.

Apesar dos muitos testemunhos defensores da ideia de que entre os tupis havia algum nível de religião, outros numerosos relatos pareceram contradizer esta constatação. Antônio Pires, um dos jesuítas portugueses da “primeira geração”, por exemplo, escreveu que esses indígenas “não têm quem adore”²⁵². Gabriel Soares (1540-1591), apesar de partir de um ângulo totalmente diferente dos jesuítas, emitiu uma assertiva ainda mais profunda: “[o indígena] não é capaz pera conhecer que coisa é Deus nem crer nele, e teem [para si] que não há mais que morrer e viver, pelo que é mal-empregado o tempo que se com ele gasta”²⁵³. Fernão Cardim (1540-1625), alguns anos depois, repete o mesmo juízo, como se tivesse copiado dos anteriores: “Este gentio não tem conhecimento algum de seu Criador, nem cousa do Céu”; “não o adoram, nem a alguma criatura, nem têm ídolos de nenhuma sorte”²⁵⁴. Frisa-se que tais autores não falam em nome de uma ignorância do Deus verdadeiro, mas escrevem sobre uma ausência total de ídolos e adoração. Por esta razão, ao escreverem sobre este problema, esses testemunhos não se

²⁵⁰ Nóbrega também escreveu que “aos trovões chamam de Tupã, que é como dizer coisa divina”, Manuel da Nóbrega, “Informações do Brasil destinadas aos irmãos de Coimbra”, Baía, ?/ 08/1549, in: OPMN, p. 62. Alfred Métraux, em trabalho clássico, chegou a afirmar que Tupã não era, nem para os tupis, nem para os guaranis, “objeto de nenhum culto e ao qual não se dirigia em nenhuma prece”. Alfred Métraux, *A Religião dos Tupinambás*, São Paulo: Brasiliense, 1950, p. 112. Adone Agnolin buscou problematizar melhor o uso desta categoria para indicar Deus, apontando outros catecismos no século XVII que utilizavam outros nomes, como *Kaibebe* e *Inhinho*. Além disso, Agnolin questiona porque os jesuítas na China preferiram não traduzir a palavra Deus por *Tien*, quando poderiam ter feito. Ver Adone Agnolin, *Jesuítas e selvagens...., op. cit.*, p. 90-94 e, do mesmo autor, *Amplexo político dos costumes de um jesuíta brâmane na Índia*, Niterói: Eduff, 2020.

²⁵¹ Em trabalho consagrado, Ronaldo Vainfas demonstrou que, após o processo de conquista dos portugueses, promoveu-se um grande movimento migratório rumo à terra sem mal, onde tudo cresceria sem a necessidade de trabalho do homem. O movimento caiu em derrocada e foi reprimido pela Inquisição. Vainfas, discordando do citado estudo de Hélène Clastres, interpretou o movimento como resistência após a conquista e o único movimento que pôde ser considerado como “idólatra” no século XVI na América portuguesa. Ver Ronaldo Vainfas, *A Heresia dos índios*, São Paulo: Cia das Letras, 2000, p. 29. Vainfas também aprofundou seus argumentos sobre a Idolatria nas Américas em “Idolatrias e milenarismo: a resistência indígena nas Américas”, in: *Estudos históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 9, 1992, pp. 29-43.

²⁵² Apesar dessa afirmação, é importante ressaltar que Pires também menciona que eles adoram “uma santidade que lhe vem de ano em ano”, Antonio Pires, Pernambuco, 1552, in: *Cartas avulsas, op. cit.*, p. 148.

²⁵³ Gabriel Soares de Souza, *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1938, p. 370.

²⁵⁴ Fernão Cardim, *Tratados da Terra e da Gente do Brasil*, Rio de Janeiro: Cia Editora nacional, 1939, pp. 142-143 apud Hélène Clastres, *Terra sem mal..., op. cit.*, p. 17.

referiram à categoria de *ignorância invencível* de Deus, mas a um tipo de ignorância total, de qualquer tipo de crença. Em virtude da importância desse problema para a tese, conforme anunciamos na introdução desta tese, nomearemos este problema específico de *ignorância absoluta de Deus*²⁵⁵.

Os relatos sobre essa total falta de crença não se reduzem ao mundo português. Alguns missionários franceses que travaram contato com os tupinambás pouco tempo depois, também se impressionaram com este “fenômeno” anotados pelos portugueses, mas desta vez na França antártica, no atual território do Rio de Janeiro e Cabo Frio, chamado na época de França antártica. Sem querer adentrar nas particularidades desses importantes testemunhos, já bem examinados na etnologia e na historiografia²⁵⁶, reproduziremos apenas a consideração de Jean de Lery (1534-1611), acerca desta *ignorância absoluta* de Deus:

Por mais que essa sentença de Cícero, a saber, que não há povo tão bruto, nem nação tão bárbara, que não tenha *o sentimento da existência de alguma divindade*, seja aceita por todos como máxima indubitável: contudo, quando eu considero de perto os nossos tupinambás da América, vejo-me absolutamente impedido de aplicá-lo a seu respeito. Pois, em primeiro lugar, além de nenhum conhecimento terem do verdadeiro Deus, estão aquém de todos os antigos pagãos, que tiveram a pluralidade de deuses, e dos idólatras de hoje, e até mesmo dos índios do Peru (...) eles *não confessam, nem adoram nenhum deus celeste ou terrestre*: e, por conseguinte, *não tendo nenhum ritual ou lugar determinado de reunião* para a prática de algum serviço religioso, *não oram em forma de religião, quer em público, quer em privado*, coisa nenhuma que seja²⁵⁷.
(Grifos meus)

A sentença de que o conhecimento de Deus era universal entre os povos, baseada em Cícero, tornou-se um lugar comum no século XVII, como pretendemos mostrar no próximo capítulo²⁵⁸. O que nos interessa reforçar neste momento é que Lery não apenas reafirma a

²⁵⁵ Importante dizer que em nenhum momento nenhum missionário utilizou este conceito. Permitimo-nos nomear este “problema” não apenas porque foi muito discutido no século XVI entre os missionários, mas sobretudo pelas querelas teológico-filosóficas que o envolveram no século XVII, como veremos.

²⁵⁶ Jean de Lery foi considerado, para Michel de Certeau, o fundador da *heterologia*, isto é, a *ciência do outro*. Michel de Certeau, *A escrita da história...*, *op. cit.*, p. 214. Para compreender a perspectiva teológica dos missionários franceses no Brasil, ver, entre outros, Frank Lestringant. *Le Huguenot et le Sauvage*. Paris, Aux Amateurs de Livres, 1990 e Andrea Daher, *O Brasil francês: as singularidades da França Equinocial*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007, em especial na seção “imperativos teológicos”, p. 111-162.

²⁵⁷ Jean de Lery, *Viagem à Terra do Brasil*, Belo Horizonte: Itatiaia/ São Paulo: Edusp, 1980 [1578], p. 205/206.

²⁵⁸ A passagem a qual Lery se referiu foi baseada em uma outra, do filósofo Epicuro, segundo a qual não haveria nação tão bárbara no mundo que não tivesse, ao menos, alguma ideia de Deus: “Ex tot generibus nullum est animal praeter hominem quod habeat notitiam aliquam Dei: ipsisque in hominibus nulla gens est neque tam immansueta, neque tam fera, quae non, etiamsi ignoret qualem habere Deum deceat, tamen habendum sciat”. Marco Túlio Cícero, *De Legibus*, Lib. I, C. 8, in: M. Tullii Ciceronis, *Opera Quae Supersunt Omnia Ac Deperditorum Fragmenta*, Vol IV, Pars I, Typis Orelli, Fuessilini et Sociorum, 1828, p. 505. Como veremos à frente, esta passagem foi muito utilizada nos debates teológicos dos seiscentos, mas aqui provavelmente reproduz João

perspectiva apresentada pelos testemunhos portugueses, como realiza uma indução fundamental, qual seja, a de que os tupinambás seriam o único povo do mundo que não possuía nem ao menos o sentimento de alguma religião²⁵⁹. O francês também acrescenta que este argumento vinha servindo a alguns *ateos* para provar que a existência de Deus não era um fato natural²⁶⁰. As teses de Lery acerca da *ignorância absoluta* por parte dos tupinambás, contudo, tiveram grande repercussão no final do XVI e XVII, como pretendemos demonstrar brevemente no próximo capítulo²⁶¹. Embora esses testemunhos tenham disso importantes, a figura que debateu este tema com maior profundidade talvez tenha sido Manuel da Nóbrega.

3.1.2 Manuel da Nóbrega e o problema da ignorância absoluta de Deus

Nóbrega obteve sua formação em Filosofia e Teologia na Universidade de Salamanca e Coimbra, ao longo da década de 1530. Ao longo de seus estudos, conheceu Simão Rodrigues (1510-1579), ex-colega de Inácio de Loyola, que o convenceu a fundar a primeira missão jesuítica em Salvador, então capital da jovem colônia portuguesa²⁶². Logo no princípio de sua estadia, sem conter certo deslumbramento, Nóbrega registrou a seguinte impressão sobre os tupinambás da Bahia²⁶³: “Todos estes que tratam conosco, dizem que querem ser como nós

Calvino, que a transcreve literalmente em suas *L'intuition de la religion chrétienne*, como informa George Minois, *História do ateísmo*, São Paulo: Edusp, 2012, p. 134. Para uma perspectiva mais recente sobre o ateísmo, ver Michaela Catto, “A Word travelling to and fro between Europe and China: Atheism”, in: Pierra Fabre e Ines Zupanov, *The rites controversies in the Early Modern World*, Leiden/Boston: Brill, 2018.

²⁵⁹ É importante destacar, no entanto, que Lery entende que esta ignorância não era completa. Ele reconhece que os tupis acreditam na imortalidade da alma e que possuíam temor diante dos trovões (“Tupã”), voltando atrás em sua afirmação: “não só se verifica assim a verdade do axioma de Cícero de que nenhum povo existe sem alguma noção de divindade, mas ainda que não há desculpa para aqueles que não querem conhecer o Todo Poderoso”, pois “o que é invisível em Deus encontra-se visível na criação do mundo”. Sua conclusão foi a de que “nossos americanos não o confessaram francamente”, mas “estão na verdade convencidos da existência de alguma divindade; portanto, não podendo alegar ignorância não estão isentos de pecados.”, Idem, p. 206 e 209.

²⁶⁰ Idem, p. 207. Apesar da perspectiva totalmente distinta de Lery, Thevet também mostra-se preocupado com essa expansão do ateísmo. André Thevet, *As singularidades da França Antártica*, São Paulo/Belo Horizonte: Edusp/Itatiaia, 1994, p. 121. A palavra “ateísmo” já existia no século XVI, embora quase sempre em sentido negativo, e, a depender do contexto, englobava tanto aqueles que negavam quanto os que ignoravam a Deus. Para o “problema” do ateísmo no século XVI, veja o clássico Lucien Febvre, *O problema da incredulidade no século XVI*, São Paulo: Companhia das Letras, 2009 e, mais recentemente, apesar dos limites, George Minois, *História do ateísmo*, São Paulo, Edusp, 2021, pp. 134-40.

²⁶¹ Por ora, basta indicar um autor anônimo de 1583 que também referencia os tupis como exceção: *Copie d'une lettre missive envoyée aux gouverneurs de la Rochelle par les capitaines des galères de France*, de 1583, citado por Minois, *A História do ateísmo...*, *op. cit.*, p. 135. É importante acrescentar que o mesmo autor também inclui os etíopes nesta “ressalva” da máxima ciceroniana.

²⁶² Para dados biográficos de Manuel da Nóbrega, ver Simão de Vasconcelos, *Crônica da Companhia de Jesus*, Petrópolis: Editora Vozes, 1977, Vol II; Serafim Leite, “Introdução Geral”, in: *Cartas de Manuel da Nóbrega...*, *op. cit.*, pp. 9-116 e João Adolfo Hansen, *Manuel da Nóbrega*, Recife: Massanga, 2010.

²⁶³ Para um panorama dos principais grupos tupis no Brasil do século XVI, ver Carlos “Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico”, in: Carneiro da Cunha (org.), *História dos índios no Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras, 1992. Para as estimativas demográficas

(...) Se ouvem tanger à missa, já acordam, e quanto nos vem fazer, tudo faze[m]”²⁶⁴. Em epístola edificante, dirigida ao *Doctor Navarrus*, escreveu que “desejam ser cristãos como nós” e, entre eles, “tudo é papel branco e não há mais que escrever à vontade”²⁶⁵. Sua conclusão não poderia ser mais positiva: “em todo o mundo não há terra tão disposta para tanto fruto como esta”²⁶⁶.

De modo coerente com tamanha positividade, Nóbrega registrou suas primeiras impressões acerca da suposta ignorância de Deus por parte deles: “é de espantar ter dado tão boa terra tanto tempo a gente tão inculta, e que tão pouco o conhece [a Deus], porque nenhum deus certo e qualquer, que lhe dizem, esse crêem”²⁶⁷. No mesmo ano, o jesuíta confirmou a mesma percepção para os estudantes de Coimbra: “esta gentildade a nenhuma coisa adora, nem conhecem a Deus”²⁶⁸. Pouco depois, um tanto laconicamente, sem deixar aparente que o fato o impressionou, constatou que “nenhum conhecimento tem de Deus, nem de ídolos” e por isso “fazem tudo quanto lhe dizem”²⁶⁹.

Portanto, nas primeiras epístolas de Nóbrega, ele parecia defender que, de fato, os tupis não conheciam a nenhum Deus e esse fato, em si mesmo, não parecia ser para ele um problema. Contudo, a ênfase positiva de suas epístolas começou a se alterar após algumas desventuras. Em 1552, o famoso Bispo Sardinha (1496-1556) aportou na costa brasileira. Ao contrário das expectativas de Nóbrega, o Bispo entrou em contradição direta com suas resoluções, o que fez com que ele saísse de Salvador e fundasse a Vila de São Paulo (1554). Ali, como por todo o sertão, Nóbrega deparou-se com violentos conflitos com moradores que escravizavam os “negros da terra”. O episódio mais dramático, contudo, foi quando o Bispo Sardinha foi canibalizado pelos Caetés na Baía, após um naufrágio nas margens do Rio São Francisco em 1556 - evento imortalizado, 374 anos depois, pelos versos antropofágicos de Oswald de Andrade (1890-1954)²⁷⁰.

dos indígenas no Brasil em 1500, ver John Hemming, “Os índios do Brasil em 1500”, in: Leslie Bethel (org.), *História da América Latina*, São Paulo: Edusp, v. I, 1997, pp. 101-127.

²⁶⁴ Carta ao P. Simão Rodrigues, Baía, 10/04/1549, in: *Cartas do P. Manuel da Nóbrega...*, *op. cit.*, p. 20.

²⁶⁵ Nóbrega ao D. Azpilcueta Navarro, Salvador, 10/08/1549, in: OCPMN, p. 51 e 54.

²⁶⁶ Nóbrega a Martín de Azpilcueta Navarro, Bahia, 10/ 08/ 1549, p. 54.

²⁶⁷ Manuel da Nóbrega, Carta para Azpilcueta Navarro, Salvador, 10/08/1549, in: OPMN, p. 48.

²⁶⁸ Manuel da Nóbrega, “Informações do Brasil destinadas aos irmãos de Coimbra”, Baía, ?/ 08/1549, in: OPMN, p. 62.

²⁶⁹ Manuel da Nóbrega, Carta dirigida a Simão Rodrigues, Baía, 1549, in: OPMN, p. 21.

²⁷⁰ Oswald de Andrade, “O manifesto antropófago”, in: Gilberto Mendonça Teles, *Vanguarda européia e modernismo brasileiro*, Petrópolis, Vozes, 1976.

De 1557 em diante, as cartas de Nóbrega mudaram irreversivelmente²⁷¹. Oito anos após sua chegada, sua conclusão era sobre o “pouco que se podia fazer nesta terra na conversão do gentio”. Apenas dois anos depois, o jesuíta foi ainda mais dramático: “por experiencia vimos todo este tempo que com ele tratamos com muyto trabalho, sem dele tiraremos mais fructo que poucas almas ynnocentes que aos ceos mandamos”²⁷². Suas descrições eram coerentes com outros jesuítas que comparavam sua atuação de ser missionário no Brasil com o de carregar uma “pesada cruz”²⁷³. Nas epístolas era sistematicamente repetida a analogia de que os jesuítas eram “operários de uma vinha estéril”, metáfora alusiva ao esforço vão da conversão²⁷⁴. Se logo após sua chegada Nóbrega afirmou que não havia nenhum povo mais propício para a conversão, sua conclusão, após sucessivos anos de experiência, foi diametralmente inversa: os tupinambás eram o “mais triste e vil gentio do mundo”²⁷⁵. Após “tragar” muitos “cálices de amargura” dessa “vinha infértil”, Nóbrega redigiu o mais importante texto especulativo do século XVI em solo brasileiro: o *Diálogo sobre a conversão do gentio* (1557). Aqui, em coerência com sua visão negativa desses anos, Nóbrega tratou de diversos temas, como a natureza dos indígenas, sua origem, seus costumes, etc. Indo ao ponto central da questão, a dificuldade da conversão, Manuel da Nóbrega perguntou-se: por que seria tão difícil converter os tupis? Eis sua resposta:

se tiverem rei, poderão se converter, [mas] são tão bestiais, ou se adoram alguma cousa; mas, como *nam sabem que cousa He crer nem adorar*, não podem entender a pregação do evangelho, pois Ella se funda em fazer crer e adorar a hum soo Deus, e a esse só servir; e como *este gentio nam adora nada, nem cree nada, todo o que lhe dizeis se fiqua nada*²⁷⁶(grafia original; grifo nosso)

No tom das palavras de Nóbrega, era possível sentir o desespero do jesuíta por não encontrar nenhum rastro de “religião” entre os tupis. Nesta passagem, Nóbrega descreveu uma dificuldade muito maior do que converter: manter a conversão diante da falta total de adoração dos indígenas do Brasil. Se adorassem alguma coisa, como os outros pagãos adoravam, poderiam crer, mas não sabem o que é crer nem adorar. Frisa-se, portanto, que Nobrega não

²⁷¹ Muitos autores assinalaram essa mudança de posição, em especial Dauril Alden, “Changing Jesuit perceptions of indigenous of the Brazil during the Sixteenth Century, *Journal of World History*, v. 3, n. 2, 1992, pp. 205-218.

²⁷² Manuel da Nóbrega a Tomé de Souza, Baía, 5/07/1559, in: OPMN, p. 319.

²⁷³ Antonio Blásquez, Baía, 1564, in: Azpilcueta Navarro, *Cartas avulsas*, São Paulo/Belo Horizonte: Edusp/Itatiaia, 1988, p. 454.

²⁷⁴ É importante acrescentar que esta metáfora aparece em diversas fontes do Brasil colonial, se estendendo até o século XVII, tornando-se um sintoma, segundo Castelneau-l’Estoile, daquilo que um dia foi o plano missionário para o Brasil. Charlotte Castelneau-l’Estoile, *Operários... op. cit...*

²⁷⁵ Manuel da Nóbrega a Miguel Torres, Bahia, 1559, in: OPMN, p. 290.

²⁷⁶ Manuel da Nóbrega, “Diálogo da conversão do gentio”, in: OPMN, p. 221.

afirma que se tratava apenas de lidar com um povo que ignora totalmente a Deus, mas que não adora nada e sequer sabem o que seria “crer”.

A historiografia e a antropologia trabalharam com tais passagens em três frentes distintas. Na primeira, alguns historiadores as relacionaram com uma das fórmulas mais conhecidas do Brasil colonial: a de que os tupis não possuiriam o R, L ou F porque não teriam Rei, Lei ou Fé²⁷⁷, sendo esta suposta falta total de crença apenas mais uma dessas “ausências”. Na segunda frente, Hélène Clastres, em seu trabalho mais famoso, destacou a dificuldade dos missionários em encontrar alguma religião entre os tupis e os guaranis, mas interpretou que a “religião” tupi-guarani giraria em torno da ideia da *Terra sem mal*²⁷⁸. Na terceira frente, Viveiros de Castro associou esta passagem a outro “lugar comum” muito repetido nas fontes do Brasil colonial (incluindo Vieira), de que os tupis seriam *inconstantes* e por isso não conseguiam manter a Fé²⁷⁹. Cristina Pompa, por seu turno, ao comentar especificamente sobre a suposta ausência de crença entre os tupis, afirmou que a “coincidência” de tantos testemunhos ocorreu, de um lado, porque os testemunhos podem ter repetido opiniões anteriores de Pero Vaz de Caminha e Américo Vespúcio²⁸⁰, e, de outro, porque os missionários consideraram os

²⁷⁷ “A língua deste gentio toda pela costa é, uma: carece de três letras – scilicet, não se acha nela F, nem L, nem R, cousa digna de espanto, porque assim não têm Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem Justiça e desordenadamente”. Pero de Magalhães Gândavo, *História da província de Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil*, Brasília: Senado Federal, 2008 (1576), p. 65. Entre outras fontes que evocam esta fórmula, destacam-se Gabriel Soares de Sousa (1587), Ambrósio Fernandes Brandão (1618), Vicente do Salvador (1627) e Simão de Vasconcelos (1663). Ver Sérgio Alcides, “F, L e R: Gândavo e o ABC da colonização”, in: *Escritos*, Fundação Casa de Rui Barbosa, v. 3, p. 39-53, 2010, p. 39.

²⁷⁸ Hélène Clastres foi uma das primeiras a perceber que, seja em fontes portuguesas ou francesas, mesmo a partir de perspectivas diametralmente opostas, os tupis eram relatados como sem adoração e sem qualquer tipo de crença. Contudo, a autora defenderá que tal posição é “unânime”, o que estamos totalmente em desacordo pelo que acabamos de mostrar acima. Além disso, a autora defenderá que a religião tupi-guarani girava em torno do profetismo da *terra sem mal*. Sua interpretação estava atrelada à produção de Pierre Clastres que, como se sabe, defendeu que chamar os “primitivos” de sem Estado seria uma crença etnocêntrica e, por isso, advogou que eles eram *contra* o Estado. Em outro importante artigo, menos lembrado, Clastres afirmou que os tupis e guaranis não seriam apenas contra o Estado, mas contra o Uno em geral. Pierre Clastres, *A sociedade contra o Estado*, São Paulo: Cosac Naif, 2014, pp. 152-156 e pp. 166-190; Hélène Clastres, *Terra sem mal*, Rio de Janeiro, Brasiliense, 1978, pp. 14-34 e p. 50.

²⁷⁹ Viveiros de Castro defendeu que o motivo pelo qual os missionários consideravam os tupis inconstantes era, justamente, a ausência total de crença. O título que dá nome ao seu artigo, inclusive, advém do sermão do E. Santo, 1657, onde Vieira compara os nativos às murtas, em contraste com a verdadeira fé que os missionários exigiam, que seria como o mármore, difícil de talhar; mas, uma vez feito, se preservava. Ressaltamos também que Viveiros de Castro foi muito influenciado pelos dois antropólogos franceses citados acima, como ele mesmo admite. Eduardo Viveiros de Castro, *O mármore e a murta*, São Paulo, Cosac Naify, 2002, p. 185.

²⁸⁰ Este argumento também é desenvolvido por Nicolas Gasbarro. O historiador acrescenta, inclusive, que não faltam menções aos “povos sem religião”, afirmação com a qual estamos totalmente de acordo. Nicolas Gasbarro, *Il Linguaggio Dell'idolatria...*, *op. cit.*

indígenas sem religião por não conseguirem encaixar seus modelos escolásticos nesses povos bárbaros²⁸¹.

Apesar da riqueza desses estudos, em nossa investigação sobre ignorância em geral, demo-nos conta de que nenhum trabalho se ateve especificamente ao problema da *ignorância absoluta* de forma independente da falta de Fé, Rei ou Lei, da inconstância ou da “Terra sem mal”. Ora, se diversas fontes apontaram para a inexistência de qualquer crença entre os tupis, isso significa que ele se torna um problema teológico que, como tal, merece ser examinado em si mesmo. Vale destacar, no entanto, que não pretendemos discutir aqui se os tupis eram considerados ou não *ignorantes absolutos* em relação a Deus do ponto vista antropológico. O que pretendemos demonstrar, a partir de agora, é que a *ignorância absoluta de Deus* entre os tupis causou um forte impacto no pensamento teológico nos séculos XVI e XVII.

Como deixaremos mais claro ao longo de todos os capítulos sucessivos desta tese, podemos dizer que a repercussão da possibilidade de existir um povo *ignorante absoluto* em relação a Deus gerou dois problemas. O primeiro foi o de que, se havia um povo que não acreditava em Deus, então Deus não era evidente em si mesmo e para todos os povos. Afirmar que os indígenas do Brasil não acreditavam em nada, portanto, contradizia frontalmente a sentença ciceroniana - e toda a teologia vigente, até então segura - de que todos os povos possuíam ao menos alguma forma de culto a algum deus, por mais bárbaros que fossem. O segundo problema estaria associado à “culpabilidade”. Se os tupis fossem, de fato, absolutamente ignorantes diante de Deus, isso implicaria que eles não poderiam ser culpados pelo pecado da Idolatria, e nem se poderia exigir que eles pudessem buscar a Deus. Afinal, se não havia nenhum sinal Dele, isso implicava que Deus não haveria fornecido todos os meios aos indígenas para que Ele fosse conhecido, de maneira que os tupis não poderiam ser responsabilizados por esse problema. Assim, o argumento da *ignorância absoluta* de Deus abria um grande espaço para a defesa de que os indígenas poderiam ser considerados *invencíveis* em relação a Deus.

3.1.3 A ignorância culpável de Deus: O mito de Sumé

²⁸¹Cristina Pompa, “Profetas e santidades selvagens. Missionários e caraíbas no Brasil colonial”, in: Revista Brasileira de História, 21 (4), 2001, pp. 177-193, especialmente pp. 180-183. Esse argumento também é desenvolvido em grande parte do capítulo um da *Religião como tradução....op. cit.*

Vejamos como Nóbrega enfrenta esses dois problemas. Após suas declarações acerca da *ignorância absoluta* de Deus entre os tupis, o jesuíta português escreveu sobre a possibilidade de os tupis terem recebido a pregação do Apóstolo Tomé²⁸²:

Dizem eles que Santo Tomé, a quem chamam Zomé, passou por aqui. Isto lhes ficou por dito de seus antepassados. E que as suas pisadas estão sinalizadas junto de um rio, as quais eu fui ver por mais certeza da verdade, e vi com os próprios olhos quatro pisadas mui sinaladas com seus dedos, as quais algumas vezes cobre o rio, quando enche. Dizem também que quando deixou essas pisadas, ia fugindo dos Índios, que o queriam frechar, e chegando ali se lhe abriu o rio, e passara por meio dele, sem se molhar, à outra parte. E dali foi a Índia. Assim mesmo contam que quando queriam frechar os Índios, as frechas se tornavam para eles e os matos lhes faziam caminho por onde passasse. (...) Dizem também que lhes prometeu que havia de tornar outra vez a vê-los. Ele os veja do céu, e seja intercessor por eles a Deus, para que venham a seu conhecimento, e recebam sua santa fé, como esperamos²⁸³. (Grafia original)

À primeira vista quase incompreensível, esta passagem aponta para a associação, feita por Nóbrega, entre Zumé, uma “entidade”²⁸⁴ tupinambá - normalmente associada ao dilúvio, que havia ensinado aos tupinambás a manejar o fogo e a plantar mandioca -, e o famoso “Apóstolo dos gentios”: Tomé. Na primeira época moderna e no contexto extraeuropeu, Tomé fora considerado o responsável por espalhar toda a palavra de Cristo aos povos do Oriente²⁸⁵. Nóbrega aludiu às pegadas nas pedras que essa figura teria deixado como a grande “prova” de que o Apóstolo havia passado pelas Américas, e dali teria ido à Índia. Surpreendentemente, tais marcas foram referenciadas por muitas fontes em toda a América do sul colonial²⁸⁶. Algumas

²⁸² Como se sabe, o Apóstolo Tomé, conhecido na tradição pela sua incredulidade na ressurreição de Cristo, era o responsável por pregar o evangelho aos povos do Oriente.

²⁸³ Manuel da Nóbrega, “Informação das terras do Brasil aos padres e irmãos de Coimbra”, Baía, 1549, in: *MNOP*, p. 66-67.

²⁸⁴ A associação entre Sumé e Tomé, no universo missionário, foi feita por Nóbrega e reproduzida em todo o Brasil colonial. Contudo, todas as fontes missionárias francesas citadas aludem à figura de Sumé como um grande caraíba, às vezes descrito como profeta, às vezes um semideus, quase sempre associado ao dilúvio e ao ensino do cultivo da mandioca. Apesar de ultrapassados, seguem úteis algumas referências de Métraux, *A religião dos tupinambás...*, *op. cit.*, p. 45. Para uma inserção desta associação à uma perspectiva histórico-religiosa, ver toda a primeira parte do livro de Cristina Pompa, *Religião como tradução...*, *op. cit.*.

²⁸⁵ Até hoje o paradeiro de Tomé é motivo de especulação. Conhecido como o mais cético dos Apóstolos, Cristo teria escolhido este Apóstolo para pregar aos povos do Oriente justamente por este motivo. O apócrifo dos *Atos de Tomé*, rejeitado pelo Concílio de Nicéia, informa-nos que ele morreu na Índia. Até os dias de hoje, há ao menos sete igrejas em sua homenagem no estado de Querela, na Índia, onde supostamente o Apóstolo teria falecido. Para um panorama sobre o problema de Tomé / Sumé, Maria Lêda Oliveira, “O Apóstolo S. Tomé, o Império português e o lugar do Brasil” In: Lisboa, Congresso Internacional O espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedade, 2005, p. 1-10 e Pedro Broco, “O mito de São Tomé ou Sumé: O nexa teológico-político entre o Oriente e o Ocidente”, in: *Passagens. Revista Internacional de História Política e Cultura jurídica*, Rio de Janeiro: vol. 12, n. 1, Janeiro-Abril, 2020, p. 126-142.

²⁸⁶ José de Anchieta: “chamavam Çumé, que deve ser apóstolo S; Tomé (...) Em algumas partes se acham pegadas de homens impressas em pedra “José de Anchieta, *Cartas...*, *op. cit.*, p. 340 Simão de Vasconcelos, *Cronicas da Cia de Jesus*, Lisboa: 1865, p. CII e o próprio Antônio Vieira, como veremos no cap. 11: “Eu próprio sou testemunha ocular de que ainda hoje subsistem perto da Baía pegadas, impressas num rochedo muito duro, dos

delas afirmaram ter sido testemunha ocular das tais marcas santas, incluindo Antônio Vieira, situando-as, em geral, na Bahia. Até os dias de hoje, porém, há alusões a Sumé e a suas pegadas em todo o nordeste brasileiro, em especial na Pedra do Ingá, na Paraíba. Outro município do mesmo estado, antes povoado pelos Sucurus (próximo ao Cariri) chama-se “Sumé”, não por acaso situado “na confluência do rio Sucuru e o riacho São Tomé”²⁸⁷. A trajetória suntuosa desse mito, porém, não para aqui: o dono dessas mesmas pegadas também foi identificado como o responsável por constuir um dos caminhos mais antigos do Brasil pré-cabralino, o *Paebirú*, antiga ligação entre os guaranis e os incas²⁸⁸.

A grandiosidade temporal e espacial do “mito de Sumé” é deveras impressionante. De um lado, dezenas de testemunhos do Brasil colonial, desde o século XVI ao XVIII, relatam esta associação, até sua versão ser contestada pela historiografia anti-jesuítica setecentista²⁸⁹. De outro, o “mito” foi reproduzido em tratados missionários de toda a América do sul, sempre referenciando o citado relato de Nóbrega como pioneiro. Em virtude de sua amplitude, há importantes trabalhos sobre este tema²⁹⁰. O estudo mais importante talvez seja o de Sérgio Buarque de Holanda. Segundo sua interpretação, esse teria sido o único mito luso-brasileiro, cuja serventia teria sido a de preservar as concepções católicas que vinham sendo ameaçadas pela descoberta da América²⁹¹. Mais recentemente, Manuela Carneiro da Cunha o interpretou como uma tentativa de unificar os nativos brasileiros à monogenia universal²⁹². Eduardo Navarro e Luiz Felipe Tomaz, por seu turno, vêm buscando os antecedentes desse mito em

dois pés de um homem, que uma tradição indígena diz serem do mesmo Apóstolo”, *Clavis Prophetarum...., op. cit.*, p. 117.

²⁸⁷ Jurandir Pires Ferreira (org.), *Enciclopédia dos municípios brasileiros*, Rio de Janeiro: IBGE, p. 401.

²⁸⁸ A geografia dessas pegadas continua em aberto, sendo motivo de pesquisas arqueológicas até os nossos dias. Ver Correia, *Nos passos do herói-Santo: na História, na Arqueologia e na Mística popular*, UFPE, Dissertação em História, UFPE e Thiago Vieira Cavalcante, *Tomé: o apóstolo da América. Índios e Jesuítas em uma história de apropriações e ressignificações*, UFGD, Dissertação em Geografia, 2008.

²⁸⁹ Íris Kantor estudou a crítica da historiografia ilustrada sobre este mito: Íris Kantor, “Do dilúvio universal ao Pai Tomé: fundamentos teológicos e mensuração do tempo na historiografia brasílica (1724-1759)”, *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*, col. 24, 2007, p. 181-193.

²⁹⁰ Os estudos pioneiros sobre esse assunto estão em um livro pouco conhecido de Francisco Adolfo Vanhagen, *Sumé: lenda mito-religiosa americana, recolhida em outras eras por um índio Moranduçara*. Madrid: Imp. Da V. de Dominguez, 1855.

²⁹¹ Segundo a interpretação de Sérgio Buarque, o mito saiu do Brasil, foi ao Paraguai e subiu até o Peru, na Lagoa Paititi, para ele corruptela do nome Pay Tomé. Ainda falta um estudo específico dedicado exclusivamente à recepção desse mito na América do sul. Esta tese pretende preencher, ao menos, duas lacunas para compreender melhor tal recepção: em Alonso De La Peña e, finalmente, Antônio Vieira, como veremos nos capítulos 5 e 11 deste estudo, respectivamente. Sérgio Buarque de Holanda, *Visão do Paraíso*, São Paulo: Folha de São Paulo, 2000, p. 152. Esta é coerente com a de H. Clastres, para quem o mito serviu aos missionários para associar certos costumes cristãos aos indígenas Hélène Clastres, *Terra sem mal...., op. cit.*, p. 23-24.

²⁹² Trata-se da ideia de que todos os homens foram formados a partir de Adão. Manuel Carneiro da Cunha, “Imagem de índios do Brasil: século XVI”, in: *Revista de Estudos avançados*, vol. 4, n.10, São Paulo, Set./Dez, 1990, p. 102. Para um comparativo das interpretações monogenistas e poligenistas, ver Gliozzi, *Adam et le Nouveau...., op. cit.*.

Portugal e na Índia²⁹³. Em síntese, o mito vem sendo interpretado como elo entre o novo e velho mundo, um instrumento de conversão e uma tentativa de explicar a origem dos americanos a partir de um mesmo parâmetro.

Estamos de acordo com tais perspectivas historiográficas, em especial com a de Buarque de Holanda. De fato, Nóbrega e seus discípulos precisavam manter o axioma da pregação universal do Evangelho²⁹⁴. Contudo, entendemos que este era apenas um dos problemas. Havia pelo menos três outros, derivados da constatação de que entre os tupis não havia nenhuma forma de crença: como explicar que os tupis eram *ignorantes absolutos* em relação a Deus, se o evangelho fora pregado em todo o mundo? Como justificar que Deus forneceu todos os meios para todos se salvarem se não havia nenhum sinal Dele entre tais povos? Como seria possível categorizar esses pagãos não idólatras?

Tendo em vista tais dificuldades, voltemos novamente ao exame da paráfrase. Após descrever que o Apóstolo Tomé pregou aos indígenas do Brasil, o que Manuel da Nóbrega quis afirmar com o fato de o Apóstolo ter sido “expulso a flechadas”? À luz da defesa de Nóbrega de que os tupis eram ignorantes absolutos em relação a Deus, em nossa interpretação essa passagem refere-se à *recusa* dos tupinambás da Palavra cristã²⁹⁵. Com a associação de Sumé com Tomé, Nóbrega responde às três perguntas expostas acima. Primeiro: o evangelho havia sido pregado em todo o mundo, o que se torna evidente desse modo. Segundo: Deus deu a oportunidade para os tupis de conhecerem a Deus, mas eles \emptyset recusaram essa possibilidade. Terceiro: os tupis tinham alguma notícia de religião, pois conheceram Tomé e, inclusive, alguns esperavam que ele “voltasse”, como Nóbrega escreve na citação²⁹⁶.

²⁹³ Eduardo Navarro, “A origem indiana de um mito do Brasil colonial”, *Revista de Estudos Orientais*, São Paulo, n. 6, 2008, p. 205-214 e Luiz Felipe Thomaz, “A lenda de S. Tomé Apóstolo e a expansão portuguesa”, in *Lusitania Sacra*, 2ª série, tomo III, 1991, pp. 349-418.

²⁹⁴ Sérgio Buarque de Holanda considerava que o mito de Tomé, ao menos no contexto de Nóbrega, foi uma espécie de solução, concreta e “histórica”, que ajudaria a sanar qualquer dúvida a respeito da pregação universal. O historiador também aponta que tal solução estaria em coerência com a ortodoxia contrarreformista, citando – para isso – Bellarmino. Sérgio Buarque, *Visão do Paraíso...*, *op. cit.*, p. 156.

²⁹⁵ Este tema provavelmente se relaciona com o “tema da má escolha”, identificado por Lévi-Strauss, em que o antropólogo localiza, entre várias etnias de raiz Tupi, o motivo da ‘má escolha’ ou ‘boa escolha’ feita ‘pelos primeiros homens’ da América em relação ao seu escasso desenvolvimento frente aos brancos. Este tema, porém, ainda carece de estudos mais aprofundados. Ver Carlos Fausto, *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*, São Paulo, Edusp, 2001, p. 511 e Viveiros de Castro, *A inconstância...*, *op. cit.*, p. 203 e Bento Mota, *Liberdade tropical...*, *op. cit.*

²⁹⁶ Mais tarde, alguns missionários escreveram que os indígenas conheciam a Deus, só não se lembravam disso. Ver, por exemplo, em Anchieta: “deve ser apóstolo S; Tomé, e este dizem que lhes fazia boas obras mas não se lembram em particular de nada” José de Anchieta, *Cartas...*, *op. cit.*, p. 340.

Portanto, a interpretação da associação feita por Nóbrega entre “Sumé” e “Tomé” não pode estar desvinculada de sua percepção acerca da *ignorância absoluta* de Deus por parte dos indígenas do Brasil. Nóbrega reconheceu que os indígenas eram ignorantes, mas sua culpabilidade não desapareceu e, por isso, ela não poderia ser invencível. O mito de Sumé não serviu apenas para mostrar que o evangelho havia sido pregado em todo o mundo, mas também para explicar que o fato de não trazer nenhum resquício de religião ou crença não implicava que eles poderiam ser salvos em nome da *ignorância invencível*. Como veremos, este problema reaparecerá em Antônio Vieira de forma muito complexa. Ao sugerir essa interpretação, não pretendemos demonstrar que Nóbrega tinha consciência da resolução de todos esses problemas, mas avançar na explicação do porquê desta associação perdurar por tanto tempo e se espalhar por tantos lugares. Voltaremos a esse tema diversas vezes ao longo desta tese.

3.1.4 A ignorância da Lei natural entre tupis, tapuias, carijós e a condenação

Além do problema da *ignorância absoluta de Deus*, Nóbrega também tratou da relação dos tupis com a Lei Natural. Da mesma maneira como ele procedeu em seus argumentos relativos à *ignorância* de Deus, nas suas primeiras cartas o jesuíta pareceu otimista. Mesmo diante da prática frequente do canibalismo e da poligamia entre os indígenas, exemplos clássicos de práticas que ofenderiam a Lei da natureza, o jesuíta não pareceu preocupado, pois, apesar delas, “em muitas coisas [eles] guardam a Lei natural”. Sua justificativa para tal consideração foi a de que “nenhuma coisa própria tem que não seja comum, o que um tem há-de repartir com os outros, principalmente se são coisas de comer (...) qualquer cristão, que entre em suas casas, dão-lhe a comer do que têm, e uma rede lavada em que durma”²⁹⁷. Em epístola dirigida a Inácio de Loyola, em 1555, afirmou que alguns “guardan la *ley natural*, que creo (...) poco más falta que conocer a Christo N. Señor”²⁹⁸. Entretanto, em função das citadas dificuldades com as quais se deparou, ele mudou radicalmente de posição:

sua bem-aventurança He matar e ter nomes²⁹⁹, e esta He sua gloria por mais que fazem. Há *lei natural* nam a guardão porque se comem; Sam mui luxuriosos, muito mentirosos, nenhuma cousa aborrecem por má, e nenhuma louvam por boa³⁰⁰. (Grafia original/ Grifo nosso)

²⁹⁷ Carta dirigida aos Padres e Irmãos de Coimbra, Baía, ?/08/ 1549, OPMN, p. 64.

²⁹⁸ Manuel da Nóbrega, São Vicente, 25 de março de 1555 ao P. Inácio de Loyola, in: OPMN, pp. 483-484.

²⁹⁹ Nóbrega refere-se aqui ao costume tupinambá de que, a cada morte que um guerreiro acumulava em sua trajetória, ele ganhava mais um nome. Isso significava que, quanto maiores os nomes dos guerreiros, mais temidos eles se tornavam. Ver Pierre Clastres, *A arqueologia da violência*, Rio de Janeiro: Zahar, 1982; Carlos Fausto, *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*, São Paulo: Edusp, 2001.

³⁰⁰ Manuel da Nóbrega, *Diálogos sobre a conversão do gentio*, in: OPMN, p. 249.

Se antes os costumes que afrontavam a Lei Natural não lhe soavam tão comprometedores, agora se tornavam óbices obstáculos para a conversão, em especial o canibalismo. Apenas um ano depois de escrever tais palavras, buscando consolidar quais seriam as funções de um aldeamento, Nóbrega escreveu que, além da conversão ao cristianismo, os jesuítas deveriam fazer o gentio se “sujeitar e fazê-lo viver como criaturas que são, racionais, fazendo-lhes guardar a *lei natural*”. Sua visão sobre a desobediência da Lei Natural foi fundamental para a proposta daquilo que viria a se chamar de “aldeamento”³⁰¹.

A Lei Natural também foi importante para os primeiros jesuítas discutirem a ação dos missionários sobre outros dois conhecidos grupos indígenas coloniais: os tapuias e os carijós (guaranis). Dentro do vocabulário corrente no Brasil colonial, a designação tapuia referia-se a grupos semi-nômades sem costumes em comum, presentes na boca do rio da Prata até o Amazonas³⁰². Apesar do caráter negativo atribuído em suas descrições, muitas fontes destacavam o fato de eles não comiam carne humana, como era o caso dos tupis³⁰³. Não obstante, as fontes os descreviam como semelhantes às bestas que desconheciam qualquer polidez, alimentando-se de raízes e animais “imundos”, o que também os afastaria da Lei natural, mas de outro modo³⁰⁴. Em contraste, os *carijós* (guaranis), habitantes das terras “além São Vicente”³⁰⁵ foram descritos como “o melhor gentio desta costa, e mais aparelhado para se

³⁰¹ Manuel da Nóbrega, Carta a Miguel de Torres, Bahia, 1558, in: OPMN, p. 278. Nesta carta, ele estabeleceu os principais parâmetros dos “aldeamentos” enquanto um espaço de trabalho, conquista e catequese dos indígenas no Brasil. Há uma extensa bibliografia sobre o tema. Serafim Leite, “Plano colonizador de Manuel da Nóbrega”, *Brotéria*, n. 27, 1938, pp. 191-197; Luiz Felipe Baêta Neves, *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios*, *op. cit.*, pp. 23-98. John Manuel Monteiro, *Negros da terra*, *op. cit.*, p. 149; Luiz Felipe de Alencastro, *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000, pp. 155-186; Carlos Alberto de Moura Zeron, *Linha de fé...*, *op. cit.*, p. 370-414. Charlotte de Castelneau-l’Estoile, *Operários...*, *op. cit.*, pp. 91-115.

³⁰² “Tapuias, que quer dizer escravos, porque todos os que não são de sua nação teem por tais e com todos teem guerra. Dêstes Tapuias foi antigamente povoada esta costa, como os Indios afirmam (...) mas foram se recolhendo para os matos e muitos deles moram entre os da Costa e os do sertão (...) têm uma natureza tão inquieta que nunca podem estar muito tempo em um lugar. José de Anchieta, *Informação do Brasil e sua Companhia*, in: José de Anchieta, *Carta, informações e fragmentos históricos*, Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1933, p. 302. Para mais referências sobre este termo, ver Cristina Pompa, *Religião como tradução*, *op. cit.* e John Manuel Monteiro, *Tupis, Tapuia e historiadores: estudos de história indígena e indigenismo*, Campinas: Tese de livre-docência apresentado ao departamento de Antropologia da Unicamp, 2001.

³⁰³ José de Anchieta, *Informação...*, *op. cit.*, p. 329.

³⁰⁴ Gabriel Soares de Souza, *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1938, p. 413.

³⁰⁵ Os guaranis habitavam praticamente toda a região sul do Brasil e grande parte do interior de São Paulo, Norte da Argentina e Paraguai. Para um panorama geral sobre os guaranis no período colonial, ver Bartomeu Meliá, “El modo de ser guarani em la primera documentación jesuítica (1549-1639)”, in: *Revista de Antropologia*, Vol. 25, 1981, pp. 1-24.

fazer fruto”³⁰⁶. Em carta de 1553, dirigida ao Rei D. João III, Nóbrega os descreveu como povo com liderança, de mulheres bem-vestidas, avessos à guerra e, principalmente, não adeptos da antropofagia há muitas gerações³⁰⁷.

Tendo em vista que alguns grupos indígenas obedeciam à Lei natural, eles poderiam ter alguma chance de serem salvos em nome da *ignorância invencível* ou da Fé implícita? Nóbrega chegou a considerar a ignorância como uma das causas de seus maus costumes: “daqui nascem tantas coisas ilícitas e exorbitantes que nunca as poderei escrever e sinto dor de alma considerar em quanta ignorância vivem esses pobres gentios”³⁰⁸. Comparando com os romanos, gregos e judeus, também admitiu ser “mais fácil converter ignorantes que soberbos”³⁰⁹. Não obstante, Nóbrega jamais considerou que tal ignorância poderia servir de escusa para os indígenas:

Depois que nosso pai Adam peccou (...) foi tornado semelhante à besta, de maneira que todos, asi Portugueses, como Castelhanos, como Tamoios, como Aimurés, ficamos semelhantes a bestas por natureza corrupta, e nisto somos todos iguais³¹⁰

Como vimos no primeiro capítulo, Agostinho levou às últimas consequências o efeito do pecado original como a origem da corrupção da natureza humana. A partir desse pressuposto agostiniano, Nóbrega postulou que todos os povos, desde os portugueses até os Aimorés, estariam na condição de bestas corruptas e, portanto, culpadas pela própria condição³¹¹. Embora já o tivesse subentendido, Nóbrega explicitou o princípio do *Extra ecclesiam nulla salus*, ao afirmar, novamente a partir de Agostinho, que “ninguém trás a conhecimento de Jesu Chritsto senão quem seu Pai (...) como tão pouco ninguém pode salvar-se nem ter graça sem elle”³¹². Se o conhecimento de Deus era o único meio de obter a salvação, então tudo o que se fazia fora dele seria pecado.

³⁰⁶ Manuel da Nóbrega, Carta a Simão Rodrigues, Baía, 9/ 08/ 1549, in: OPMN, p. 33.

³⁰⁷ “Há muitas gerações não comem carne humana. As mulheres andão cobertas. Não são cruéis em suas guerras como estes da costa [refere-se aos tupis], porque somente se defendem; algumas tem hum soo Principal, e outras cousas amigas da *lei natural*”, Manuel Nóbrega, Carta a D. João III, Capitania de São Vicente, 1553, in: OPMN, p. 190.

³⁰⁸ Manuel da Nóbrega, Carta ao padre Simão Rodrigues Carta de Porto seguro, 6 de janeiro de 1550, in: MNOP, p. 77.

³⁰⁹ Manuel da Nóbrega, *Diálogo sobre a conversão do gentio*, in: MNOP, p. 241.

³¹⁰ Idem, pp. 235-236.

³¹¹ Na sequência, e em outras passagens do diálogo, escreveu que seria a graça que criaria a diversidade entre os povos e a conversão dependeria – acima de tudo – de Deus. Idem, p. 248

³¹² Idem, p. 234.

Nóbrega foi seguido por seus companheiros. José de Anchieta, recentemente beatificado, partilhava de sua posição, se bem que de maneira ainda mais explícita:

Há pouco operou em favor da gente brasileira, quando fez raiar, rasgando as trevas do inferno, na arcada celeste, esplendoroso arrebol (...) houve nas terras do Sul uma nação que dobrara a cabeça ao jugo do tirano infernal, e levava uma vida vazia de luz divina. Imersa na mais triste miséria, soberba, desenfreada, cruel, atroz, sanguinária, mestra em trespassar a vítima com a seta ligeira, mais feroz do que o tigre, mais voraz que o lobo, mais assanhada que o lebréu, mais audaz que o leão, saciava o ávido ventre com carnes humanas³¹³.

Portanto, havia continuidade entre as trevas da “mais triste miséria” e o Inferno em que os nativos do Brasil viveriam após a morte. As metáforas da luz ilustram a “vida vazia” em contraste com o “esplendoroso arrebol”, alusivo à palavra cristã, sem a qual não haveria nenhuma possibilidade de salvação. A maior de todas as atrocidades seria a associada à antropofagia, isto é, ao saciar seus ventres com a carne humana de modo ainda mais voraz que as feras. Em diversos textos do jesuíta espanhol é possível identificar o mesmo posicionamento. Em São Vicente, ano de 1565, Anchieta escreve:

em espaço de uma semana estavam aptos para receber o santo batismo, se estiveram em terra de cristãos, aos quais em público e em particular admoestávamos, especialmente que aborrecessem o comer da carne humana porque não perdessem suas almas no inferno, ao qual *vão todos os comedores dela e que não conhecem a Deus seu Criador*, e eles nos prometiam de nunca mais comê-la, *mostrando muito sentimento de ter mortos, sem este conhecimento, seus antepassados e sepultados no inferno*³¹⁴. (grifo nosso)

Os antepassados dos indígenas brasileiros iriam para o Inferno por dois motivos: o canibalismo e o desconhecimento de Deus. José de Anchieta, cuja perspectiva teológica se aproximava de Nóbrega, também considerou a consciência dos indígenas acerca da condenação dos seus passados em razão de sua *ignorância*, reafirmando que, a seu ver, o uso deste conceito não escusava, mas culpava. Esta passagem ilustra como as querelas em torno da *ignorância invencível* dos indígenas não se dirigia apenas aos vivos, mas também aos mortos, pois o que

³¹³ José de Anchieta, *Feitos de Mem de Sá*, Manaus: UNAMA, s. d., p. 6.

³¹⁴ José de Anchieta, “Carta de S. Vicente”, 1565, *Cartas... op. cit.*, p. 201.

estava em jogo aqui não era apenas a salvação daqueles que viviam ao século XVI, mas ao destino final de todos aqueles que pereceram nos 1500 anos anteriores.

3.2 JOSÉ DE ACOSTA E A CONDENAÇÃO DOS IGNORANTES

“han inventado en razón de ciertas sospechas humanitarias referidas a la infinita cantidad de personas que en este Nuevo Mundo estuvieron privadas de la luz del Evangelio durante tantísimo tempo”

José de Acosta, *Procuranda Indorum Salute*

Enquanto milhões de seres humanos recebiam - pela primeira vez - a palavra cristã na América portuguesa e espanhola, na Europa o Concílio de Trento redefinia novas diretrizes para a Cristandade Católica³¹⁵ - conforme demonstraremos em pormenores no próximo capítulo. Talvez o missionário e teólogo que melhor tenha sintetizado tais transformações para o âmbito americano tenha sido José de Acosta (1539-1600).

Esse jesuíta espanhol formou-se em Alcalá, onde concluiu os cursos de filosofia e teologia ao final da década de 1550, ensinou humanidades em Segovia, tornou-se missionário no vice-reino de Peru em 1572³¹⁶. Depois de lecionar alguns meses em Lima - hoje Universidade de São Marcos, a mais antiga das Américas -, atravessou os Andes e chegou a Cuzco num momento conturbado. No mesmo ano de sua chegada, o último imperador Inca, Tupac Amaru (1545-1572) havia sido decapitado na *plaza de armas* de Cuzco. Há pouco havia sido editada a primeira gramática em *quéchua*³¹⁷. As missões jesuítas e de outras ordens

³¹⁵ Até hoje não é assunto claro, do ponto de vista historiográfico, se os efeitos do Concílio de Trento tiveram efeito na América, e muito menos se os efeitos da conquista americana impactaram as resoluções nas resoluções de Trento. Para o caso da América espanhola, ver J. Villegas, *Aplicación del Concilio de Trento em Hispanoamérica (1564-1600)*, Montevideo: Instituto Teológico del Uruguay, 1975. Para a América portuguesa, Adone Agnolin, “Atuação missionária jesuítica na América portuguesa: a peculiar via renascentista, sacramental e tridentina à salvação no(s) Novo(s) Mundo(s)”, em *Revista tempo*, Niterói: vol. 16, n. 32, Junho 2012, pp. 32-48; Bruno Feitler, “Quando chegou Trento ao Brasil?” e “A construção de uma cristandade tridentina na América Portuguesa”, in: A. C. Gouveia; D.S. Barbosa; J.P. Paiva (orgs), *O concílio de Trento em Portugal e em suas conquistas: novos olhares*, Lisboa: UCP, 2014.

³¹⁶ A biografia mais conhecida de José de Acosta está em León Lopetegui, *El Padre José de Acosta y las misiones*, Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1942; Simón Martín, *El Padre José de Acosta, Thesaurus*, Madrid, v. XLIV, n. 2, p. 389-428, 1989; Claudio M. Burgaleta, *José de Acosta (1540-1600): His Life and Thought*, Chicago: Loyola Press, 1999. Atualmente, contudo, a bibliografia sobre o célebre jesuíta cresceu. Utilizamos, além deste livro, o livro recente de Francisco José Delgado Martín, *La necesidad de lafe explícita em Cristo para la salvación em el P. José de Acosta: Estudio sobre la controversia presentada em el libro V de su De procuranda indorum salute*, Toledo, 2019.

³¹⁷ Eduardo Navarro, “A busca da integração humana do índio na primeira gramática da língua Quêchua”, in: *Língua e Literatura*, n. 24, p. 1998, pp. 111-120 e Gerald Taylor (org.), *El sol, la luna y las estrellas no son Dios... La evangelización en quechua (siglo XVI)*, Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

começavam a se afirmar com mais vigor para além do vale sagrado dos Incas, já dominado pelos castelhanos. Nesse momento de expansão, contudo, muitas dúvidas catequéticas permaneciam. Desde a legitimidade das Guerras Justas e do trabalho indígena, passando pela administração dos sacramentos e as querelas teológicas acerca da salvação³¹⁸.

José de Acosta vivenciou intensamente tais adversidades. No tempo em que esteve em missão, passou por diversos locais no Vice-Reino do Peru: Cuzco, Titicaca, Arequipa, La Paz, Sucre e Potosí - entre outros. Acosta ganhou muito destaque em seus anos como missionário, tornando-se provincial da Companhia de Jesus no Peru e partícipe decisivo no *III Concílio Limense*, tidos como o “Trento das Américas”³¹⁹. Após breve estadia no México, ele regressou à Espanha e tornou-se o primeiro jesuíta a lecionar na Universidade de Salamanca³²⁰. Nesse tempo, publicou os dois livros que mais nos interessam nesta tese: *De Procuranda Indorum Salute* (1588)³²¹ e *História Natural y Moral de las Indias* (1590)³²². Para fins desta tese, após apresentarmos a classificação apresentada por Acosta acerca dos *bárbaros* do Novo Mundo, estudaremos seus argumentos acerca da impossibilidade de os indígenas serem *ignorantes invencíveis* em relação a Deus (3.2.1); sua refutação do conceito de Fé Implícita (3.2.2) e as interpelações entre o descumprimento da Lei Natural e a Guerra Justa (3.2.3).

³¹⁸ Para um panorama sobre a evangelização dos peruanos, ver o clássico Nathan Wachtel, *La vision des vaincus: les indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*, Paris: Gallimard, 1977 [1971]; Juan Carlos Fuchs, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/Instituto Riva Agüero, 2003 [1998]. Sabine G Maccormack, *On the wings of time: Rome, the Incas, Spain, and Peru*, Princeton: Princeton University Press, 2007.

³¹⁹ A expressão é de Burgaleta, *José de Acosta...*, p. 51 *apud* Francisco Delgado Martín, *La necesidad de la fe explicita...*, *op. cit.*, p. 10. Para um panorama geral sobre os concílios limenses coloniais, ver Rubén Ugarte, *Los Concilios Limenses (1551-1772)*, Lima: Tipografía Ravaga, 1951-1954. v. 1. Para os principais aspectos teológicos abordados nesses concílios, ver Antonio García García, “La reforma del Concilio Tercero de Lima”, in: Luciano Pereña (org.), *Doctrina Cristiana y catecismo para instrucción de los indios*, Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1986, pp. 163. Para paralelos dos três Concílios de Lima, de Trento e os missionários no Brasil, ver Adone Agnolin, *Jesuítas e selvagens...*, *op. cit.*, pp. 370-382. Para a atuação de Acosta no Concílio, Lopetégui, “El Labor del Padre Acosta, S. J., em el Concilio III de Lima (1582-1583)”, in: *Revista de las Indias*, 3, Madrid: Instituto Gonzalo Fernandez de Oviedo, 1942.

³²⁰ Para a recepção e influência de Acosta, sobretudo nos séculos XVII e XVIII, ver Pagden, *La caída del hombre natural...*, p. 201 e Giuseppe Gliozzi, *Adam et le Nouveau Monde*, Paris, CNL, 1998.

³²¹ Conforme informa Burgaleta, este livro foi escrito por ocasião do III Concílio Limense. Embora tenha sido publicado na Espanha apenas em 1588, provavelmente foi redigido nos anos de 1570. Neste trabalho, utilizamos a seguinte edição bilíngue: José de Acosta, *De procuranda Indorum Salute*, Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984-1987 [1588], Trad. Luciano Pereña; Carlos Baciero; V. Abril; A. Garcia; D. Ramos; J. Barrientos e F. Maseda. 2v. A partir de agora citarei apenas como “PIS”.

³²² A edição que utilizaremos será: José de Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias*, Edición crítica de Fermín del Pino-Díaz, Madri: Consejo Superior de Investigaciones científicas, 2008. Esta obra, mais histórica do que teológica, é comparável ao esforço de outros cronistas para relatar a Nova Espanha, tais como Las Casas, Gerónimo de Mandieta (1525-1604) e Juan Torquemada (1562-1624).

3.2.1 Sobre a impossibilidade da *ignorância invencível* de Deus

Na *Historia natural y moral de las Indias*, Acosta dedicou um capítulo inteiro para responder à pergunta: entre “índios hay algún conocimiento de Dios”? Eis sua resposta:

confiesan un supremo señor y hacedor de todo, al cual los de Pirú llamaban *Viracocha*; y le ponían nombre de gran excelencia como *Pachacamac* o *Pachayachachic* — que es «creador del cielo y tierra» — y *Usapu* — que es «admirable» — y otros semejantes. A éste hacían adoración — y era el principal que veneraban — mirando al cielo. Y lo mismo se halla en su modo en los de México, y hoy día en los chinos y en otros infieles (...) a los indios no hallan mucha dificultad en persuadirles que hay un supremo Dios y Señor de todo, y que éste es el Dios de los cristianos, y el verdadero Dios. Aunque es cosa que mucho me ha maravillado (...) tener esta noticia que digo, no tuviesen vocablo propio para nombrar a Dios. Porque, si queremos en lengua de indios hallar vocablo que responda a este Dios — como en latín responde *Deus* y en griego *Theos* y en hebreo *El* y en árabe *Alá* —, no se halla en lengua del Cuzco ni en lengua de México³²³.

Nesta longa paráfrase, há diversas passagens de interesse direto para esta tese. Primeiro, o missionário estabeleceu uma aproximação de Deus com a concepção de *Viracocha*, de *Pachamama* e de *Usapu* e de outras divindades do México e mesmo na China. Com base em Paulo e Agostinho, ele defendeu que, tal como os antigos atenienses, os peruanos conheciam muitos falsos deuses, mas não o verdadeiro e invisível, isto é, o *Deo Ignoto*³²⁴. Por isso, ele considerava os indígenas indesculpáveis e idólatras³²⁵. Na primeira parte do *Procuranda Indorum Salute*, o jesuíta espanhol aprofundou ainda mais este ponto: teriam os indígenas recebido a pregação cristã? Para adentrar neste tópico, Acosta levanta um caso controverso nos Andes sobre a semelhança de certas cruces de pau – conhecidas, até os nossos dias, como “cruz inca”. Apesar da similitude, Acosta considerou que “no son prueba suficientemente convincente” de que Deus foi anunciado a eles³²⁶. Após discutir outros casos, sua conclusão foi

³²³ José de Acosta, *Historia natural y moral...*, *op. cit.*, p. 155

³²⁴ “observei cuidadosamente seus objetos de culto e encontrei até um altar com esta inscrição: *Ignoto Deo*. Ora, o que vocês adoram, apesar de não conhecerem, eu lhes anuncio”. Atos dos Apóstolos, 17:22,23. Como vimos no capítulo anterior, essa passagem foi usada dezenas de vezes por Agostinho para defender que os idólatras não tinham desculpas para ignorarem o Deus verdadeiro. Ver F. Schmitt, “Recepção de São Paulo na obra *De procuranda indorum salute*, de José de Acosta”, in: *Mediaevalia*, 31, 2012, pp. 81-104.

³²⁵ “el demonio ha tenido de engañar a los indios, es el mismo con que engañó a los griegos y romanos, y otros gentiles antiguos, haciéndoles entender, que estas criaturas insignes sol, luna, estrellas, elementos, tenían propio poder y autoridad para hacer bien o mal a los hombres”. Acosta ainda escreve que o demônio “engana” pela Idolatria em três níveis: coisas universais, particulares com os mortos. Em todos os casos, Acosta está convencido de que o demônio move as ações dos peruanos para a Idolatria. Acosta, *Historia natural y moral...*, *op. cit.*, p. 156. Para a Idolatria em Acosta, ver Joan Pau Rubió, “Theology, Ethnography, and the Historicization of Idolatry” *Journal of the History of Ideas*, Vol. 67, N. 4, Out. 2006, pp. 571-596.

³²⁶ Idem, p. 87.

firme: “la propia experiencia parece enseñarnos que esta infinita multitud de bárbaros indios, por exigencia de su própria perversidad, han estado apartados de la luz del Evangelio durante mil cuatrocientos años.”³²⁷

Defender essa tese, em fins do século XVI, não era evidente. Em primeiro lugar porque, embora não tenha explicitado, Acosta ia de encontro àqueles que defendiam, por exemplo, que Tomé supostamente havia pregado aos nativos americanos. Em segundo lugar, porque ela poderia atacar a ideia teológica de que Deus quer salvar a todos e, para tanto, forneceu todos os meios para isso. Parecendo responder a essas objeções, com as quais Nóbrega já havia lidado, Acosta escreveu que Deus não havia deixado de dar testemunho de si mesmo para aqueles povos, através da regularidade de estações e da alegria cedida aos corações, de maneira que todos, se realmente quisessem, poderiam compreender quem era o autor³²⁸.

O leitor já deve estar familiarizado com esta argumentação. Trata-se da “solução nominalista”, ancorada em Paulo³²⁹ e Agostinho, apresentada no segundo capítulo: a ideia de Deus poderia ser alcançada através da Razão e, se Ele não lhes enviou um pregador, é porque não desejou³³⁰. Os Gregos e os Incas conseguiram extrair da realidade invisível da natureza certa ideia de divindade. Se alguns indígenas não conseguiram extrair da natureza alguma ideia Dele, se não receberam missionários antes da chegada dos espanhóis era por sua própria negligência. Para o jesuíta, os indígenas receberam “testimonio y ayuda de Dios en medida suficiente”, de sorte que, se ainda assim não o conheceram, estariam “sin excusa posible”. Ao fim e ao cabo, os americanos seriam ingratos diante dos ‘favores celestiales’ e não poderiam ser salvos³³¹. O implacável Acosta não deixou nenhuma dúvida para seus leitores: antes da chegada de Colombo, todos os americanos foram condenados. Ele apresentou duas razões para isso: aquele que foi convidado pela natureza não poderia faltar com a graça (1); Deus saberia, com sua presciência, a quem chamar, em que tempo e por intermédio de quem (2)³³²:

³²⁷ Idem, p. 85.

³²⁸ Idem, p. 124.

³²⁹ Em especial na passagem “o que se pode conhecer de Deus é manifesto entre eles, pois Deus lho revelou. Sua realidade invisível – seu eterno poder e sua divindade – tronou-se inteligível, desde a criação do mundo, através das criaturas, de sorte que não têm desculpa” (Rmns1, 18-22)

³³⁰ Como vimos no primeiro capítulo, este conceito foi inspirado em Paulo e Agostinho e foi desenvolvido pelos nominalistas do século XV, em especial John Mair. Esta solução defendia que os homens eram culpados pela própria ignorância em Deus porque deveriam tê-Lo conhecido pela razão natural.

³³¹ José de Acosta, PIS, p. 123.

³³² “a quién hay que llamar, em que tempo y por medio de quién”, Idem, p. 121.

la infidelidad un justo castigo por la infidelidad pasada, de manera que a quienes despreciaron a Dios cuando enseñaba en el interior de la naturaleza, les queden embotados sus oídos y en cierto modo no se les permita oírle cuando predica en el Evangelio. Pues al igual que fue oculto designo de Dios que a pueblos tan numerosos les haya faltado durante tantos miles de años la noticia de Dios, también hay que atribuir al mismo Dios que sea tan pobre la noticia que ahora se les ofrece, o que por la manera de ofrecérsela fácilmente la rechacen, o que, tras ofrecérsela, de tal manera la acepten que poco después abandonen con mayor perjuicio Porque ‘¿quién ha conocido la mente del Señor?’³³³. Sus juicios son, en verdad, un abismo sin fondo³³⁴

Assim, o desprezo dos indígenas a Deus por não O terem conhecido pela natureza teria feito com que Deus compreendesse que os bárbaros ainda não teriam ouvidos prontos para as palavras do evangelho. Nessa paráfrase, contudo, Acosta foi além: a palavra do evangelho foi negada por tantos milênios a esses povos não apenas porque eles não estariam prontos para ouvir, mas porque Deus estaria evitando um prejuízo ainda maior para os indígenas. O que Acosta quis afirmar com isso? Que haveria um mal menor em não ser cristão por desconhecê-lo, ao invés de escutar sua palavra e rejeitá-lo? Não há resposta segura, pois tudo estaria encoberto pelo “abismo” da mente divina. Como vimos no capítulo um, essa ideia se aproxima da concepção paulina-agostiniana da *massa damnata*³³⁵. Como veremos à frente, este ponto será rediscutido na Europa seiscentista e abordado diretamente por Antonio Vieira.

3.2.2 A refutação da *ignorância invencível* e da Fé implícita

Que a defesa de Acosta de que todos os indígenas haviam sido condenados antes da vinda dos Europeus estivesse relacionada com suas afinidades teológicas, não há dúvidas. Entretanto, suas reflexões também envolvem um incidente bastante concreto. Enquanto vivia em Lima, Acosta conviveu com um personagem icônico do Peru colonial: Francisco de La Cruz (1529-1578). Com base nos autores que vimos no capítulo anterior - como Vitória, Vega e Soto - De La Cruz defendeu que todos os indígenas poderiam ser salvos através da Fé implícita.

³³³ *Eccli*, 15, 22.

³³⁴ José de Acosta, PIS, pp. 83-85.

³³⁵ No momento em que Acosta escreveu, estava em vias de ocorrer a *Controversa de Auxillis*, uma importante polémica ocorrida em fins do XVI sobre a qual escreveremos no próximo capítulo. Nela, os jesuítas defenderam que o papel do livre-arbítrio do homem para a salvação era fundamental, ao passo que para os dominicanos defendiam o papel da Graça eficaz – perspectiva mais próxima de Agostinho. Apesar de ser jesuíta, a perspectiva de Acosta se dirigiu constantemente em perspectiva contrária à sua escola, valendo-se, como demonstramos, das concepções paulinas e agostinianas para defender suas posições. Escreve explicitamente sobre este tema no manuscrito *Sobre cuestiones De gratia, Carta del P. José de Acosta al P. Miguel Vásquez*, conservado en la Biblioteca de Granada, BHR / Caja MS – 1 – 006 (22), ff. 115r [114r]-115v [144v]. M. Mustapha, “Sur un texte retrouvé: le Père José de Acosta S. J. et la querelle “de Auxilliis”, *Annali della Facolta di lettere e filosofia dell’Università di Napoli*. 23, 1982, pp. 209-16.

Entre outras acusações, essa defesa fez com que ele fosse condenado e queimado em praça pública, no auto-de-fé do ano cristão de 1578³³⁶. Provavelmente Acosta travou contato com seu processo inquisitorial no Vice-Reino do Peru, o que o motivou a escrever, aparentemente com envolvimento pessoal, contra os posicionamentos daqueles que defendiam a possibilidade de os indígenas serem salvos sem a graça às vésperas do III Concílio de Lima.

A partir deste episódio, e de suas convicções teológicas, Acosta estava determinado a “poner freno a queja de muchos contra Dios y para sostener con toda firmeza que todos los juicios de Dios por lo que se refiere a la perdición de pueblos tan grandes y numerosos están justificados en sí mismos”³³⁷. Para isso, o jesuíta espanhol dedicou todo o cap. III do livro V à refutação daqueles que pretendem salvar alguém sem conhecimento de Cristo³³⁸. Para nossos fins, interessa-nos examinar quatro de seus passos: a identificação dos autores e do problema e a refutação de Soto, Vitória e Vega.

José de Acosta, que posteriormente viria a ser catedrático da Universidade de Salamanca, tinha ciência dos autores que defendiam a possibilidade da salvação pela Fé implícita examinados no capítulo anterior. Embora reconhecesse a “gran autoridad” desses autores, chamou-os de abertamente heréticos por afirmarem rotundamente que alguns poderiam lograr a salvação eterna sem a fé em Cristo: “Esta opinión siempre me ha parecido absurda y me lo sigue pareciendo. Hasta tal punto que creo que los Padres antiguos, y especialmente San Agustín, la tomaría a mal en un cristiano, cuanto más en un teólogo”³³⁹.

Acosta identificou três autores trabalhados no capítulo anterior para dirigir suas críticas: Vitória, Soto e, sobretudo, Vega. Segundo Acosta, estes “pocos escolásticos”, por estarem impressionados com a perspectiva de milhares de almas serem condenadas, “han inventado enrazón de ciertas sospechas humanitarias referidas a la infinita cantidad de personas que en este Nuevo Mundo estuvieron privadas de la luz del Evangelio durante tantísimo tiempo”. Em

³³⁶ Sua principal acusação era de ser um “alumbrado”. Ver Vidal Abril Castelló, *Francisco de la Cruz, Inquisición, Actas I, Anatomía y biopsia de Dios y del derecho judeo-cristiano-musulmán de la Conquista de América*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992. Lucero de Vivanco-Roca Rey, “Un profeta-criollo: Francisco de la Cruz u la *Declaración del Apocalipse*”, in: *Persona y Sociedad*, v. 20, n. 2 (2006), Santiago de Chile, pp. 25-40.

³³⁷ José de Acosta, PIS, p. 125

³³⁸ Seus argumentos já foram abordados por Ernesto Cavassa, “Una metáfora inculturada. La “salvación de los índios” en José de Acosta”, in: *Madrid: Miscelânea Comillas*, V. 51, 1993, p. 89-123 e, mais especificamente, Francisco Delgado, *De la necesidad de la fe explicita...*, op. cit..

³³⁹ José de Acosta, PIS, p. 189

nome do argumento de que Deus gostaria que todos se salvassem, chegaram a conclusões absurdas. De forma irônica, perguntou-se: “? No será mejor abrirles a todos las puertas del cielo y afirmar que con el conocimiento que estuvo a su alcance les fue bastante para salvarse?”³⁴⁰.

Novamente amparado por Paulo de Tarso, Acosta argumentou que no tempo do Apóstolo também havia muitos ignorantes e, ainda assim, eles não foram salvos. Embora o jesuíta se reconhecesse enquanto um “defensor” dos nativos, tal posição não tornava lícito romper com o princípio de *Extra Ecclesia Nulla Salus*. Após a ironia e o convite ao discernimento, Acosta sustentou - de modo ainda mais assertivo - que a defesa desses autores teria raízes no judaísmo, pois para eles “bastava para la justificación de la fe en un solo mediador en esse tiempo”³⁴¹. Para reafirmar suas teses, Acosta ataca diretamente o problema da *ignorância invencível*:

[todos] añaden que los bárbaros infieles a los que no ha sido anunciado el Evangelio, se excusan de pecado por ignorancia. Este punto nosotros lo aceptamos sin reservas. Pero añaden algo que a nosotros no nos gusta en absoluto: que si esos infieles hacen lo que está de su parte, pueden conseguir la salvación sin la fe explícita en Cristo³⁴²

O problema, portanto, não era aceitar que a ignorância escusava, mas extrair daí que os indígenas poderiam salvar-se sem a Fé Explícita. Logo, finalizou seus argumentos ácidos dispondo que, se a Fé implícita fosse aceita entre ignorantes, então todo o trabalho dos missionários não apenas seria inútil, mas prejudicial para os próprios indígenas, pois seria melhor, seguindo essa lógica, que eles permanecessem na ignorância. Como veremos, esse argumento voltaria no século XVII, mas num sentido diametralmente inverso.

3.2.3 A ignorância da Lei Natural, os três tipos de bárbaros e a Guerra Justa

José de Acosta trabalhou o problema da Lei Natural em diversas passagens de sua obra. Destacaremos, para nossos fins, a maneira como ele a utilizou como critério para classificar todos os povos do Novo Mundo. Logo no proêmio do *De Procuranda Indorum Salute*, José de Acosta chamou todos os povos do Novo Mundo de *bárbaros*, definindo-os como “aquellos que se apartan de la recta razón”. Propôs uma divisão da humanidade extraeuropeia partir de três

³⁴⁰Idem, p. 201.

³⁴¹Idem, respectivamente 189, 190 e 201.

³⁴²Idem, p. 201

grupos. O primeiro seria constituído pelos chineses e japoneses, povos que, ainda que não conhecessem o verdadeiro Deus, dominavam a escrita, a filosofia, tinham cidades e não se apartavam da recta razão. O segundo seria constituído pelos incas e astecas. Embora tivessem costumes bárbaros, eles faziam livre uso dos seus bens e fortunas e suas leis não eram contrárias nem à natureza e tampouco ao Evangelho. Finalmente, para os da terceira categoria, vale a pena reproduzir integralmente a definição que lhe diz respeito:

la tercera clase de bárbaros no es fácil decir las muchas gentes y naciones del Nuevo Mundo que pertenecen. En ella entran los salvajes semejantes a fieras, que apenas tienen sentimiento humano; sin ley, sin rey, sin pactos, sin magistrados ni república, que mudan la habitación, o si la tienen fija, más se asemeja a cuevas de fieras o cercas de animales. Tales son primeramente los que los nuestros llaman Caribes, siempre sedientos de sangre, crueles con los extraños, que devoran carne humana, andan desnudos o cubren apenas sus vergüenzas. De este género de bárbaros trató Aristóteles, cuando dijo que podían ser cazados como bestias y domados por la fuerza. Y en el Nuevo Mundo hay de ellos infinitas manadas: así son los Chunchos, los Chiriguanás, los Mojos, los Yscaycingas, que hemos conocido por vivir próximos a nuestras fronteras; así también la mayor parte de los del Brasil y la casi totalidad de las parcialidades de la Florida³⁴³

Alguns aspectos desta passagem merecem ser ressaltados. Em primeiro lugar, a reprodução da famosa fórmula desenvolvida pelos missionários do Brasil, trabalhada logo acima: não possuíam nem Lei, nem Rei, nem Fé³⁴⁴. Além da leitura de Acosta dos trabalhos de Nóbrega, nota-se que o jesuíta espanhol não incluiu aqui a ausência de Fé, o que não deixa de ser significativo: isso pode significar que nem todos os povos contemplados na terceira categoria seriam sem religião. Em segundo lugar merece destaque a semelhança desses homens com os animais: a itinerância, a nudez e o canibalismo fizeram com que Acosta duvidasse de que os bárbaros desta categoria fossem realmente homens, pois pareciam sê-lo apenas na figura e no gesto³⁴⁵. Em terceiro lugar, é claro, deve-se destacar a referência explícita aos habitantes da Flórida e do Brasil, demonstrando que os tupis foram um *exemplum* para a construção da ideia de *terceira categoria*³⁴⁶.

³⁴³ José de Acosta, PIS, p. 67.

³⁴⁴ Ainda não há um estudo específico sobre a recepção de Manuel da Nóbrega em José de Acosta, mas é certo que o jesuíta espanhol o leu, considerando-o, inclusive, um jesuíta de êxito. Acosta, PIS, p. 45.

³⁴⁵ “si no es el gesto y figura, no tienen otra cosa de hombres. Así que por este camino vino a haber una barbaridad infinita en el nuevo mundo”, José de Acosta, *Historia natural y moral, op. cit.*, p. 41.

³⁴⁶ Ao longo de sua obra, o autor também acrescentaria outros povos neste mesmo plano, como os Chichimecas, no México, e em especial aos Caribes, considerado, para ele, o povo mais bárbaro do mundo. Os *chichimecas* foram um importante grupo de indígenas do Norte do México que promoveram uma longa guerra contra os espanhóis após a derrota dos astecas. Por não possuírem poder centralizado, frequentemente foram comparados

Apesar de sua descrição deste grupo aproximar-se da disposta por Sepúlveda, é importante esclarecer que Acosta sustentava que os americanos não receberam o evangelho porque seus costumes seriam bárbaros, mas eles seriam bárbaros porque não receberam o Evangelho³⁴⁷. Nesse ponto, Acosta seguiu de perto as resoluções tomadas pela Escola de Salamanca³⁴⁸. Sua abordagem, contudo, distanciou-se das diretrizes de Las Casas e de Vitória ao lidar com os indígenas de terceira categoria. Acosta os tornava equivalentes àqueles que Aristóteles descreveu como que se poderiam “cazar como a bestias y domar por la fuerza”³⁴⁹. A conversão de tais bárbaros não poderia ocorrer de maneira branda, como nas outras categorias, mas si, de forma a “obligarles por la fuerza y hacerles alguna conveniente presión para que no pongan obstáculos al Evangelio (...) para que se transladen de la selva a la convivencia humana de la ciudad”³⁵⁰. Não como queria Sepúlveda, através da guerra ou da escravidão, mas efetivando “certa coacción moderada com vistas a persuadirles a vivir em adelante como hombres y no como bestias”³⁵¹. Dessa forma, o uso da força restringe-se ao processo de obediência às Leis naturais para, num segundo momento, convertê-los.

CONCLUSÃO

À guisa de conclusão, talvez seja útil traçar os principais argumentos de Manuel da Nóbrega e Acosta dentro do tema da *ignorância invencível* de Deus e da Lei. No primeiro âmbito, os dois jesuítas foram explícitos: não havia nenhuma chance de os povos do Novo Mundo, antes de conhecer a Cristo, serem salvos. Contudo, as razões que foram utilizadas para cada um foram distintas. Nóbrega e outros missionários constataram uma *ignorância absoluta* de Deus por parte dos tupis. Contudo, mesmo diante dessa total incredulidade, os indígenas não

aos povos das “terras baixas” sul-americanas e do Caribe. Como alguns estudiosos demonstraram, muitos “experimentos” foram feitos para provar que os naturais do Caribe eram ou não humanos pelo fato de serem antropófagos e com poucos sinais de “religião”. Ver Lewis Hanke, “Introducción”, in: Las Casas, *Unico modo...., op. cit.*, pp. 39-53 Sobre os Chichimecas, ver, Charlotte M. Gradie, “Discovering the Chichimecas”, in: *The Americas*, Vol. 51, n. 1, Jul. , 1994, pp. 67-88.

³⁴⁷“hace mucho más en la capacidade natural del hombre de educación que el nacimiento”. Acosta, PIS, p. 125.

³⁴⁸ Para o problema da Guerra Justa em Acosta, ver Victor Zorrilla, “Consideraciones sobre la doctrina del derecho de guerra de José de Acosta”, in: T. Duve; B. Albani; O. Danwerthpp (org.), *Normatividades e instituciones eclesíásticas en la Nueva España, siglos XVI–XIX*, Berlim: Max Planck Institute for Legal History and Legal Theory, 2018, pp. 37-50. Para relações entre a concepção de guerra justa de Acosta e outros missionários da América portuguesa, em especial Nóbrega, ver Carlos Moura Zeron, *Linha de Fé...*, *op. cit.*, em especial as páginas 405-407.

³⁴⁹José de Acosta, PIS, p. 67.

³⁵⁰Idem, p. 69.

³⁵¹ Idem, p. 285. Acosta não defendeu a escravidão, mas uma “aplicação restritiva da noção de servidão natural aristotélica”, como bem colocou Zeron em *Linha de Fé...*, *op. cit.*, pp. 406-7.

poderiam ser desculpados por sua infidelidade. Na interpretação aqui proposta, Nóbrega associou a entidade Zumé a Tomé para provar, por um lado, que o evangelho foi pregado no mundo todo e, por outro, que os tupis conheceram a palavra de Cristo, mas a rejeitaram, sendo por isso inescusáveis.

Acosta, ao tratar do mesmo tema, também advogou que todos os ameríndios que não conheceram o verdadeiro Deus seriam destinados à condenação. De maneira mais sistemática do que Nóbrega, Acosta se apoiou na “solução nominalista”, ao defender que Deus poderia ter sido conhecido pelos indígenas apenas pela natureza. Assim, se os indígenas não alcançaram seu conhecimento, isso decorria de sua própria culpa. Com efeito, o jesuíta espanhol sustentou que Deus não teria enviado um testemunho de Sua palavra para a América para evitar um destino pior para os ameríndios. Aqui, Acosta distanciou-se de Nóbrega e dos que acreditavam na pregação de Tomé na América. Acosta também tratou do tema da Fé implícita, mas rejeitando-a de modo peremptório. Declarando-se anti-pelagiano, atacou os maiores nomes da Escola de Salamanca, incluindo o *maestro* Francisco de Vitória.

No tema da *ignorância* da Lei natural, a resposta de ambos também foi clara: nenhum indígena poderia se salvar alegando ignorância diante dela. Contudo, os níveis de obediência à Lei natural foram fundamentais para os dois jesuítas classificarem o nível de barbaridade dos povos: desde os Chineses/Japoneses, os Andinos/Astecas e os bárbaros de “terceira categoria”, no caso de Acosta; até os tupis, tapuias e carijós, no caso de Nóbrega. No interior do e no que diz respeito ao problema da Guerra Justa, tanto Nóbrega quanto Acosta foram formados pela Escola de Salamanca: eram contra a conversão forçada e a escravidão dos naturais da terra. Entretanto, mesmo em contextos díspares, ambos consideraram que os gentios que não cumpriam a Lei Natural mereciam sofrer certa violência para que, primeiro, obedecessem a ela e, num segundo momento, pudessem receber a conversão. Também com relação a esse aspecto, portanto, os dois jesuítas se distanciavam da escola salamantina.

Este mesmo posicionamento também pode ser encontrado em outros missionários jesuítas do império português no século XVI. Apenas para citar um exemplo, lembremos brevemente do caso do célebre Francisco Xavier (1506-1552). Ao iniciar suas missões no

Japão, certamente acompanhado por certa dose de desespero³⁵², Xavier se colocou a mesma pergunta sobre o destino daqueles que ignoraram Deus durante séculos:

antes que se baptizassem tiveram huma grande duvida contra a summa bomdade de Deys, dizendo que nom hera misericordioso, pois nom se manifestar a a eles primeiro que nós lá fossemos; se hera verdade (como nos dizyamos) que os que nom adoravao Deus, todos hião ao inferno, que Deus não ouve piedade dos seus antepassados, pois os deixou ir ao imfferno sem dar-lhes conhecimento de sy³⁵³ (Grafia original)

Apesar da compaixão que sentia pela condenação eterna de todos esses povos³⁵⁴, a conclusão de Xavier foi a mesma de Nóbrega e Acosta: antes da chegada dos europeus, todos estariam condenados ao Inferno. Como vimos no capítulo anterior, do ponto de vista teológico, este pensamento não era o único disponível na primeira metade do século XVI. Alguns teólogos da escola de Salamanca utilizaram o conceito de *ignorância invencível* e principalmente da Fé Implícita para defender a salvação de alguns gentios. As críticas de Cano, contudo, diminuíram a importância deste conceito, mesmo após a descoberta da América, exigindo como *conditio sine qua non* a necessidade da Fé explícita para a salvação.

Teria havido um recrudescimento do catolicismo ortodoxo sobre a salvação dos gentios, tanto no campo teológico das missões, quanto a partir da segunda metade do século XVI? Esta tese não tem nem o objetivo e nem as condições de responder a esta pergunta. O que nos importa destacar aqui é a similaridade do posicionamento de Manuel da Nóbrega e José de Acosta, além de outros jesuítas relatados aqui. Posicionamento bastante atrelado aos problemas teológicos europeus, sem desconsiderar, contudo, as singularidades de suas “experiências”, especialmente no caso de Nóbrega. Apesar de atuarem em contextos e tempos diferentes, tais missionários-teólogos jesuítas do século XVI, fornecem uma resposta clara: nem a *ignorância invencível* de Deus, nem da Lei, e muito menos a Fé implícita, podem servir de argumento para a salvação.

³⁵² "Es bien conocido que San Francisco Javier, mientras estaba retenido en la costa de China, era atormentado por el pensamiento de que todos los hombres que no fueran llevados a la fe y el bautismo mediante su predicación se perderían para siempre en el fuego del infierno". Walter Kasper, "Are Non-Christian Religions Salvific?", in: *Evangelization on Dialogue and Development*, [Documenta Missionalia 5], Roma, 1972, p. 157 *apud*.

³⁵³ Carta “aos meus caríssimos Padres e Irmãos da Companhia de Jhu n’as partes de Europa”, Couchim, 29/01/1552, in: *Monumenta Xaveriana*, t. I, Matriti, 1899-1990, pp. 675-697, pp. 685-687 *apud* Pedro Achutégui, *La universalidade de Dios...*, *op. cit.*, p. 261.

³⁵⁴ “en lo que se refería al infierno, tuvo que decirles que en él no había posibilidad de redención; y eso a pesar de la compasión que sentía al verles llorar por la muerte de los suyos. Pero por otra parte esperaba que el pensamiento de la eternidad del infierno, les serviría de acicate para no descuidar la salvación de su propia alma, para no incurrir ellos también en el castigo eterno de sus antepasados”, Francisco Xavier *apud* Sullivan, *¿Hay Salvación fuera de la Iglesia...*, *op. cit.*, p. 104.

No período em que esses missionários escreveram, o pensamento jesuíta estava em formação. Nesse período, as diretrizes apresentadas por Inácio de Loyola foram, de forma geral, alinhadas ao posicionamento dos dominicanos. Contudo, a partir de importantes autores como Luís de Molina, Leonardo Lessius e, em especial, com Francisco Suárez, o pensamento jesuíta se transformou profundamente. Como veremos, tais mudanças envolveram o problema da *ignorância absoluta*: e é dentro dessa perspectiva que os tupis assumiram especial protagonismo. Passemos a eles. Cruzemos novamente o Atlântico.

4 MOLINISMO, PROBABILISMO E OS BRASILIENSES (1588-1625)

“Sabemos também, segundo acertados relatos de muitos, que os habitantes do Brasil, antes da chegada dos Portugueses àquela costa, jamais tiveram alguma noção de Deus ou cultuaram algo como Deus”

Luís de Molina, *Commentarii in Summam theologicam*

O presente capítulo pretende lançar luz sobre os embates em torno do conceito de *ignorância invencível* dos indígenas entre Luís de Molina e Francisco Suárez. Não será nosso objetivo buscamos reconstruir a trajetória deste conceito até esgotá-lo, mas destacá-lo à luz do horizonte de ideias com o qual Antônio Vieira, inicialmente, discutiu, concordou, acabou sendo influenciado, reagiu e, finalmente, se destacou enquanto um dos seus autores mais brilhantes, oferecendo sua mais rica contribuição a respeito. Se fôssemos traduzir o movimento deste capítulo numa imagem – inspirando-nos numa metáfora de Vieira –, diríamos que a mesma luz que procuramos lançar sobre os interlocutores do jesuíta português também servirá para iluminar as suas ideias no horizonte noturno do século XVII. Alguns autores se destacaram mais, outros menos, mas todos eram parte de uma mesma constelação que nos esforçaremos em descrever nas linhas que se seguem.

Antes de iniciar nossa exposição, duas advertências serão necessárias. A maior parte da historiografia que se debruçou sobre as ideias de Vieira, como abordamos na introdução, as entendeu e compreendeu a partir do diálogo do jesuíta com a *segunda escolástica*. Apesar desta classificação ser bastante utilizada, alguns trabalhos a instrumentalizam enquanto um “bloco monolítico”, explorando pouco as inúmeras controvérsias e dissidências por detrás dessa categoria. Nesse sentido, convidamos os leitores a despertar sua sensibilidade histórica para perceber as diferenças entre os diversos padres da “segunda escolástica”. Os invitamos para entender que, por trás dos livros repetidos sob o título de *Commentarii in Summam Teologiae*, muitos teólogos chegaram a conclusões diametralmente opostas, ainda que fossem “tomistas”.

Neste capítulo, também chamamos a atenção dos leitores para o cruzamento das fontes e ideias do capítulo anterior, isto é, com as “experiências” dos indígenas americanos relatadas pelos missionários que atuaram na América. A produção dos teólogos que escreveram da Europa, não pode ser vista apenas como um problema europeu. Sem dúvida, as problemáticas no interior do contexto europeu eram as que mais importavam. Contudo, levando em conta a

especificidade do nosso objeto, percebemos que, se essas figuras letradas utilizaram conceitos advindos da Contrarreforma, esses letrados valiam-se de certas “experiências” do Novo Mundo que nem sempre se encaixavam nos limites teológicos do seu tempo. A importância de cruzarmos o Atlântico a cada capítulo reside precisamente nisso: em nos esforçarmos para compreender que as categorias são constituídas a partir de compartilhamentos complexos, pertencentes aos dois mundos. A categoria de *ignorância invencível* não poderá ser entendida sem essa dinâmica, pois ela trazia consigo a prática de missionários *in loco* que se difundiam pelo mundo, trazendo notícias dos mais diferentes povos que os europeus acabaram de conhecer e que ainda eram, em larga escala, ignorados.

Tendo em vista tais premissas, organizaremos o capítulo em três partes. Na primeira, após apresentar um breve panorama do problema da justificação e do livre-arbítrio nos entornos do Concílio de Trento, estudaremos a gênese dos dois maiores fundamentos teológicos jesuítas: o *molinismo* (4.1.1) e o *probabilismo* (4.1.2). Na segunda parte (4.2.1), lançaremos luz sobre os argumentos em favor da *ignorância invencível* de Luís de Molina (1535-1600). Na sequência (4.2.2), trabalharemos prioritariamente com dois contestadores da ideia de *ignorância invencível* entre os tupis: Leonardo Lessius (1555-1623) e Diogo Granado (1574-1632). Na terceira parte, examinaremos a *ignorância invencível* de Deus (4.3.1) e da Lei (4.3.2) para Francisco Suárez (1548-1617), a cujas teses daremos prioridade. Portanto, a atenção desse capítulo abarcará os anos de 1588, publicação da mais importante obra de Molina, até 1625, publicação de um dos últimos livros de Suárez. Em toda a parte 2 e 3 pretendemos demonstrar o forte eco da experiência e o desdobramento dos juízos missionários acerca da *ignorância absoluta* dos tupis nos debates teológicos europeus. Essa recepção jamais foi examinada historicamente e, como veremos, foi tão longeva que chegou a ecoar até os últimos escritos de Antônio Vieira, no final do século XVII.

4.1 A GÊNESE DO MOLINISMO E DO PROBABILISMO

“As guerras da Europa são hoje as muralhas da América,
e queira Deus que suas pazes não sejam a nossa guerra”

Antônio Vieira, *Carta a Francisco de Brito Freire*

4.1.1 A emergência do Molinismo no debate sobre a justificação

Na primeira metade do século XVI, três grandes batalhas teológicas ocorriam concomitantemente: a emergência do protestantismo, os problemas correlatos à conquista americana e os conflitos entre nominalistas e realistas, provavelmente nessa ordem. Após dezenas de tentativas frustradas de concórdia dentro do cristianismo cindido, se realizou um Concílio tão grande que jamais imaginou-se que seria preciso outro³⁵⁵. O problema da *ignorância invencível* nos Seiscentos deve ser entendido a partir dos desdobramentos das decisões tomadas no grande Concílio de Trento (1545-1563). Antes de examiná-lo, entretanto, será preciso correr as cortinas desta grande efeméride para descrever, ainda que brevemente, um dos principais embates nos bastidores tridentinos: o papel do *livre-arbítrio* e da *graça*.

Dois livros são cruciais para compreender esta polêmica que, para muitos estudiosos, tende a ser infinita. O primeiro foi escrito por Erasmo de Roterdã (1466-1536). Após dar-se conta de que Martinho Lutero (1483-1546) ignorava o papel do livre-arbítrio na salvação, Erasmo escreveu *De libero arbitrium diatribe* (1524). Ali Erasmo admitiu as dificuldades de interpretação do livre-arbítrio na Escritura, inclusive nas duas fases principais da obra de Agostinho: antes e depois de Pelágio, conforme explicamos no capítulo 1³⁵⁶. Contudo, em sua interpretação, o mérito das nossas ações deveria ser relevante para alcançar a beatitude³⁵⁷. Segundo Erasmo, tal perspectiva não contradizia a graça divina, mas colaboraria com ela enquanto uma “*vertibili voluntas* (vontade flexível) que se chama arbítrio”³⁵⁸. A resposta de Lutero veio apenas um ano depois com o *De servo arbitrio*. Nesse opúsculo bélico - para dizer o mínimo - o teólogo alemão defendeu ser o livre-arbítrio uma ilusão diante da *vontade divina*: “Ah, valente maestro do livre-arbítrio! Quem são vocês afinal? Uma voz dotada de palavras vazias e nada mais!”³⁵⁹. A vontade humana seria uma mula que ora carrega a vontade de Deus, ora do diabo e os dois cavaleiros discutiriam suas vontades acima dela³⁶⁰. A visão pessimista

³⁵⁵ Adriano Prospero, *El concilio de Trento: una introducción histórica*, Madrid, Junta de Castilla y León, 2008, p. 12.

³⁵⁶ Erasmo era agostiniano, além de ter sido um dos principais divulgadores da obra do Bispo de Hipona nos séculos XVI e XVII. Entre os trabalhos que estudam a recepção de Agostinho nesse período, destacamos Jean-Louis Quantin, “Histoire de la grâce. ‘Semi-pélagiens’ et ‘prédestinatiens’ dans l’érudition ecclésiastique du XVIIe siècle », in: Thomas Wallnig, Thomas Stockinger, Ines Peper, Patrick Fiska (ed.), *Europäische Geschichte kulturen 1700 zwischen Gelehrsamkeit, Politik und Konfession*, Berlin, De Gruyter, 2012, 327–359.

³⁵⁷ “La ley muestra que quiere Dios amenaza con la pena se no obedeces, ofrece el premio se obedeces. Por lo demás, Dios dejó la potestad de elegir a la voluntad, voluntad que creó libre y capaz de dirigirse fácilmente hacia una u otra cosa” Erasmo de Rotterdan, *Respuesta a Martin Lutero*, trad. Ezequiel Rivasm Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2012, p. 69.

³⁵⁸ Idem, p. 139.

³⁵⁹ Martinho Lutero, *Da vontade cativa*, in: *Obras seleccionadas*, v. IV, São Leopoldo: Comissão Interluterana de Literatura de São Leopoldo, 1993, p. 37.

³⁶⁰ Jean Delumeau, *Nascimento e afirmação da Reforma*, São Paulo: Pioneira, 1989, p. 107.

de Lutero, sempre alicerçada em Agostinho, foi desenvolvida pelos teólogos reformados subsequentes e terminou por ser uma das diferenças intransponíveis com o catolicismo³⁶¹.

Como bem sintetizou Jean Delumeau, as resoluções do Concílio de Trento tentaram tornar equidistantes o otimismo dos pelagianos e o pessimismo dos luteranos³⁶². No cânone um, do sexto decreto, por exemplo, foi promulgado que: “se alguém disser, que o homem pode se salvar para com Deus por suas próprias obras, feitas com apenas as forças da natureza, ou por doutrina da lei, sem a graça (...) seja excomungado”. Por outro lado, no cânone V, se estabelece que: “se alguém disser, que o livre-arbítrio do homem foi perdido e extinguido depois do pecado de Adão, ou que é coisa só de nome (...) seja excomungado”³⁶³. Portanto, ao construir balizas negativas sobre heresias opostas³⁶⁴, o maior Concílio católico não foi capaz de tornar finita a quase eterna polêmica do *livre-arbítrio*. Pelo contrário: a intensificou. Não obstante as tentativas de conciliação, não houve consenso sequer entre os católicos, e duas outras novas frentes se abriram.

A primeira, ainda no calor das resoluções tridentinas, foi aberta na década de 1560, pelo católico Michel de Bay (1513-1589). Apesar de não negar o livre-arbítrio, ele defendia a impossibilidade de o homem fazer algum bem sem a graça, com base – como seria de se esperar – em Agostinho. Em meio à ofensiva protestante daquele tempo, Pio V condenou suas teses em 1567. Essa heresia ficaria reconhecida como baianista³⁶⁵. Em franca oposição ao baianismo, Luís de Molina abriu outra frente a partir da célebre *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, diuina praescientia, prouidentia, praedestinatione, et reprobatione* (1588)³⁶⁶. Sua interpretação foi revolucionária para seu tempo. Para fins dessa tese, precisamos examiná-la mais de perto.

³⁶¹ Para a “fraqueza” no protestantismo, ver Saarien, *Weakness of the will in Renaissance and Reformation thought*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 164-174. Para o posicionamento de Lutero, Zwingli e Calvino sobre a condenação dos pagãos, ver Caperán, *Salut des infideles...*, *op. cit.*, pp. 225-242.

³⁶² “Les définitions du concile de Trent se tinrent constamment à égale distance de l’optimisme des Pélagiens et du pessimisme des Luthériens”. Jean Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972, p. 75.

³⁶³ « Si quis liberum hominis arbitrium post Adæ peccatum amissum et exstinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, immo titulum sine re, figmentum denique a satana inuectum in Ecclesiam: anathema sit » in: http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1545-1563_Concilium_Tridentinum_Sessio_VI-Decretum_de_Justificatione_LT.doc.html. Acesso em 20/09/2019.

³⁶⁴ Para o Concílio de Trento, ver Adriano Prosperi, *op. cit.*, 2008; Alain Tallon, *Le concile de Trente*. Paris, Cerf, 2010; John W. O’Malley, *Trent and all that*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2002, Hubert Jedin, *Historia del concilio de Trento*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1972.

³⁶⁵ A condenação foi dada pelo Papa Pio V em 1567 através da Bula “Ex omnibus afflicti onibus”. Para mais detalhes, ver René Füllop Miller, *Os jesuítas: seus segredos e seu poder*, Rio de Janeiro / Porto Alegre: Edições Livraria do Globo, 1946, p. 123.

³⁶⁶ Luís de, *Concordia del libre arbitrio ...*, trad. Juan Antonio Hevia Echevarría, Oviedo: Fundación Gustavo Bueno, 2007. Para sua relação com a polêmica *De Auxillis* em geral, ver: A. Bonet, *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII*, Barcelona, Imprenta Subirana, 1932. Para

Como o título deixa entrever, Molina buscou conciliar a predestinação, a graça, a presciência e o livre-arbítrio do homem. O grande problema, segundo ele, resumia-se no seguinte: para garantir que a vontade do homem fosse preservada seria necessário que Deus pudesse *prever* algo totalmente contingente: o *livre-arbítrio*. Entretanto, se Ele não pudesse antever tais *futuros contingentes*, Ele não poderia ser onisciente. A solução de Molina para esse dilema foi a de que seria preciso existir um tipo de presciência que não determinasse a possibilidade do homem agir de uma maneira ou de outra, nem pela Graça, nem pela predestinação. Assim, deveria haver uma ciência intermediária, além da *prescientia* divina e do *livre-arbítrio*: essa terceira ciência é designada por ele de *scientia media*:

la ciencia divina por medio de la cual Dios presaba que, sin lugar a dudas, van a producirse los actos — tanto buenos, como malos — del arbitrio creado, no procedería exclusivamente de las predefiniciones de conferir auxilios y concursos — pues, sin que éstos pudiesen impedirlo, el arbitrio podría inclinarse en sentido contrario —, sino que procedería de la ciencia media, por medio de la cual Dios conoce, con anterioridad, a todo acto de su voluntad³⁶⁷

A *ciência média*, pois, permitiria a Deus saber quais seriam os usos contingentes do arbítrio humano diante da ordem que Ele estabeleceu desde o início dos tempos. Mas se a *ciência média* buscou conciliar o *livre-arbítrio* e a *presciência*, como seria possível conciliar o *livre-arbítrio* e a Graça (auxílio divino)? A proposta de Molina foi a de que Deus distribuiu a todos os homens a Graça eficaz, isto é, um auxílio que sempre ajuda todos os homens no alcance da salvação, mas que depende do seu *livre-arbítrio*: se o homem aceitar livremente tal auxílio, a graça se torna eficaz. Se ele a rejeita, ela se torna ineficaz³⁶⁸. Os homens, sendo dotados de livre-arbítrio, poderiam recusá-la ou não, sendo este um futuro contingente a ser revelado apenas através da *Ciência média*³⁶⁹.

uma interpretação da *scientia media*, ver João Rebalde, *Liberdade humana e perfeição divina na concordia de Luis de Molina*, Porto, Famacão 2015.

³⁶⁷ Luís de Molina, *Concordia...*, *op.cit.*, p. 506-507.

³⁶⁸ A Graça eficaz, segundo Molina, seria definida como um auxílio divino que estaria presente em todos os homens, mas que, para ser eficaz, dependeria do livre-arbítrio. Portanto, quando o homem aceita o auxílio divino ele se torna eficaz. Se o homem o rejeita, ele se torna ineficaz. “La división del auxilio suficiente en eficaz e ineficaz, según nuestro parecer, se toma a partir del efecto, que simultáneamente depende de la libertad de arbitrio, llamándose “eficaz” el auxilio suficiente (...) con que el arbitrio se convierte en virtud de su libertad, a pesar de que, sin que este auxilio pueda impedirlo, podría no convertirse. Pero este auxilio se denomina “ineficaz” cuando el arbitrio, en virtud de la misma libertad, no se convierte, a pesar de que podría convertirse; pues, de otro modo, este auxilio no sería suficiente para la conversión.”, Luís de Molina, *Concordia, op. cit.*, parte 3, p. 331.

³⁶⁹ A partir desta defesa, muitos molinistas defenderam que, se Deus possui a *prescientia* dos futuros contingentes, ele poderia prever aqueles que a recusariam ou aceitariam, concedendo apenas a estes a *graça eficiente*, isto é, a

A solução molinista da *ciência média* e sua interpretação da *graça eficiente* teve grande repercussão e reação. Para os seguidores de São Domingos, a suposta *Concordia* de Molina antes lhes pareceu uma verdadeira declaração de guerra civil, porque trazia consigo a possibilidade de o homem salvar-se apenas mediante o livre-arbítrio, evocando a heresia pelagiana para o seio da ortodoxia católica. Segundo o principal rival dominicano de Molina, a *ciência média* deturpava o real sentido interpretativo da Escritura, de Agostinho e Aquino. A reação não tardou: sete anos depois, foi redigida a *Apologia* dos dominicanos em defesa da graça³⁷⁰. Do outro lado do *front*, aqueles que se tornariam os maiores teólogos jesuítas modernos escreveram a favor de Molina nessa controvérsia: Leonardo Lessius (1548-1617), Roberto Bellarmino (1542-1621) e Francisco Suárez (1554-1617).

Os embates de Lutero e Erasmo pareciam ser reencenados, mas desta vez no cenário católico pós-tridentino. Em virtude de sua importância, o pontífice Clemente VIII (1592-1605) instituiu a *Congregatio De Auxiliis* para decidir-se sobre a matéria, estando presente em muitas destas disputas³⁷¹. O pontífice morreu, mas nada havia sido decidido. Cinco anos depois, após mais de 68 violentas seções, Paulo V (1605-1621), sucessor de Clemente VIII, considerou que nenhuma das concepções poderia ser considerada herética e tampouco verdadeira, proibindo qualquer discussão direta sobre elas. Esse decreto teve que ser renovado em 1625, tamanha a dificuldade da resolução deste tema. Na prática, tal resolução significou a vitória de Molina e o nascimento de uma identidade para teologia jesuíta, consolidada em torno da defesa do *livre-arbítrio*³⁷².

única que poderia garantir a salvação. Quem não a aceitasse, tornaria a graça ineficaz, tornando a salvação impossível. Apesar de Molina indicar que não devem ser feitas interpretações como esta, pois assim a predestinação se sobreporia aos futuros contingentes, vê-se que esta interpretação foi vigorosa a partir de passagens como esta: “La predestinación se produce en función de la presciencia del uso futuro del libre arbitrio”, Molina, *Concordia...*, *op. cit.*, p. 723. Como veremos no capítulo 11, a maior parte dos jesuítas se distanciou de Molina nesse ponto, incluindo Suárez e Vieira.

³⁷⁰ Domingo Bañez, *Apología de los hermanos dominicos contra la 'Concordia' de Luis de Molina* (1595), Oviedo, Biblioteca Filosofía en español, 2002.

³⁷¹ Juan Antonio Hevia Echevarría, *La polémica De auxiliis y la Apología de Banez: introducción a la edición española de la Apología*, in: Idem. Para a Congregação, ver também Vicente Beltrán de Herendia, *Domingo Bañez y las controversias sobre la gracia: textos y documentos*, Salamanca, Biblioteca de los teólogos españoles, 1968 e Domenico Ferraro, *Itinerari del volontarismo. Teologia e politica al tempo di Luis de León*, Milano, Franco Angeli, 1995.

³⁷² Para a identidade da Companhia em torno da questão do livre-arbítrio, ver o recente artigo de Franco Motta, “Jesuit Theology, Politics, and Identity: The Generalate of Acquaviva and the Years of Formation”, in: *The Acquaviva's Generalate (1581-1615) and the emergence of Modern Catholicism*, P. A. Fabre e F. Rurale (eds.), Boston: Institute of Jesuit Sources, 2017, p. 353-374. Para compreender a inserção das teses de Molina no contexto de Cláudio Acquaviva, Silvia Patuzzi, *Uma Monarquia em um corpo universal: a identidade da Companhia de Jesus no tempo de Cláudio Acquaviva*, Niterói: Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Tese de Doutorado não publicada, 2011.

4.1.2 Gênese e desenvolvimento do *probabilismo moral*.

No final do século XVI, outra importante linhagem da teologia jesuítica, também baseada na defesa do *livre-arbítrio*, despontava: o *probabilismo*. Embora ela também tenha se desenvolvido mais no campo epistemológico e matemático³⁷³, neta tese a examinaremos exclusivamente no âmbito moral. Se fôssemos sintetizar numa frase, diríamos que o *probabilismo moral* pressupõe que, ao constatar a impossibilidade de se obter a certeza moral na *consciência*, tornando a *probabilidade* o único critério possível para eleger qual seria a melhor das ações. Apesar de sua relevância para o pensamento teológico moral em geral, e jesuítico em particular, o probabilismo parece ter sido ofuscado por estudos ao redor da *segunda escolástica* ou do *neotomismo*³⁷⁴ e outras nomenclaturas historiográficas extemporâneas³⁷⁵. Contudo, nos últimos anos, assiste-se a uma renovação historiográfica em torno da especificidade dessa linha de pensamento, incluindo sua influência no contexto americano³⁷⁶. Evidentemente, não vem ao caso reconstruir todos os pormenores dessa linha de pensamento, mas de expor sua relação com a *ignorância invencível*.

O *probabilismo moral* nasceu de uma interpretação de Tomás de Aquino. Na terminologia tomista, as dificuldades para eleger a melhor das decisões sempre estavam ligadas

³⁷³ Para as relações entre o *probabilismo moral* e o matemático, ver Schuessler, *The Debate on Probable...*, *op. cit.*, pp. 525-529 e Letícia Mayer, *Rutas de la incertidumbre...*, *op. cit.*, pp. 37-38.

³⁷⁴ É importante dizer que os conceitos de “Neotomismo” e “Segunda escolástica” foram forjados pela historiografia do século XIX. Marco Forlivesi, «A Man, an Age, a Book», in ID. (ed.), «*Rem in sepsacernere*». *Saggi sul pensiero di Bartolomeo Mastri (1602-1673)*, Pádua, Il Poligrafo, 2006, pp. 23-144. O conceito de *probabilismo*, em contraste, era amplamente utilizado desde o século XVII e XVIII;

³⁷⁵ Apesar disso, há importantes estudos sobre o tema no século XVIII tidos até hoje como referência como, por exemplo, Daniel Concina, *Historia del probabilismo, y rigorismo, dissertaciones theologicas, Morales, y criticas, (...), traducida al Español por D. Mathias Joaquin de Imaz*, Madri, Oficina de la Viuda de Manuel Fernandez, 1772 Juan Lopes del Rodó, *Idea sucinta del probabilismo que contiene la Historia abreviada de su origen, Progresos, y decadencia: el examen critico de las razones, que lo establecen, y un resumen de los argumentos, que los impugnan*, Lima, Imprensa real Calle de Palacio, 1772. No principio do século XX também pode-se mencionar os estudos de P. Mandonnet, “La position du Probabilisme dans l’Église Catholique”, *Revue Thomiste*, 1902 (10), pp. 5-20; Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*. Madrid: Administración de Razón y Fe, 1920. t. 6; T. Deman, “Probabilisme”, in: *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris: Letouzey et Ané, 1936. t. 13/1, col. 417-619.

³⁷⁶ Alguns dos trabalhos mais importantes para a renovação dos estudos sobre o probabilismo são os livros de Paolo Prodi, *Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*, São Paulo: Martins Fontes, 2005 [2000] e Paolo Grossi, *Mitología jurídica de la Modernidad*, tradução de Manuel Martínez Neira, Madri: Ed. Trotta, 2003. Nos últimos 15 anos foi produzida uma quantidade de obras sobre o tema notável, tratando-se de um momento em que a história do probabilismo parece estar sendo reconstruída: Robert Aleksander Maryks, *Saint Cicero and the Jesuits: The Influence of the Liberal Arts on the Adoption of Moral Probabilism (Catholic Christendom, 1300-1700)*, Aldershot: Ashgate, 2008; Jean-Pascal Gay, *Morales em conflit: Théologie et polemique au Grand Siècle (1640-1700)*, Paris: Éd. Du Cerf, 2011; Letícia Mayer, *Rutas de incertidumbre. Ideas alternativas sobre la génesis de la probabilidad, siglos xvi y xvii*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015; Stefania Tutino, *Uncertainty in post-reformation catholicism: a History of Probabilism*, Oxford, Oxford University Press, 2018; Rudolf Schussler, *The debate on Probable Opinions in Scholastic Tradition*, Leiden: Brill’s, 2019.

à relação entre *synderesis* (conceito semelhante a intelecto) e a Lei, nexa que posteriormente seria intitulado de “foro externo”. A proposta do *probabilismo moral* seria de que essas “dificuldades” deixassem de girar em torno do “certo” ou “errado”, como supõe a relação direta do intelecto com a Lei, e passassem a ser estudadas na relação entre *consciência* e *ato*, o que seria chamado - como o tempo - de “foro interno”. Como sintetizou Stefania Tutino, a *consciência* adviria do conflito entre a potência da Vontade (que promove a certeza) e da Razão (que a questiona)³⁷⁷. Assim, o *probabilismo* tiraria a certeza “fatalista” que a *synderesis* supunha, impondo, paulatinamente, a inevitabilidade da *dúvida* e da *probabilidade* no campo da *conscientia*.

Segundo a interpretação já clássica de Paolo Prodi, o *probabilismo* emerge da necessidade de renovação de uma nova ideia de *consciência* após o Concílio de Trento. Assim, mais do que um problema tomista, o *probabilismo moral* se configurou enquanto um desdobramento fundamental do pensamento de Aquino no contexto pós-tridentino. No plano especulativo, ele envolve o nascimento da Teologia moral e o desenvolvimento da “casuística”³⁷⁸. Na esfera concreta, como Adriano Prosperi bem demonstrou, as transformações ali anunciadas criaram parâmetros para se estabelecer um “Tribunal da consciência”³⁷⁹, dentro do qual a Inquisição, o sacramento da Confissão e a prática das missões revolucionaram a maneira como se entendia o Catolicismo.

A maior parte da historiografia considera que o primeiro a formular o conceito de *probabilismo moral* foi o dominicano Bartholomé de Medina (1527-1580)³⁸⁰. Em seus *Commentarii in Summa*, esse teólogo defendeu que qualquer opinião – desde que baseada na razão ou em alguma autoridade - poderia ser seguida, ainda que existisse outra mais provável³⁸¹.

³⁷⁷ Stefania Tutino, *Uncertainty ...*, *op. cit.*, p. 5-9.

³⁷⁸ Para compreender a importância da confessionalização, ver o clássico Jean Delumeau, *O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente (séculos 13-18)*. Bauru: Edusc, 2003, sobretudo o segundo volume. Na interpretação de Paolo Prodi, a distinção do teólogo Gabriel Biel entre pecado interno e infração externa foi determinante para o desenvolvimento da *teologia moral*, entendida como uma “teologia prática”, a fim de julgar mais a relação da consciência com o ato, do que da Lei, sendo, por isso, a moral e os “casos”, em circunstâncias determinadas, tão relevantes, seja entre juízes, inquisidores ou missionários. Ver Paolo Prodi, *Uma História da Justiça...*, *op. cit.*, em especial pp. 362-370.

³⁷⁹ Adriano Prosperi utiliza esta expressão, título de seu grande trabalho, para estudar a relação entre a Confissão, a Inquisição, sem deixar de atentar-se, é claro, para tais transformações nas missões. Ver Adriano Prosperi, *Tribunais da Consciência*, São Paulo, Unesp, 2014. Para semelhanças e discordâncias entre os autores, ver Adriano Prosperi, “Uma discussão com Paolo Prodi”, São Paulo: Revista de História, 160, 1º sem. 2009, pp. 131-146.

³⁸⁰ Quase todos identificam Medina como o iniciador do probabilismo, embora reconheçam que o problema já era discutido antes. Uma das poucas exceções é Stefania Tutino. Para a historiadora, Azpicueta Navarro seria o criador da doutrina. Ver Stefania Tutino, *Uncertainty...*, *op. cit.*, p. 27-39.

³⁸¹ Medina, *Expositio in Primam-Secundae Angelici Doctori D. Thomae Aquinatis*, Q. XIX, art. 6 *apud* Astrain, *Historia de la Assistencia...*, *op. cit.*, p. 139-139.

As consequências desta concepção - do ponto de vista jurídico e teológico - foram notáveis, pois nessas condições se poderia realizar qualquer ação contanto que fosse respaldado por alguma probabilidade³⁸².

Aqui reside o nexo entre o *probabilismo* e o problema da *ignorância*: um dos motivos pelos quais o agente possui dúvida moral seria a ignorância dele diante da ação mais correta a ser seguida, contentando-se em seguir apenas a opinião provável e não a certa. Em outras palavras, a ignorância seria uma das condições da *dúvida* do intelecto³⁸³. O fato de ignorar a melhor das ações não torna o agente consciente das outras possibilidades da ação e, sem consciência, não poderia haver culpa. Por esta razão, um homem ignorante poderia se tornar isento da responsabilidade de pecar ou de cumprir alguma Lei. Como veremos, à medida que o pensamento probabilista ganhou força, alguns autores chegaram a sugerir aos confessores que não informassem certos princípios do cristianismo ou da Lei aos penitentes para evitar que, no futuro, os réus ou penitentes pecassem. Nessas condições, a ignorância deixa de ser uma “condenação”, como vimos no pensamento agostiniano, e passa a ser uma espécie de salvo-conduto. A *ignorância*, sobretudo a *invencível*, foi tão importante no desenvolvimento dessas ideias que alguns historiadores chegaram a afirmar que ela estaria na base da doutrina do *probabilismo moral*³⁸⁴.

Apesar de ter sido criada pelos dominicanos, foi a partir de Gabriel Vásquez (1550-1604), de Francisco Suárez e de Leonardo Lessius, entre outros, que o *probabilismo* tornou-se um dos principais motes do pensamento jesuíta³⁸⁵. Thomas Sanchez (1550-1622) destacou-se por desenvolver o *probabilismo moral* dentro do tema da *salvação dos infiéis*, ousando afirmar, por exemplo, que os pagãos - ao seguirem sua religião - seguiam uma opinião provável. Embora existisse uma religião mais provável, isto é, a católica cristã, Sanchez concluiu que o fato de seguirem sua própria consciência os tornaria dignos de perdão, a depender da situação³⁸⁶. As

³⁸² Como bem colocou Maryks, a opinião advinda de alguma autoridade passou a ser chamada, com o desenvolvimento posterior do probabilismo, de *probabilidade extrínseca*, ao passo que a opinião derivada da consciência de *probabilidade intrínseca*. Maryks, *Saint Cicero....*, *op. cit.*, p. 85.

³⁸³ Como explica Astrain, existem dois tipos de dúvida moral: a positiva, quando se possui excesso de informação e a negativa, quando ocorre o problema da ignorância. Antonio Astrain, *História de la Asistencia ...*, *op. cit.*, p. 128

³⁸⁴ Daniel Concina, *Historia del Probabilismo...*, *op. cit.*, p. 56 e 308.

³⁸⁵ Segundo a interpretação de Tutino, Vásquez e Suárez criaram as principais bases teológicas do probabilismo, Sanchez, Lessius o desenvolveram, Emanuel de Sá o tornou público e em Juan Caramuel ele se tornou “maduro”, antes de iniciar seu período de decadência. Stefania Tutino, *Uncertainty in post-reformation....*, *op. cit.*

³⁸⁶ “los infideles persuadidos de la probabilidade de su secta, no están obligados à abrazar la Religion Catholica, aunque la reconozcan por mas probable, y verosimil” Francisco Sanchez *apud* Daniel Concina, *Historia del probabilismo ...*, *op. cit.*, p. 11

contribuições desses autores não se restringiram à Teologia, mas à dimensão jurídica, confessional e missionária. O probabilismo moral reinou, praticamente sem questionamento, até meados do século XVII. Paolo Prodi contabilizou - apenas na Itália - mais de 1363 manuais de confessores para os “casos de consciência”³⁸⁷. Maryks destacou que no mesmo período foram pelo menos 763 edições apenas sobre confissões³⁸⁸. Em muitos desses trabalhos, como veremos no capítulo 6, diversos delitos foram perdoados desde que estivessem de acordo com os “escrúpulos de consciência”. Como alguns críticos posteriores destacaram, com base nesse princípio até mesmo o parricídio e o canibalismo foram absolvidos se cometidos em caso de ignorância ou respeitando o princípio de *probabilidade*. Por essas e outras razões, os jesuítas foram acusados de criar uma “moral relaxada” ou “laxista”, pelo alargamento das possibilidades de ação diante da incerteza da Lei e dos princípios morais³⁸⁹.

4.2 A IGNORÂNCIA ABSOLUTA DOS TUPIS COMO PROBLEMA TEOLÓGICO

Uma vez entendida a correlação entre a *ignorância* e o *probabilismo*, será preciso compreender como o molinismo e o probabilismo incidiram no problema da *salvação dos infieis*. De um lado, para Molina, os homens poderiam aceitar ou não a Graça suficiente, como explicamos. De outro, o *probabilismo* aumentou o espaço para o arbítrio e a consciência e abriu mais espaço, ainda, para que a ignorância pudesse justificar qualquer ato. Além disso, se Molina diminuiu o papel da graça e da predestinação na salvação, o *probabilismo* reduziu o papel da Lei, alimentando, num só passo, o papel do livre-arbítrio e da consciência diante da salvação³⁹⁰.

³⁸⁷ Paolo Prodi, *Uma história da justiça...*, *op. cit.*, p. 265.

³⁸⁸ Maryks, *Saint Cicero...*, *op. cit.*, p. 32.

³⁸⁹ Segundo Astrain, há seis correntes dentro *probabilismo moral*: (1) segundo os *laxistas* (moral relaxada), qualquer justificativa provável já seria suficiente para que uma ação seja considerada correta; (2) para os *probabilistas*, existem graus de probabilidade para julgar se uma ação deve estar correta ou não; (3) já para os *probabilioristas* (*probabilior*, mais provável), apenas a ação mais provável pode ser aceita como opção; (4) os *equiprobabilistas* defendiam que seria igualmente provável que uma ação fosse boa ou ruim; (5) para os *tucioristas* (*tutor*, mais seguro) *mitigados*, toda a lei e regra moral deve ser cumprida, salvo em alguns casos, como, por exemplo, a ignorância (6) e, finalmente, os *tucioristas absolutos*, compreendidos como aqueles que não aceitam qualquer escrúpulo ou justificativa diante daquilo que necessariamente deve ser cumprido, seja do ponto de vista moral ou legal. Uma boa síntese pode ser consultada em Antonio Astrain, *História de la Assistencia ...*, *op. cit.*, p. 128-133.

³⁹⁰ Cabe dizer que Luís de Molina, na *Concordia* (1588), cita o trabalho de Bartholomé de Medina (1577), o que implica dizer que o jesuíta o conhecia. O momento em que Molina o referencia trata da possibilidade de o homem, em sua natureza íntegra, antes da queda, poder fazer algum bem sem Deus. Contudo, não podemos dizer com segurança que Luís de Molina é um adepto do probabilismo, embora grande parte da teologia jansenista do século XVII o veja como tal e Medina já tivesse escrito onze anos antes. Talvez falte à historiografia lidar com esse problema específico, para não ficar refém das versões jansenistas (como, por exemplo, o faz Arnauld em suas denúncias, como veremos) que unificam o pensamento dos dois em diversas situações. O que nos interessa aqui é defender que seu pensamento influenciou profundamente a relação entre a ignorância e a justificação, junto

Assim, nesse período, o problema da salvação dos infiéis esteve normalmente atrelado ao problema do *livre-arbítrio*.

Após o grande Concílio de Trento³⁹¹, alguns teólogos se destacaram nessa problemática, incluindo Medina³⁹². Contudo, foi novamente Luís de Molina o principal autor em defender a possibilidade de os *ignorantes invencíveis* se salvarem pelo livre-arbítrio:

tanto para los fieles que yacen en la sordidez de los pecados, como para los infieles, especialmente aquellos que están en posesión de una ignorancia invencible sobre Cristo? Efectivamente, según el parecer que impugnamos, en caso de que los hombres, yaciendo en la sordidez del pecado mortal, no reciban estos auxilios a través de Cristo, no podrán ser inculcados, ni castigados³⁹³.

O que fundamentava sua defesa era o princípio segundo o qual Deus desejava a salvação de todos, e, portanto, concederia a todos a Graça suficiente que poderia se tornar eficaz ou não segundo a livre-vontade dos homens³⁹⁴. Como explicado acima, sua concepção de *scientia media* pressupunha que todos os homens recebessem a Graça eficaz e estes, através do seu livre-arbítrio, pudessem aceitá-la ou não³⁹⁵. Muitos teólogos, desde muito cedo, reagiram a esta

com o probabilismo, sendo utilizado, em diversas ocasiões, como uma referência fundamental para o desenvolvimento do pensamento jesuíta em geral. Ver Luís de Molina, *Concordia*, *op. cit.*, p. 114.

³⁹¹ O principal debate que ocorreu pós concílio de Trento neste campo - nos anos de 1560' - foi entre Diego de Paya d'Andrada (1528-1575) e Martin Chemnit Paypayz (1522-1586), aliás ainda pouco estudado pela historiografia ibérica. Ver Louis Caperán, *Saltut*, *op. cit.*, p. 327-339. Mais recentemente, Juliana Rodrigues demonstrou que Bartolomé dos Mártires (1514-1590) também debateu a questão, inclusive discutindo-a em relação aos ameríndios. Ver Juliana Rodrigues Pereira, *Batalha fraterna: D. Frei Bartolomeu dos Mártires e a defesa da autoridade*, Jundiaí: Paco editorial, 2019, cap. 2.

³⁹² Bartholomé de Medina, no mesmo livro em que desenvolveu as bases para o probabilismo, posicionou-se a favor da possibilidade de que dos pagãos que não ouviram o evangelho fossem salvos. . “nom si quispiam paganus, qui nihil de Evangelio audivit, ignorar legem Evangelicam, non imputatur illi ad peccatum”. Noutra altura, o inventor do probabilismo também defendeu que os pagãos ignorantes não poderiam ir para o inferno, mas para o Limbo, porque cometiam pecados veniais e não mortais, por nunca terem ouvido a palavra do Evangelho: “sicut potest esse ignorantia invincibilis fidei in his qui nihil audierunt de Evangelio, sie potest esse ignorantia invincibilis Dei in homine cum primum ad usum rationis”. “peccatum veniale non haber locum ubi puniatur: quia non punietur in limbo, cum ibi non sit poena senius; nec in purgatório; quia via ad gloriam; nec in inferno damanatorum”, Medina, *Expositio in Primam-Secundae...*, *op. cit.*, Quest. 56, art.. 1 e 2. p. 400 e Quest 89, art. 6, p. 472 e 473, respectivamente. Lois Caperán, *Salut des infidèles...*, *op. cit.*, pp. 264-266.

³⁹³ Molina, *Concordia...*, *op. cit.*, p. 163.

³⁹⁴ “nuestro arbitrio depende que los auxilios divinos resulten eficaces o ineficaces para nuestra conversión y justificación. Declaro que a menudo Dios hace que, a través de la multiplicación o variación de los auxilios, el libre arbitrio quiera aquello que en razón de su libertad no querría con un auxilio distinto o menor, a pesar de que podría quererlo y, en consecuencia, un auxilio divino será eficaz con respecto a un libre arbitrio considerado aquí y ahora, pero otro auxilio no lo será, siempre que uno mueva completamente y el otro no”, *Idem*, p. 633.

³⁹⁵ “tras la caída del género humano y el beneficio de la redención, Dios también quiere que todos se salven, pero sin perjuicio de la constitución y el curso de las causas del universo y con dependencia del libre arbitrio de los hombres”, Luís de Molina, *Concordia...*, *op. cit.*, p. 533.

possibilidade, incluindo seu antigo rival das querelas contra a Graça, Michel de Bay. Pouco antes de morrer, o teólogo belga redigiu um opúsculo intitulado *Des Vertudes Impies* (1591)³⁹⁶, no qual reforçou suas teses acerca da Graça e reafirmou que nenhum pagão poderia ser salvo apenas pelo *livre-arbítrio*, mesmo quando vivesse na *ignorância invencível*.

Luís de Molina comentou sobre esse problema num livro publicado apenas dois anos depois, os *Commentaria in Primam Divi Thomae Partem* (1593), documento praticamente inexplorado pela historiografia³⁹⁷. Esse problema foi trabalhado logo no princípio do livro, ao dissertar sobre a existência de Deus em geral, e, designadamente, sobre a possibilidade de conhecê-Lo por intermédio da Razão. Para lidar com o fato, o jesuíta enfrentou – entre outros – o famoso trecho de Paulo, comentado algumas vezes nos capítulos anteriores: “o que se pode conhecer de Deus é manifesto entre eles, pois Deus lho revelou. Sua realidade invisível (...) tornou-se inteligível, desde a criação do mundo, através das criaturas, de sorte que não têm desculpa”³⁹⁸. Segundo a interpretação de Molina, apesar de ser possível alcançar a Deus racionalmente, tal fato não seria evidente e apenas alguns poucos (*aliquos*) conseguiram. Nessa passagem, portanto, segundo Molina, provavelmente Paulo referiu-se aos filósofos, e não a toda a humanidade³⁹⁹. A tese de que Deus não era evidente, contudo, precisava ser provada e Molina apresentou alguns argumentos que merecem ser examinados em detalhe.

Primeiro, Luís de Molina citou uma passagem dos Salmos, em que Davi perguntou-se por que Deus se escondia dele continuamente⁴⁰⁰. Em seguida, o jesuíta espanhol mencionou o caso de Diágoras de Melos, poeta grego do século V a.C., para também provar que já existiam *ateus* na Antiguidade – preocupando-se, diga-se de passagem, em citar o vocábulo no original grego⁴⁰¹. Em terceiro, mencionou Marco Túlio Cícero (106 a.C. - 43 a.C.) e um dos personagens

³⁹⁶ Michaëlis Baii, *De virtutibus impiorum*, in: *Opera, studio A. P. theologi*, Coloniae: Agrippinae, 1696, pp-64-74. Para saber mais detalhes sobre esse livro, ver Lois Capéran, *Salut ...*, *op. cit.*, p. 267.

³⁹⁷ As únicas exceções são Pedro Achutégui, *La universalidade...*, *op. cit.*, H. Lennerz, *De Deo Uno*, Roma: Universitatis Gregorianae, 1955 e A. Quaralt, *Libertad humana em Luis de Molina*, Granada, Facultad de Teologia, 1977.

³⁹⁸ Rms 1, 18-23.

³⁹⁹ “Illud hoc loco animadvertam, iuxta doctrinam S. Paulo ad Rom. 1, dicendum esse, Deum manifestasse gominibus scientias naturales, non solum quoad principia sed etiam quoad conclusiones, quas própria industria et lumine naturali ex illis deducunt. De *Philosophis* namque naturalibus agens, inquit: Quod notum est Dei manifestum et in illis, Deus enim illis manifestavit : invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per e aquae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinas”, Luís de Molina, *Commentaria in Primam Divi Thomae Partem*, q. 1, a. 1, d. 1 *apud* Pedro Achutégui, *La universalidade...*, *op. cit.* p 196. Achutégui, aprofundando esse tema, reuniu interpretações semelhantes a de Molina acerca da passagem de Paulo, chamando-as de “restritivas”. Em contraste, ele nomeou de “universalistas” aqueles que acreditavam que Paulo referia-se a toda a humanidade.

⁴⁰⁰ “Até quando te esquecerás de mim, senhor? Para sempre? Até quando esconderás de mim o teu rosto” (Salmos 13, 1).

⁴⁰¹ Como explicamos no capítulo anterior, normalmente a palavra no século XVI era usada em grego.

do livro *De natura deorum* que se dizia ateu⁴⁰². Após apresentar essas provas de que Deus não seria evidente em si mesmo, a conclusão de Molina foi a de que existiriam alguns povos tão rudes e incultos (*rudes et incultos posse aliquos homines*) que, com a máxima *probabilidade*, poderiam escusar-se do pecado de infidelidade a partir da *ignorância invencível* de Deus (*ignorantiam invencibilem Dei*)⁴⁰³. Embora seu posicionamento claro, ainda mais se tendo em conta o que ele já havia disposto na *Concordia*, ressaltamos que Molina não concedeu a todos os povos a *ignorância invencível* como escusa, mas apenas “alguns” (*aliquos*). Mas, afinal, quem seriam tais povos? Eis a passagem que consideramos uma das mais importantes da presente tese:

Sabemos também, segundo acertados relatos de muitos, que os habitantes do Brasil, antes da chegada dos Portugueses àquela costa, jamais tiveram alguma noção de Deus ou cultuaram algo como Deus⁴⁰⁴ (tradução própria)

Esse trecho jamais foi trabalhado historiograficamente com a devida atenção e, por isso, alguns pontos merecem ser destacados minuciosamente. Primeiro, o mais evidente: o autor baseou-se no “relato de muitos” (*multorum relatione*), expressão no mínimo inquietante para nós, historiadores. Que fontes são essas? Molina não citou nenhuma neste livro, e não há nenhum estudo sobre esse tema. Sabemos que Molina trabalhou em Évora, em Portugal, e que possuía estreitas relações com o Brasil⁴⁰⁵. José Eisenberg, por exemplo, defendeu que ele teria entrado em contato com alguns debates associados à obra de Manuel da Nobrega⁴⁰⁶. Também

⁴⁰² É interessante ressaltar aqui, que Molina escolhe outra citação de Cícero (diferente daquela trabalhada no capítulo anterior, sobre a universalidade do conhecimento de Deus em todas as nações), para mostrar que o próprio Cícero demonstra que há *individuos* que são ateus. *Brasiliae quoque regionis incolas, antequam Lusitani ad eas oras navigassent, nulla penitus Dei cognitionem habuisse, nec rem aliquam ut Deum coluisse, certa multorum relatione accepimus*”, Ludovico Molina, *Comentarii in Prima....*, Lugduni: *Sumptibus Ioannis Baptistae Buysson*, 1593, Q. 2, a. 1. p. 39.

⁴⁰³ “Ex dictis colligi potest, tam esse, ut *máxima cum probabilitate* affirmare possimus, in eis ignorantiam invencibilem Dei posse reperiri: quod primo et secundo cum de ignorantia ageremus observavimus. Porro ea ignorance excusabuntur a peccato infidelitatis, et quod Deum non colant, nec ei honorem debitum exhibeant, non erit eisdem culpa tribuendum”, Idem, p. 59. Em estudo específico sobre o tema, Quaralt demonstrou que a mesma conclusão se repete no comentário de Molina, não publicado, acerca da Q. 89, art. 6. A. Quaralt, *Liberdade humana em Luis de Molina*, pp. 71-72.

⁴⁰⁴ “Brasiliae quoque regionis incolas, antequam Lusitani ad eas oras navigassent, nulla penitus Dei cognitionem habuisse, nec rem aliquam ut Deum coluisse, certa multorum relatione accepimus”, Idem, q. 2, a. 1, p. 39.

⁴⁰⁵ Nos últimos anos, alguns trabalhos vêm destacando outras facetas de Molina a partir do seu grandioso *De Iustitia Iuri* (1594). Para a relação de Molina com o Brasil, ver Carlos Moura Zeron, *Linha de fé...*, op. cit. e Pedro Calafate (org.), *Escola ibérica da paz nas universidades de Coimbra e Évora (século XVI e XVII)*, Vol. 1, Lisboa: Almedina, 2015.

⁴⁰⁶ José Eisenberg estudou os debates entre Quirício Caxa e Manuel da Nóbrega acerca da escravidão voluntária, bem como seus argumentos relativos ao direito moderno. Embora não esteja totalmente de acordo com sua interpretação, o vínculo demonstrado entre os debates na Europa e na América portuguesa são consistentes. José

é certo que o jesuíta espanhol que, além de teólogo, era consultor, versou sobre assuntos coloniais importantes⁴⁰⁷. Nesse âmbito, temos notícias de que Molina emitiu opiniões sobre o matrimônio de tupis no Brasil, o que demandava certo conhecimento a respeito deles⁴⁰⁸. Assim, ao tudo indica, a tese de Molina foi inspirada nas inúmeras passagens dos missionários portugueses trabalhadas no capítulo 3, especialmente as de Manuel da Nóbrega.

O segundo ponto a ser examinado talvez nos ajude a ter mais certeza sobre essa conclusão. Voltemos ao texto: os habitantes do Brasil, frisou Molina, “jamais tiveram alguma noção de Deus”. Esta passagem já teria sido suficiente para valer-se dos “brasilienses” como exemplo para o argumento que desejava sustentar, isto é, de que Deus não era vidente por si mesmo. Mas o teólogo foi além e acrescentou que jamais cultuaram “algo como Deus” (*nec rem aliquam ut Deum coluisse*). Como vimos no capítulo anterior, os testemunhos coloniais escreveram com a mesma estrutura frasal de Molina, isto é, indicando que não acreditavam em Deus e complementavam, logo na sequência, que não adoravam: “teem [para si] que não há mais que morrer e viver” (Gabriel Soares) e “nem a alguma criatura, nem têm ídolos de nenhuma sorte” (Fernão Cardim) e, principalmente, “nenhum deus certo”, “nem de ídolos”, “nenhuma coisa adora”, “não sabem o que é crer ou adorar” (Nóbrega). Defendemos, pois, que Molina leu tais fontes portuguesas, ou ao menos a de Nóbrega, e traduziu essa *ignorância absoluta* referindo-a como “algo como Deus”.

O terceiro ponto que queremos destacar é que, ao escrever sobre os “brasiliae”, Molina não estava discutindo se os tupis seriam salvos ou não. O teólogo enxergou os tupis como um exemplo - para além dos ateus da Antiguidade - que demonstraria que Deus não era inteligível em si mesmo. Assim, o problema dos tupis e sua *ignorância invencível* de Deus não seria apenas um problema associado ao *pecado*, mas à possibilidade concreta de um povo inteiro – e não apenas de um indivíduo, como até então se supunha – ignorar a Deus.

Esse apontamento nos conduz ao quarto ponto. Poderíamos pensar que tais referências adviriam dos missionários franceses, também examinados no capítulo anterior. Sem dúvida tal possibilidade não pode ser descartada. Não apenas porque Jean De Lery explicitou com clareza

Eisenberg, *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2000, em especial capítulo IV e os documentos que ele cita em anexo, pp. 247-264.

⁴⁰⁷ António Manuel Hespanha, “Selvagens e bárbaros”, in: *Imbecillitas: as bem-aventuranças da inferioridade no Antigo Regime*, Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2008, p. 199-233 e Jesús María García Añoberos, “Luís de Molina y la esclavitud de los negros africanos em el siglo XVI. Principios doctrinales y conclusiones”, in: *Revista de Indias*, Vol. LX, n. 219, 2000, pp. 307-329

⁴⁰⁸ Charlotte de Castelnau-L’Estoile, « Le mariage des infidèles au XVIIe siècle : doutes missionnaires et autorité pontificale », in: *Mélanges de l’Ecole française de Rome*, n. 121-1, 2009, pp. 95-121, p. 116.

a excepcionalidade dos tupis diante da universalidade do conhecimento de Deus, mas pela grande difusão de suas cartas na Europa. Contudo, essa hipótese parece-nos improvável. Primeiro porque se tratava de um francês calvinista. O segundo motivo é bem menos óbvio. Em estudo específico sobre Molina, Antonio Quaralt registrou - em obra manuscrita do teólogo, à qual não tivemos acesso - outra passagem em que Luís de Molina comenta novamente sobre os “brasiliae”.

Tota aliqua natione si data fuit natio tam barbara et tam inops ingenni in qua nec fama aliqua Dei furit, nec ipsi ingenio valuerint indagare ut de *brasiliis* ante quam ad eos pervenerint lusitani posse qui merito dubitare, talia sunt quae de eis referentur⁴⁰⁹ (grifo nosso)

Aqui Molina já havia anotado que a *ignorância* dos *brasiliis* era um problema teológico diante da suposta universalidade do conhecimento de Deus. Supostamente tais palavras foram escritas vinte anos antes do trecho citado anteriormente, de Jean de Lery. Ora, se estas palavras foram inscritas em 1572, é sinal de que a consciência sobre esse problema veio antes de Lery. Esse dado reforça a hipótese de que Molina teve acesso direto às cartas portuguesas que se difundiram por toda a Europa, em especial em Portugal, onde ele era, na época, professor⁴¹⁰.

Nesta passagem, não apenas Molina manifesta a consciência de que os tupis seriam uma “exceção” - dentro da universalidade do conhecimento de Deus -, como ele reproduz *ipsis literis* a sentença de *Cícero*⁴¹¹. Esse fato não apenas demonstra que tal reflexão era antiga em sua trajetória, como talvez indique, também, que parte de sua conclusão - sobre a impossibilidade de que Deus se ofereça como de conhecimento evidente por si próprio - tenha sido construída inspirada nesse exemplo. Além disso, nesse mesmo manuscrito, Molina explicitou que a condição dos habitantes do Brasil era bastante distinta daquela dos idólatras⁴¹². Como vimos no

⁴⁰⁹ Ludovico Molina, *Comentarios Suma Teologicae*, 1-2 ae, q. 76, a. 2, f. 267v apud A. Quaralt, *Libertad humana en Luis de Molina...*, op. cit., p. 75.

⁴¹⁰ Poderíamos ainda lançar a hipótese de que Vieira tenha tomado consciência dos tupis como “excepcionais” dentro desse quadro não apenas a partir das repetidas considerações dos missionários, mas de conclusões ousadas de Nóbrega, como quando ele conclui que os tupinambás são o “gentio mais vil do mundo”. Manuel da Nóbrega, Bahia, 8 de maio de 1558, a Miguel Torres, in: Manuel da Nóbrega, *Cartas do Brasil e mais escritos* (Opera Omnia). Coimbra: Universidade de Coimbra, 1955, p. 281.

⁴¹¹ Como demonstramos no capítulo anterior, Cícero afirmou, justamente, que não haveria nenhuma nação no mundo que não teria, ao menos, alguma ideia de Deus.

⁴¹² “ultrum peccato idolatriae excusetur aliquis ignorantia invincibili, ad respondeo: difficillimum esse quem piam excusare”, 1-2 ae, q. 76, a. 2, f. 288v apud A. Quarealt, *Libertad humana...*, op. cit., p. 72.

capítulo dois, Francisco de Vitória já havia defendido a possibilidade de - pelo menos por algum tempo - os povos do Novo Mundo serem *ignorantes invencíveis*. Contudo, como parece evidente nessa citação, Molina foi além de Vitória. O jesuíta espanhol foi o primeiro - a partir do exemplo dos *brasiliis* - a defender que alguns povos inteiros poderiam ser ignorantes invencíveis, sem culpa, pela vida inteira⁴¹³.

4.2.1 Lessius e Granado condenam os brasilienses

As teses de Molina acerca da *ignorância absoluta* de Deus dos “habitantes do Brasil” produziram um impacto duradouro que jamais foi examinado historiograficamente, o que faz esse problema um dos pontos que mais mereceram atenção nesta tese⁴¹⁴. Um dos primeiros a discutir a possibilidade concreta da *ignorância absoluta* de Deus através do caso dos “brasílicos” foi Leonard Lessius. Como dito acima, Lessius produziu uma série de escritos em favor das teses de Molina e do *probabilismo*⁴¹⁵. A conclusão do teólogo belga acerca da *ignorância invencível* foi, contudo, oposta à de Molina. Segundo Leonardo Lessius, para debater a questão, dois pressupostos seriam fundamentais: Deus desejava a salvação de todos (1); Deus deveria prover todos os meios necessários para a salvação (2). Assim sendo, Deus haveria de atingir a todos os povos através de dois tipos de Graça: a *mediada* e a *intermediada*⁴¹⁶. A primeira deveria vir pela pregação, mas, paralelamente, haveria uma graça concedida a todos: a *numinis*. Segundo Lessius, quando algum homem possuía alguma ideia de Deus, esta já seria suficiente para oferecer a ele um auxílio divino⁴¹⁷. Com tais argumentos, Lessius abria a possibilidade de alguns *infíéis* serem salvos.

⁴¹³ “posso enim esse tam inops ingenii ut in potestate non esset assurgere illa via in cognitionem Dei ac proinde per *totam vitam* excusaretur ignorantia invencibili”, Ludovico Molina, *Comentarios*, 1-2 ae, 1. 76, a.1, f. 287 v, *apud* A. Quaralt, *Libertad humana...*, *op. cit.*, p. 71.

⁴¹⁴ Um dos autores que seguiram Luís de Molina abertamente foi Tomás de Ituren (1537-1630), mais conhecido pelo pseudônimo de Thomas Pius. A maior parte dos jesuítas, no entanto, se opôs à possibilidade concreta de os indígenas serem *ignorantes invencíveis*, em especial quando esse argumento implicava a tese de que Deus não poderia ser conhecido de forma evidente, como Francisco de Toledo, Gabriel Vásquez, Juan de Lorino, Francisco Amico, entre outros. Todos – inclusive – foram referenciados por Vieira, como veremos no capítulo 11. O único trabalho que aludiu a esse problema foi o de Pedro Achutégui, *La universalidade del conocimiento de Dios...*, *op. cit.*, 33-93, embora o próprio autor não aprofunde no “exemplo” dos indígenas brasileiros.

⁴¹⁵ Para compreender o nexa entre Lessius e o probabilismo, S. Tutino, *Uncertainty...*, *op. cit.*, p. 105-118.

⁴¹⁶ “Diximus 1º nullum moraliter bonum esse propinquum aut remotam dispositionem ad gratiam: sed tantum esse ut prohibens impedimenta gratie gaciensque hominem minus ineptum. 2º Deus interdum dare sceletatissimis majora auxilia gratie quam minus malis. 3º Deus non expectare ordinare ut infideles vel peccatores fasciant quod in ipsis est; sed Deum sua benignitate excitando et pulsando saepissime praevenire, Lessius, *Apologia a E. P. Leonardo Lessio scripta adversus censuras louvaniensem...*, in: Louis Caperán, *Salut...*, *op. cit.*, p. 280.

⁴¹⁷ “Post peccatum originale, Deus ex parte sua nulli habenti usum rationis deest per auxillium sufficiens, quo possit a peccato resurgere et salvari” *Historia de la contr. De Auxillis*, p. 15. Col. 1. *apud* Idem.

Sua defesa partiu da citação paulina, já referida algumas vezes nesta tese, de que o conhecimento de Deus seria acessível a todos pelas causas naturais. Ao defender esse argumento, segundo a interpretação de Lessius, Paulo não se referia apenas aos “filósofos”, como queria Molina, mas a todos os povos, incluindo “Iudei, Aegyptii, Assyrii, Caldei, Graeci, Romani, Germani, Galli, Indi, Chineses, Iapones, Tartari et lii non solum post Xhristum, sedetiam ante”⁴¹⁸. Lessius incorporou informações trazidas pelos missionários para defender que haveria uma universalidade da *numinis*, ou seja, que todos os povos teriam ao menos alguma ideia de Deus⁴¹⁹. Em defesa dessa tese, ainda, acrescentou que o fato de estar presente perante todos os povos seria a primeira prova da existência de Deus⁴²⁰. Dessa maneira, a defesa final do teólogo belga foi de que não seria possível, de nenhum modo, uma *ignorância invencível* de Deus.

O jesuíta incluiu os “índi” entre aqueles que conhecem a Deus, é verdade. No entanto, em outro livro de sua autoria - numa seção famosa, usada por Vieira, sobre a qual voltaremos a escrever nos capítulos 6 e 10 – pareceu mudar de opinião: Lessius levantou a hipótese de que poderia haver algum (*aliqui*) povo tão bárbaro que não possuísse nem mesmo esse “*numinis*”⁴²¹. Aqui deparamo-nos com o mesmo problema anterior que enfrentamos ao examinarmos as ideias de Molina: que povo seria esse? Nosso esforço, como investigadores das ideias, foi o de varrer todo o livro em busca de algum registro concreto para tal consideração. Eis que, finalmente, o encontramos: na mesma obra, se bem que muitas seções à frente, o teólogo declarou que existem povos que andam de tal maneira nas “tenebras” que possuem, por isso, uma “ignorantia divini Numinis”. Estes seriam os “índi”, especificando, em destaque, os “brasílicos”⁴²². Como a condição para receber a Graça era, justamente, este mínimo conhecimento de Deus, o qual Lessius chamou de *numinis*, seu arremate não poderia ser outro: os “brasílicos” não poderiam

⁴¹⁸ Lessius, *De providentianumem*, Lib. 1, c. 2, n. 13, p. 7 *apud* Achutégui, *La universlidad...*, *op. cit.*, p. 39.

⁴¹⁹ Esta posição foi defendida em todos os seus escritos, desde sua formação. Conforme demonstra o historiador Pedro Achutégui, examinando o manuscrito inédito de Lessius de 1692 o teólogo já defendia tal posicionamento e o continuará defendendo em outros textos mais importantes, como o *De providentia Numinis et animi immortalitate* (1613) e, sobretudo, o *De perfectionibus moribusquedivinis* (1620). Voltaremos a falar deste último texto novamente, pois, como veremos no cap. 6, Lessius foi considerado um dos autores mais importantes para o desenvolvimento do pecado filosófico.

⁴²⁰ “Exomnium gentium et sapientium consensione”, *Idem*, p. 281.

⁴²¹ “Quod si forte aliqui adeo barbari, ut nihil sciant de Numine ; hi tamen possunt mortifere paccare, quia ita in malum ferentur, ut teiamsi scirent esse unum Numen ilud prohibens, nihilominus ex vi illus affectus malum patrent. Unde virtualis quidam contemptus Numinis in illocuan ffectu continetur » Lessius, *De perfectionibus Divinis*, Lib. 13, cap. 26 *apud...* *Idem*, p. 40

⁴²² “Quid enim profuisset nasci tempore locis & gratiae, si ipsi inter tenebras in medio infidelitatis inter brasílicos, indos, vel Caphors edit fuisset? Non enim fuisset participes locis & bonorum huius aevi aurei, sed in pristini saeculi miderrima sorte, hoc est, in ignorantia divini Numinis & salutaris viae, Lessius, *De perfectionibus moribusque divinis...*, Paris: P. Mettayer Typographum, 1620, Lib. XII, Cap. 26, p. 324.

ser salvos. Dessa forma, embora as posições de Lessius se aproximem da de Molina no concernente ao livre-arbítrio e à Graça, elas se afastam dela no que respeita ao tema da *ignorância invencível e absoluta* de Deus entre os indígenas brasileiros⁴²³.

Apesar da importância das teses de Lessius, o autor que mais se destacou nessa querela foi Diego Granado (1574-1632). O jesuíta foi professor de Filosofia e Teologia em Sevilha e, como a maioria dos autores aqui trabalhados, expôs suas ideias centrais nos *Commentarii in Summam Theologiae S. Thomae* (1622-23)⁴²⁴. Este jesuíta tornou-se particularmente conhecido pelo posicionamento contrário a Molina. Logo no princípio de seu tratado, buscou mostrar que Deus poderia ser demonstrado também pela Razão, e não apenas pela Fé (*sola Fide*). Vamos expor como Granado defendeu sua tese em três movimentos.

No primeiro, junto às grandes autoridades da Patrística como Gregório, Jerônimo, Damasceno e, claro, Agostinho, Granado esclareceu que era impossível defender o conceito de *ignorância invencível*. Ele realizou uma espécie de “genealogia” dos autores que defendem a *ignorância invencível* de Deus, identificando Molina, Medina e apenas outros dois teólogos que defenderam esse argumento⁴²⁵. Granado também discutiu as teses pontuadas por Francisco de Vitória, conforme trabalhamos no capítulo 2 desta tese, aceitando o argumento de que a *ignorância invencível* poderia ser admitida por alguns indivíduos por algum tempo, mas jamais pela vida inteira⁴²⁶.

No segundo movimento argumentativo, ao comentar a passagem de Paulo (segundo a qual Deus poderia ser acessado pelas causas naturais), Granado defendeu que o Apóstolo se referia a todas as criaturas e não apenas aos filósofos⁴²⁷. O teólogo ainda acrescenta que o

⁴²³ Outro autor pertencente a este ciclo jesuítico em defesa do livre-arbítrio, e que também abriu a possibilidade para que alguns ignorantes se salvassem, foi Roberto Bellarmino (1542-1621). Não tratamos diretamente de suas ideias porque ele não foi a referência central usada por Vieira em sua discussão sobre a *ignorância invencível*. Para um exame de suas ideias sobre a possibilidade de os infiéis se salvarem fora da Igreja, ver Sullivan, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?...*, *op. cit.*, pp. 108-112; Para uma visão mais ampla de sua produção teológica e suas respectivas controvérsias, Franco Motta, “Bellarmino: uma teologia política dela contrariforma”, Brescia: Morcelliana, 2005.

⁴²⁴ Há uma confusão acerca de seu nome, que ora se aparece como Santiago Granado, Jacob Granado ou Diego, sendo esta última aceção a mais comum. Infelizmente, há poucos estudos sobre sua obra nesse tema, com a exceção de Pedro Achutégui, *op. cit.*, pp. 40-45 e H. Lennerz, *De Deo Uno*, Roma: Universitatis Gregoriana, 1955, p. 150. Para informações biográficas, ver BCJ, V.3, p. 1666-1667.

⁴²⁵ Granado também inclui nesta “lista”, além de Medina, Francisco Zumel (1540-1607) e Pedro Trigo (1533-1593), ambos teólogos franciscanos. Diego Granado, *Commentarii in Summam Theologiae S; Thomae*, 8 Tomos, Sevilha-Granada, 1623, Tomo I, Tract. I, desp. I, sect. I, p. 38.

⁴²⁶ Idem, p. 39. Além disso, o teólogo espanhol lembrou que, mesmo nessa condição, ninguém poderia ignorar os preceitos da Lei Natural.

⁴²⁷ “Ubi non solum declaratur potuisse *Philosopho* ex creatura mud, id est, ex creatione, vel ex eo quod creatus sit mudus, vel ex ipso homine qui per antonomasiam dicitur Creatura, devenire in cognitionem Dei, sed etiam eiusmodi cognitionem esse manifestam, et virtute illius conspicii Dei ecistentiam et nom solum probabilem notiam

conhecimento de Deus não seria apenas evidente pelas causas naturais, mas seria inato na mente humana (*mens humana*), sendo a existência de Deus, por isso, indubitável⁴²⁸. Assim, não importa o quão bárbaro pudesse ser um povo, argumentou Granado, seria possível ao menos inferir a existência de um criador (*artificis*) por intermédio da capacidade inata de raciocínio (*innata ratiocinandi*) e dos sentidos (*sensibus*). O teólogo espanhol também ressaltou, não apenas a possibilidade, mas a obrigação do ser humano em alcançar a divindade mesmo sem a Fé ou a Graça. Uma vez dispostos tais argumentos, Granado concluiu que, se algum povo desconhecer a Deus, tal ignorância será sempre *vencível* e jamais *invencível*⁴²⁹.

Em seu terceiro movimento argumentativo, o que mais nos interessa, o teólogo respondeu detalhadamente a todos os exemplos de Molina. Contra o argumento dos pagãos supostamente *ateus*, sustentou que, embora os romanos acreditem em muitos deuses, eles adoravam apenas um: o “Jupiter supremo”⁴³⁰. Para reforçar suas teses, Granado citou a já tantas vezes citada passagem ciceroniana, segundo a qual não haveria nenhuma nação que, por mais bárbara que fosse, não adorasse algum Deus⁴³¹. Ao comentar o exemplo dos “habitantes do Brasil”, Granado concluiu o seguinte:

No que se refere aos habitantes do Brasil, uma coisa poderá ser tida como verdadeira, que tais homens não proferiram juízo algum acerca da existência de um Deus verdadeiro (ou do Deus verdadeiro): mas não que de nenhum modo [isto] lhes tenha vindo em mente, *pelo menos sob dúvida*, como foi explicado. Principalmente quando, além dos testemunhos que nos foram referidos, demonstraremos que em matéria de auxílio, são enviadas por Deus luzes e inspirações sobrenaturais a todos os homens, ao menos algumas vezes na vida, e que é improvável que entre estas não estejam aquelas que dizem respeito à noção de Deus.⁴³² (tradução e grifo nossos)

significant”, *Com. In: S. Th., Contr. gen.*, tr. 1, d. 1, s. 1, n. 3; I, p. 36, *apud* Achutégui, *La universalidade...*, *op. cit.*, p. 238.

⁴²⁸ Nessa altura, Granado chegou a recuperar o argumento ontológico de Anselmo que sustentava que o próprio fato de concebermos uma ideia de Deus implica dizer que Ele existe. Sua existência estaria associada também ao nosso intelecto e, nessa medida, seria indubitável. “*Deum mox cogitatum indubitabilis existentiae*”, *Idem*, p. 38.

⁴²⁹ “*Sicut enim eo ipso quod quis ad discretionis annos quantumcumque barbarus et agrestis sit, aliquo discursu aut rationatione cognoscit bonum honestum et malum contrarium, ita quod res hae in generali sit adeo pervia ut ipsum rationis usum comitetur. Ita eadem innata ratiocinandi vis eo deducit, ut cognitis creaturis, quae quae sensibus ipsis patente, saltem veniat in mentem aliquo cognitio artificis illatum, et finis rerum, et praesertim opsius hominis, ut illum cognoscat et colat. (...) consequenter ignorantia sit vencibilis*”.

⁴³⁰ “*Ad tertium respondendum in primis Ethnicos inter mutos falsos Deos unum Iovem coluisse tanquam supremum*” *Commentarii in Summam...* Tract. I, disp. I, sect. I, p. 36

⁴³¹ *Idem*, p. 37.

⁴³² “*Quod de Brasiliae incolis referentur, eatenus verum esse poterit, quatenus huiusmodi homines nullum iudicium de Existencia veri Dei protulerint: non vero ut nulla ratione eis in mentem venerit, saltem sub dubio, ut explicatum est. Praesertim cum praeter testimonia pro nobis aducta, satis efficaciter ostensuri simus in materia de auxiliis, omnibus hominibus immitti a Deo supernaturales illustrationes, et inspirationes saltem aliquoties in vita, et incredibile sit eas non esse de iis quae ad Dei notitiam spectant*” *In : S. Th., Contr. Gen.*, tr. 1, disp. 1, s. 3, n. 18, p. 40 *apud* Achutégui, *La Universalidad...*, *op. cit.*, p. 44.

De saída, Granado não admitiu que os *Brasiliae* não tinham noção alguma de Deus, mas apenas do Deus verdadeiro, o que os tornaria, portanto, culpados. Considerou ser impossível não possuir ao menos alguma dúvida acerca da existência de Deus. E, por fim, lançou a solução clássica da *iluminação* - solução nominalista, conforme trabalhamos no segundo capítulo - segundo a qual Deus os auxiliaria a conhecê-Lo. O argumento da *dúvida* é, de longe, o que mais nos interessa. Como vimos, dentro do *probabilismo moral* a dúvida era intrínseca ao discernimento entre o bem e o mal. Segundo a mesma corrente de pensamento, a única forma de não extirpar totalmente a culpa da consciência seria não ter sequer a *dúvida*. Somente nesse caso Granado admitiria a possibilidade de existência de uma *ignorância absoluta* de Deus. Em outra parte do seu livro, o teólogo explicou melhor sua tese: a ignorância só se tornaria invencível quando não houvesse nenhuma dúvida em relação a algo, ou seja, quando não houvesse nenhum tipo de possibilidade de diligência⁴³³. Portanto, parece claro que Granado se valeu do *probabilismo* para defender a impossibilidade da *ignorância invencível*, pois, caso houvesse a possibilidade de *alguma dúvida*, ela já seria suficiente para manifestar alguma consciência de Deus.

Nos próximos capítulos, veremos como esse argumento será utilizado de maneira inversa⁴³⁴, tanto pelos autores sul-americanos quanto por Antônio Vieira. No período que diz respeito a esses autores, multiplicaram-se os tratados sobre o problema de a *ignorância invencível* poder garantir ou não a salvação dos indígenas, admitindo-se a discórdia – inclusive – entre os próprios jesuítas. Definitivamente a questão estava em aberto. Alguns teólogos desenvolveram o próprio pensamento na esteira daquele de Molina, outros seguindo as diretrizes de Granado. Qualquer que fosse o autor escolhido, entretanto, tornava-se cada vez mais evidente a relevância dos argumentos *probabilistas* para discutir a questão da ignorância.

⁴³³ “primum ergo ignorantia censenda est omnino invincibilis, quando nulla cognitio vel dubitatio de obligatione sciendi homini occurit (...) hace ignorantia nullo modo est volta, nec potest esse culpabilis, as proinde est invincibilis, nec tenetur homo ad ullam diligentiam faciendam, ut talem ignorantia superet; quia uandiu non accurrit talis obligationis cognitio, non hablet principium a quo obliateur ad ulteriorem inquisitionem aut diligentiam” 1-2 S. T. 1, tr. 5, d 3, s. 4, p. 129 *apud* Pedro Achutégui, *La universalidad...*, *op. cit.*, p. 44.

⁴³⁴ Rodrigo de Arriaga, por exemplo, alguns anos mais à frente, inverterá de tal maneira esse argumento que dirá que bastará ter alguma dúvida sobre a existência de Deus para ser *ignorante invencível* porque, para este filósofo, no fundo, sempre existe alguma dúvida diante da fé em Deus, sendo, portanto, passíveis de serem perdoáveis perdoáveis. Rodrigo de Arriaga, *De Deo*, Disp. 2, sect. 3, n. 20-21 *apud* Daniel Concina, *Historia del probabilismo...*, *op. cit.* p. 60.

4.3 FRANCISCO SUÁREZ E A SISTEMATIZAÇÃO DO PENSAMENTO JESUÍTA.

“o homem, recebida a sua perfeição, é o melhor de todos os animais, do mesmo modo, se se afastar da lei e da justiça, é o pior de todos”⁴³⁵.

Aristóteles, *Política*

A produção de Francisco Suárez desenvolveu-se por essa e outras controvérsias teológicas que tanto marcaram século XVII. Talvez ele tenha se tornado o maior expoente do pensamento jesuítico por dar respostas e conciliar cada uma delas⁴³⁶. Sua relação com Felipe II e os papas Paulo V e Gregório XVI também ajudam a entender a grandiosidade de seu nome dentro do contexto e do panorama da Contrarreforma⁴³⁷ e do desenvolvimento do *probabilismo*⁴³⁸. Se também na história das ideias os espanhóis viveram um *Siglo de Oro*, não parece exagero dizer que Suárez foi uma de suas mais valiosas minas⁴³⁹. Apesar da miríade de trabalhos que já se debruçaram sobre ele, todavia, poucos enfatizaram a centralidade da problemática da *ignorância invencível* em sua obra⁴⁴⁰. Sem pretender esgotar a riqueza de suas reflexões sobre o tema, vamos realizar, aqui, um périplo breve pelo conjunto de seus escritos, a fim de extrair suas definições acerca da *ignorância invencível* de Deus (a) e da Lei Natural (b).

4.3.1 A ignorância invencível de Deus

⁴³⁵Idem, p. 216.

⁴³⁶ Para um panorama das controvérsias em torno de Suárez, ver García de La Sierna, “El libre albedrío y la gracia: Molina, Suárez y la Reforma”, in: Adelino Cardoso, *Francisco Suarez: Tradição e Modernidade*, Lisboa, Colibri, Universidade de Lisboa, 1999, 265-278; Leopoldo Pietro López, “Suárez, crocevia nella filosofia tra medioevo e modernità”, *Alpha Omega*, 9/1, 2006, pp. 3-38; José García Cuadrado, “La renovación de la metafísica en el siglo de Oro: Suárez y Báñez (En el cuarto centenario de las Disputaciones metafísicas de Francisco Suárez)”, *Analogía Filosófica* 13, 1999, 59-78; Carlos P. Noreña, “Suárez and the Jesuits”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 65, 1991, pp. 267-286..

⁴³⁷ Para o problema da contrarreforma em geral, ver Michael Mullet, *A Contra-Reforma e a Reforma católica nos princípios da Idade Moderna*, Lisboa, Gradiva, 1985. Em Portugal: Luís Reis, *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1981, 2 vol. Mais recentemente, Federico Palomo, *A Contra-Reforma em Portugal (1540-1700)*, Lisboa, Horizonte, 2006.

⁴³⁸ Para uma boa inserção das ideias de Suárez na História do probabilismo, ver Stefania Tutino, *Uncertainty in post-reformation catholicism: a history of probabilism...*, *op. cit.*, pp. 61-77

⁴³⁹ Para ver a recepção de Suárez na filosofia moderna em geral, José Pereira, *Suárez between Scholasticism and modernity*, Milwaukee: Marquette Press, 2006.

⁴⁴⁰ As interpretações mais completas sobre este tema em Suárez estão em Louis Caperán, *Salut...*, *op. cit.* pp. 267-271; Pedro Achutégui, *Universalidad de Dios...*, *op. cit.*, p. 94-137 e Laemers *The invincible ignorance...*, *op. cit.* e Robert Fastiggi “Suárez and the non believers”, in: PENSAMIENTO, vol. 74, n. 279, pp. 263-270, 2018. Parte dos argumentos que reproduzo aqui estão em Bento Mota, “O além dos que estão além-mar: o problema da salvação dos índios em Francisco Suárez”, in: *Escritas do Tempo*, 1, n. 3, 2020.

Em *De voluntario et involuntário* (1620)⁴⁴¹, Francisco Suárez dividiu sua reflexão acerca da *ignorância invencível* em duas perspectivas. A primeira poderia ser atribuída no caso de alguém que indis põe de informação necessária para cumprir rigorosamente alguma lei. Na segunda perspectiva, ele considera uma situação na qual um sujeito, não obstante os esforços, estaria inabilitado para resolver certas dúvidas morais. Este segundo tipo foi nomeado de *ignorância provável*, podendo ocorrer no plano intrínseco (consciência) ou extrínseco (ato)⁴⁴². Essa interpretação alargou o uso da *ignorância invencível* para – sob certo ponto de vista - além daquilo que Aquino havia proposto, fazendo com que o tema *ignorância* passasse a estar profundamente ligado ao tema do *probabilismo*⁴⁴³.

Vejamos como Suárez utilizou tais definições para o caso do desconhecimento de Deus. O teólogo espanhol lembrou que Paulo de Tarso sustentava que todos os povos que não reconheciam a Deus como soberano e criador deveriam ser condenados, quer O ignorassem ou não⁴⁴⁴. Todavia, Suárez apontou que muitos homens, ou por falta de instrução ou de entendimento, ignoram a Deus ao menos por algum tempo. Por isso, em outro de seus trabalhos, Suárez diferenciou três tipos de infieis amparado por Tomás de Aquino. O primeiro grupo foi classificado como os *infieis positivos*, isto é, aqueles que ouviram a Fé e a recusaram ou, pior, aqueles que aceitaram a fé inicialmente e depois a abandonaram (apóstatas). Do segundo grupo fazem parte aqueles que nunca ouviram nada acerca da palavra: e estes são contemplados pela categoria de *infidelidade negativa*. Ao classificar o terceiro grupo, enfim, Suárez se diferencia de Aquino: neste caso se trataria daqueles que ouviram algo sobre a palavra, mas não o suficiente⁴⁴⁵. Dentro desta classificação, o segundo e o terceiro grupo poderiam ser identificados com o dos *ignorantes invencíveis*. Primeiro porque não poderiam ser culpabilizados quando nunca ouviram falar da Fé. Segundo, pois o desconhecimento de Deus não seria um pecado em si mesmo, mas apenas um impedimento da virtude. Terceiro, repetindo a posição de Aquino, Suárez sustentou que tais homens podem fazer alguns bens particulares,

⁴⁴¹ Obra póstuma, publicada em Lyon em 1620, recolhidas de suas lições ditadas entre 1606 e 1609. Informações em Gonçalves Moita, “Anexos”, in: Francisco Suárez, *Sobre a Lei*, op. cit., 2004, p. 158.

⁴⁴² Esta interpretação é inovadora frente à teologia moral tomista, e tornar-se-á parte integrante da tradição probabilista. Ver Maryks, *Saint Cicero*, op. cit., p. 123-124.

⁴⁴³ Sobre a influência do *probabilismo* nas obras de Suárez, ver Stefania Tutino, *Uncertainly...*, op. cit., p. 61-77 e R. Schuessler, *The Debate on Probable Opinions in the Scholastic Tradition*, Leiden, Brill’s Studies in Intellectual History 302, 2019, pp. 122-132.

⁴⁴⁴ “unde haec notitia maiori ex parte videntur fuisse cum quadam evidentia practica et morali, que sufficere poterat ad obligandum tum ad assentiendum hui: veritati, quod Deus sit, tu metiam ad coendum ipsum. Et iusta haec facile intelliguntur omnia quae de cognitione Dei, naturaliter insita, a Doctoribus dicuntur », *Disp. Met.*, d. 29, s. 3, nn-35-37; XXVI, pp. 59-60, apud Achutégui, *La universalidade...*, op. cit., p. 98

⁴⁴⁵ Como vimos no segundo capítulo, esta ideia foi formulada por Francisco de Vitória.

embora não universais⁴⁴⁶. Em *De triplici virtute theologica* (1621), o jesuíta defendeu que, em nome desta *ignorância*, tais grupos não poderiam sofrer guerra⁴⁴⁷. Para discutir a possibilidade de salvação desses grupos, Suárez reuniu pelo menos dois argumentos importantes.

O primeiro argumento foi o da necessidade da Fé. Inspirado na *ciência média* de Molina, Suárez defendeu que Deus quer que todos se salvem (*Deus vult omnes homines salvos fieri*) e, por isso, distribuiu sua Graça a todos (*pura gratia*) que ele supôs que fariam um bom uso dela⁴⁴⁸. Entretanto, como vimos no capítulo dois, a ortodoxia católica exigia - após Melchior Cano, aludido por Suárez - que todos os fiéis só poderiam receber a graça através da Fé explícita⁴⁴⁹. Para superar tal dificuldade, Suárez propôs uma nova subdivisão: haveria uma Fé explícita Real (*in re*) e outra Virtual (*in voto*)⁴⁵⁰. Segundo ele, ainda que um infiel não realizasse o batismo, seria possível receber a Graça pura por intermédio do *desejo de batismo*, manifestando, assim, uma Fé explícita virtual (*in voto*)⁴⁵¹, a qual, por sua vez, os fariam parte de uma Igreja também virtual⁴⁵². Nesse sentido, a única Igreja na qual os ignorantes poderiam entrar e a única Fé que poderiam alcançar seria *in voto*, condição suficiente para a salvação⁴⁵³.

⁴⁴⁶ Todos esses argumentos estão dispostos em Suárez, *De Gratia* disp. XII, examinados por Fastiggi, “Suárez and the non believers” ..., *op. cit.*, pp. 263-270.

⁴⁴⁷ Como vimos no capítulo dois, Vitória defendeu que não se poderia mover a guerra justa contra os indígenas – entre outros motivos – em função de sua condição de ignorantes invencíveis. Este problema foi tratado, em Suárez, *A work of three theological virtues faith, hope and charity*, in: Thomas Pink *A work of three theological virtues faith, hope and charity*, in: Thomas Pink (ed.), Francisco Suarez, *Selections from three* Indianapolis, 2015, tract. 1, disp. XII, sect. IV, 1-3 e Disputa XVIII.

⁴⁴⁸ Apesar de Suárez sempre se referir a Molina de maneira positiva, é importante dizer que sua visão sobre predestinação estava ligada mais ao “molinismo” (sobretudo a partir de Lessius) do que a Molina em si mesmo, pois ele acreditava que Deus distribuía a graça suficiente e eficaz sabendo o bom uso que os homens fariam dela, através da *ciência média*. Como veremos no capítulo 11, esse movimento interpretativo será fundamental para compreender as ideias de Vieira acerca da predestinação dos indígenas no Brasil. Ver o excelente artigo de Jose Maria Dalmau, “Suarez y las grandes controversias sobre la gracia”, *Revista Nacional de Educación*, 3, 1943, pp. 97-116 e, mais recentemente, de Elenora Rai, “Ex meritis praevisis: Predestination, grace, and free will in intra-Jesuit Controversies (1587-1613)”, in: *Journal of Early Modern Christianity*, 2020, 7(1), pp. 111-150.

⁴⁴⁹ Em sua exposição, Francisco Suárez esclarece que há autores que defendem que há uma fé implícita, mas que tal proposição feriria as escrituras e as proposições do Concílio de Trento. Por isso defendeu que deveria haver a fé explícita. Suas interlocuções sobre este tema estão na disputa IV sobre a fé suficiente, seção III, em *De triplici virtute theologica*, in: *Opera Omnia*, Paris: Ludovicum Vivès, 1858, pp. 125-131.

⁴⁵⁰ Joroen Laemers, *Invincible ignorance....op. cit.*, 2011, p. 334.

⁴⁵¹ Para reflexões em torno do batismo e da salvação, ver Adriano Prosperi, *Scienza e immaginazione teologica nel Seicento: il battesimo e le origini dell'individuo*, in “Quaderni Storici”, 1999; Para o problema do batismo na missão do império português, ver Giuseppe Marcocci, *A consciência de um império: Portugal e seu mundo* (séc. XV-XVII), Coimbra: Imprensa da universidade de Coimbra, 2012. Além disso, remeto à minha dissertação de mestrado *Liberdade Tropical: o livre-arbítrio e os índios do Brasil*, Niterói: Dissertação em História Social, PPGH-UFF, 2016.

⁴⁵² Este argumento está disposto em *De Fide theologica*, Disp. 12, sect. 4, n. 11. Segundo Sullivan, Suárez, nesse ponto, baseia-se em Bellarmino que questiona, até certo ponto, a noção de *Extra Nulla Sallus*. “los catecúmenos, incluso aunque no están en la Iglesia re (de hecho), están voto (por deseo), y de esa forma pueden salvarse”, Bellarmino, *De Ecclesia militantes*, cap. 3, in: Sullivan, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?...*, *op. cit.*, p. 109.

⁴⁵³ Suárez esclarece que, se este argumento não for aceito, então o princípio de que Deus teria vontade de salvar a todos seria inválido. *De auxiliis gratiae*, lib. 4: *De auxilio sufficienti*, n. 17 *apud* Idem, p. 114.

Em seu segundo argumento, disposto em *De Legibus*, Francisco Suárez pergunta-se: aqueles que desconhecem Deus podem praticar o bem honesto? Sua resposta foi de que seria possível fazer o bem “aunque no se pienseen Dios ni antes se haya pensado de tal manera”⁴⁵⁴. Assim, para realizar o sumo bem seria necessário o amor infinito de Deus. Mas, mesmo sem que se pense em Deus, seria possível fazer um bem que participe desse último fim, influenciado pelo amor de Deus. Mais à frente, dentro desse mesmo argumento, Suárez vai além. Como Henri Lubac muito bem demonstrou, nesse ponto Suárez divide o lugar da “pura graça” e da “pura natura”, sustentando que a Lei natural não se conecta necessariamente com a graça, o que permite que o homem sem Deus, mesmo em pecado, possa fazer o bem⁴⁵⁵. O jesuíta parece ter consciência desse movimento exegético ousado, pois na sequência anunciou que “ni la autoridad de San Agustin es obstáculo” para a defesa de suas teses⁴⁵⁶.

Suárez discorreu de maneira mais concreta sobre esse problema em uma obra anterior, a *De Virtute et Statu Religionis* [1609], onde ele discutiu a questão da Idolatria. Para o teólogo, aqueles que possuem o conhecimento do Deus verdadeiro e, ainda assim, o rejeitavam, não poderiam ser escusados pela *ignorância invencível*, incluindo aí os filósofos gregos⁴⁵⁷. Contudo, no mesmo livro, ele levanta a possibilidade de alguns povos não possuírem nenhum conhecimento de Deus:

Contudo, se alguém ignora completamente (*omnino ignoret*) a verdade e portanto a unicidade e a excelência (ou transcendência) do ser supremo (*numinis*), por esse motivo ser-lhe-á *perdoada tal ignorância* ou culpa pelo culto de vários deuses. E assim é porque, se culpável for tal ignorância, esta não poderá redimir a culpa, mas enquanto ignorância, diminui-la-á de alguma maneira; se, por outro lado, caso considere-se invencível a ignorância, esta redimirá completamente a culpa, como consta. Em matéria de fé, discute-se profundamente se isso pode acontecer. Eu porém

⁴⁵⁴ Suarez, *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, traduzido por Jaime Torrubiano Ripoll, Madrid :Reus, 1918-1921, X volumes, Livro II, Cap. XI, p. 148.

⁴⁵⁵ Como explicamos no capítulo 2, Henri Lubac, em estudo paradigmático, defendeu que Molina, Suárez e, mais tarde, Ripalda, foram os grandes responsáveis pela separação entre natureza e graça, o que foi fundamental para o desenvolvimento do conceito de “Sobrenatural”, ausente entre os antigos e a patrística. Esta separação, como veremos no capítulo seis, também foi importante para compreender a secularização do pecado. Ver Henri De Lubac, “Remarques sur l’histoire du mot “surnaturel”, I e II, in : *Nouvelle Revue Théologique*, 61, n. 3 e n. 4, 1934, pp. 225-249 e 350-379.

⁴⁵⁶ A ousadia de criticar até mesmo a autoridade de Paulo estava amparada pelo Concílio de Trento e pela oposição dos baianistas, pelos inimigos dominicanos de Molina (implicitamente) e especialmente os "luteranos por el Concilio de Trento, sesión 6, canon 7. Pues, según aquella sentencia, todas las obras hechas fuera del estado de gracia son contra precepto divino y pecados”, Suárez, *Tratado de las leyes y de Dios legislador...*, *op. cit.*, Livro II, Cap. XI, p150.

⁴⁵⁷“Et ideo breviter dico, se quis habeat aliquam cognitionem unius Dei, et erret putando esse vários deos, quibus divinus cultus tribuendus sit, nullo modo posse per ignorantia invencibilem excusari. Sic enim dicit Apostolus, ad Rom. 1, fuisse inexcusabiles philosophos, qui cum cognovissent Deum » *De Virtute et Statu. Religionis*[1609], Tomo I, tr. 3, lib. 2, c. 6, n. 2, XIII, p. 49, *apud* Pedro Achutégui, *La universalidade....op. cit.*, p. 105.

digo que esta nunca se dá, ou ao menos é raríssima, e que não é possível encontrá-la senão em pessoas que são tão incultas que dificilmente pode-se considerar que tenham pleno *uso da razão*, sobretudo nos casos mencionados acima. Como pode ocorrer a algum gentio, que nem possui adequada instrução nem pode *filosofar por si mesmo*, ‘como muitos que se veem agora na Etiópia, no Brasil e em outras regiões semelhantes.’⁴⁵⁸ (Grifo e tradução própria)

Devemos nos ater com atenção às palavras utilizadas por Suárez, pois elas possuem camadas de muitas querelas com as quais lidamos até agora. Logo no princípio da passagem, Suárez deixou claro que, se houvesse a *ignorância completa ou absoluta (omnino ignoret)* do ser supremo (*numinis*), então a categoria de *ignorância invencível* perdoaria o pecado da infidelidade⁴⁵⁹. Após afirmar que tamanha ignorância era rara, explicou que nos poucos casos em que ela existiu partiu de homens tão incultos que sequer poder-se-ia considerá-los com pleno *uso da razão*⁴⁶⁰ ou não sabiam filosofar por si mesmos (*neque per se philosophati valet*)⁴⁶¹. De maneira muito semelhante a Molina e Lessius, Suarez refere-se a “muitos que se veem agora”, remetendo novamente para os habitantes do Brasil e da Etiópia como *exemplos concretos* da ignorância absoluta de Deus⁴⁶². Infelizmente, Suárez não explicitou de onde tirou tais relatos “que se veem agora”. Não encontramos outras referências a esses exemplos. Tendo em vista a difusão dos escritos de Molina sobre o tema e a circunstância em que a citação foi utilizada, parece-nos provável que ele tenha extraído essa referência do próprio Molina e/ou de Lessius. Seja como for, o posicionamento de Suárez diante da *ignorância invencível* de Deus abriu a possibilidade de alguns *infieis negativos* serem escusados através de um conceito de *ignorância invencível* de Deus suficientemente largo para contemplar os habitantes do Brasil⁴⁶³

⁴⁵⁸“At vero si quis omnino ignoret verum, et unitatem eius excellentiamque supremi numinis, pro ratione talis ignorantia excusabitur vel a culpa colendi plures deos. Hoc constat quia si illa ignorantia culpabilis sit, non excusabit quidem culpam, tamen quatenus ignorantia et, aliquo modo minuet illam; si vero contingat ignorantiam esse invincibilem, excusabit omnino culpam, ut constat. An vero id possit contingere, in materia de fide dicitur ex professo. Nunc dico vel illam numquam dari, vel saltem esse rarissimam, et non posse inveniri nisi in homine adeo rudi, ut vix censeatur habere plenum usum rationis, praesertim in his superioribus rebus. Ut contingere potest in aliquo gentili, qui et nullam rectam instructionem habet, neque per se philosophari valet, ‘ut multi nunc inveniuntur in Aethiopia, Brasilia, et aliis similibus regionibus» in: Suárez, *De Virtute et Statu. Religionis*, T. I, tr. 3, lib. 2, c. 6, n. 2, XIII, p. 492, *apud* Pedro Achutégui, *La universalidad...*, *op. Cit.*, p. 106. Agradeço a Leonardo Rosa pelo auxílio na tradução.

⁴⁵⁹Aqui, Suárez dialoga implicitamente com Molina e Lessius, isto é, tanto com a possibilidade de uma *ignorância absoluta* de Deus, quanto com a ausência do *numinis* “nullum omnino Deum aut superius numen cogitant vel admittunt (...) nec videntur cogitare aliquid maius homine”, *De Virt. Rel.*, tr. 5, Lib. 1, c. 14, n. 22, XIV, p. 497 *apud* Idem, p. 107.

⁴⁶⁰ Como vimos no capítulo 2, Vitória buscou defender que alguns americanos não estariam obrigados a seguir a palavra assim que fizessem o seu primeiro uso da razão.

⁴⁶¹ Veremos, no capítulo 10, que este argumento será evocado *ipsis literis* por Antônio Vieira.

⁴⁶² A única referência que encontramos a respeito do exemplo dos Etíopes foi o escrito anônimo, citado no capítulo anterior, que os menciona no mesmo contexto. Importante dizer que, na época, a Etiópia envolvia toda a África subsaariana. *Copie d’une lettre missive ...apud* Minois, *A História do ateísmo...*, *op. cit.*, p. 135.

⁴⁶³ Ressaltamos que Suárez entra em contradição ao afirmar que a *ignorância invencível* seria “raríssima”, mas, na sequência, declarar que os povos do Brasil, da Etiópia e “muitos que se veem agora” se enquadravam nesta categoria.

4.3.2 A ignorância invencível da Lei natural

Apesar de considerar que a ignorância de Deus de alguns povos os dispensa do pecado de infidelidade, Suárez jamais aceitou que eles pudessem ser salvos independentemente do cumprimento da Lei natural. Aos nossos olhos contemporâneos, talvez nos pareça absurda a possibilidade de um teólogo seiscentista aceitar a salvação dos que desconhecem a Deus, mas não dos que ignoram a Lei natural. Para entender esse aparente contra senso, devemos compreender o que Suárez entendia como Lei natural e, em caso de descumprimento, quais seriam as penalidades. No momento em que Suárez escreveu, havia uma grande divisão interpretativa acerca da Lei em geral. Na perspectiva aristotélico-tomista, a Lei era definida pela Razão de Deus. Do ponto de vista agostiniano-nominalista, a Lei era fundamentada a partir da *vontade* divina. Para tentar conciliar as duas frentes, o teólogo espanhol defendeu que Deus atuaria como um legislador que *move* o intelecto e a vontade para construir um “preceito geral, justo e estável, suficientemente promulgado”⁴⁶⁴. Tal como Aquino, Suárez classificou a Lei entre: *divina*, imutável e mandamento divino; *eterna*, presente na mente do *legislador*; natural, definida como “participação da lei eterna na criatura racional”⁴⁶⁵; e *humana*, externa ao homem, artificial e que precisa ser promulgada.

Observemos mais de perto a Lei natural. Segundo o teólogo espanhol, a Lei natural seria “um juízo natural da razão humana (...) a lei de Deus, ao chegar, inflamando a nossa mente, atrai-a para si e excita a nossa consciência, e por isso se diz que é a própria lei na nossa mente”⁴⁶⁶. Assim, essa lei ignora o crescimento e desconhece a infância: vive e manda quando começa a inteligência⁴⁶⁷. Portanto, a lei natural distingue-se da eterna, pois Deus a criou, mas sua razão independe Dele no ser humano: ela seria intrínseca e possuiria força para mandar, portanto, ela jamais poderia ser dispensada, nem mesmo por Deus⁴⁶⁸.

⁴⁶⁴ Suárez, *Sobre a Lei ...*, *op. cit.*, p. 332. É importante dizer que a definição de *ius* se aproxima muito da de Lei e é compreendida: “certa faculdade moral que cada um tem em relação ao que é seu”. *Idem*, p. 196. Michel Villey explica que desde Vitória se ressaltou o valor do direito natural associado à lei para “fazer abstração de Deus nas ciências do direito”. Ele interpreta este movimento como uma tentativa de fazer frente aos movimentos protestantes, por um lado, e reafirmar o livre-arbítrio por outro, tornando-se uma concepção um lugar comum na escolástica jus naturalista, que teve em Suárez a sua maior expressão. Ver Michel Villey, *A formação do pensamento jurídico moderno*, São Paulo: Martins Fontes, 2009, pp. 372-373.

⁴⁶⁵ Suárez, *Sobre a Lei ...*, *op. cit.*, p. 216.

⁴⁶⁶ *Idem*, p. 222.

⁴⁶⁷ Francisco Suárez, *Tractado...*, *op. cit.*, Livro I, p. 62.

⁴⁶⁸ Michel Villey observa aqui um distanciamento de Francisco Suárez em relação à concepção de Tomás de Aquino, que entende a Lei natural a partir da observação da pólis e dos grupos humanos. Já Suárez neste ponto se aproxima da concepção estoica segundo a qual o direito natural está subjacente ao intelecto humano. Isso permite

Além disso, a Lei natural deve ser entendida duplamente, a partir da Razão e da Graça: a primeira caracterizada por uma “natureza pura”, proveniente da luz da razão natural; a segunda, uma “natureza sobrenatural”, advinda da luz divina por meio da fé. A primeira, diz Suárez, “provém de Deus por meio da natureza, da qual brota como propriedade desta; a segunda, por outro lado, provém de Deus, que por si mesmo infunde a graça e a própria luz sobrenatural e que também dirige ativamente os homens”⁴⁶⁹. Assim, dentro das polêmicas em torno do Livre-arbítrio e da Graça, a concepção de Lei natural de Suárez buscou uma conciliação: a luz natural permitiria ao homem conhecer a Deus e as leis naturais pelo intelecto, mas apenas a graça permite seu cumprimento.

Suárez divide a Lei natural em três ordens. Na primeira estaria o discernimento entre o Bem, o Mal e a Liberdade. Na segunda os princípios imediatos que se deduzem do primeiro, incluindo aí os Dez Mandamentos. A terceira ordem precisaria de algum discurso para ser suficientemente conhecida, como as promessas políticas, o amor ao próximo, entre outros aspectos. Segundo o teólogo espanhol, a primeira ordem jamais pode ser ignorada. Ao tratar da segunda e da terceira ordem, porém, Suárez admite que o homem pode não as observar em algumas circunstâncias⁴⁷⁰. Para o caso dos americanos, separamos três casos discutidos por ele. No primeiro, Suárez se perguntou se a lei natural poderia ser apagada da mente de alguém. Ele nega veementemente tal possibilidade. Nenhum preceito natural seria apagado totalmente⁴⁷¹, pois o erro ou o desconhecimento não apaga a lei em si, mas oculta o que já se sabe, o que seria muito distinto.

Na segunda disputa, Suárez se perguntou se a Lei natural existiria nos homens brutos⁴⁷². Diferente do direito das gentes⁴⁷³, a Lei natural não obrigaria os homens por meio de decretos formais, mas impõe-se à realização de qualquer ato concreto. Portanto, mesmo que existisse um

compreender, por exemplo, porque o direito natural está associado a toda a criatura racional, mesmo aos infiéis. Michel Villey, *A formação...*, *op. cit.*, 2009, p. 414-415.

⁴⁶⁹ Francisco Suárez, *Sobre a Lei em geral...* *op. cit.*, I, cap. III, p. 211.

⁴⁷⁰ Francisco Suárez, *Tractado...*, *op. cit.*, p. 227. Importante dizer que Suárez não aceita que a Lei natural mude com as circunstâncias, mas que na segunda e terceira ordem o homem pode vê-la com alguma *incerteza*. Para uma boa inserção desde sua discussão sobre a incerteza e o probabilismo diante da lei natural, ver Schuessler, *De Debate on probable opinions...*, pp. 112-113.

⁴⁷¹ Idem., II, cap. XII, p. 174.

⁴⁷² Este exemplo é complexo e pode referir-se a muitos objetos. Neste contexto, Suárez parece dirigir-se aos não mexicanos ou andinos, incluindo os do Brasil. Para um exame da complexidade deste vocabulário, dentro do qual a ignorância ocupa um papel fundamental ver António Manuel Hespanha, *Imbelilitas: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime*, São Paulo: Anna-blume, 2010, pp. 160-197. Voltaremos a este tema em profundidade no próximo capítulo.

⁴⁷³ Francisco Suárez explica que o direito das gentes se diferencia do natural porque este é intrínseco, ao passo que aquele é extrínseco; o natural é necessário, no das gentes há algum arbítrio humano. O natural é comum até mesmo aos animais, embora estes não tenham consciência disso, ao passo que o outro se restringe aos homens. Ver Suárez, *Tratado...*, *op. cit.*, II, Cap. XVII, p. 254.

povo que fosse tão bárbaro a ponto de não ter nenhuma ordenação, ainda assim ele seria dotado de alguma luz natural que o fizesse ter consciência de que não poderia, por exemplo, praticar o canibalismo, entre outros casos. Na terceira, ele tratou da promulgação da Lei Natural. A partir do princípio de que uma lei só obrigaria seu cumprimento quando fosse promulgada, Francisco Suárez busca estabelecer a diferença entre a promulgação da Lei natural e das outras leis. Sendo a Lei natural dupla, advinda da luz natural e da graça, como explicamos, sua promulgação ocorreria de dois modos. Pela razão, enquanto “voz comum de toda a natureza, ou antes de seu autor”⁴⁷⁴. E pela graça, “porque Deus está por si mesmo disposto a infundir e promulgar a luz da fé, por meio da qual ela se manifesta”⁴⁷⁵. Em outro livro, o autor explicou que ela se originou na revelação divina (pela Graça), mas depois foi passada de geração em geração⁴⁷⁶. Assim, bastaria seguir os ensinamentos herdados pela tradição para cumprir a Lei natural.

A consumação da Lei humana, em contraste, demanda tempo. Para o jesuíta, todos precisam ter seu conhecimento para ela ser obrigatória, sendo impossível desta Lei se espalhar rapidamente. Assim, supondo que um rei imponha aos infiéis o cumprimento de certa Lei, se ela não for conhecida e ainda assim o príncipe obrigar seus súditos a segui-la, o líder estaria extrapolando sua potestade, pois nesse caso seus súditos estariam em condição de *ignorância invencível*. Nessa medida, tal como Francisco de Vitória, Suarez não acreditava que a ignorância das leis régias deveria ser condenada. Suárez não poderia dizer o mesmo do descumprimento da Lei Natural, pois, se ela provém da Natureza e da Graça, então aqueles que a desobedecem, possuem culpa venial e moral, no foro interno e externo. Não haveria desculpas: até mesmo Adão e Eva, finalizou ele, já estavam sujeitos à Lei Natural⁴⁷⁷.

CONCLUSÃO

Após entendermos o “uso” e o entendimento do conceito de *ignorância invencível* entre os jesuítas entre fins do século XVI e início do XVII, algumas conclusões são necessárias. Na primeira parte, vimos que o uso do conceito da *ignorância invencível* entre os jesuítas teve duas balizas fundamentais, interligadas pela valorização comum do livre-arbítrio. Essas bases foram

⁴⁷⁴ Francisco Suárez, *De Legibus, op. cit...*, I, Cap. XI, p. 324

⁴⁷⁵ Idem.

⁴⁷⁶ “Tal como nunca faltou no universo, naquilo que dependeu de Deus, uma manifestação suficiente da fé, do mesmo modo nunca faltou uma promulgação suficiente daquela lei. O modo de promulgação, por outro lado, foi como que conatural daquela lei, de tal maneira que passou pela revelação divina; depois, na verdade passou de pais para filhos por meio da tradição, ao mesmo tempo que Deus previa e colaborava em cada um para que percebesse a iluminação divina daquela lei”. Francisco Suárez, *Sobre a Lei...*, *op. cit.*, I, cap. XI, p. 324.

⁴⁷⁷ Capítulo XI, cânones 18-20, Idem, III, Cap. XVIII, p. 270.

constituídas pelo *molinismo* - em especial através dos conceitos de *scientia media* e a *graça eficiente*, sem os quais não seria possível defender que os ignorantes poderiam ser salvos - e pelo *probabilismo*, a partir do qual o conceito de *ignorância* se alargou, assumindo um papel cada vez mais importante na justificação e na salvação dos infiéis.

Na segunda parte, procuramos explicar como as teses de Molina tornaram-se um episódio capital nos desdobramentos da categoria da *ignorância invencível* de Deus. Primeiro, como explicado, por seus conceitos de *ciência média* e *graça eficaz*. Segundo, por afirmar que alguns povos podem, por *toda a vida*, serem *ignorantes invencíveis*, valendo-se do exemplo dos brasileiros para tal conclusão. Terceiro, e talvez mais importante, por transformar o “caso” da *ignorância absoluta de Deus* dos tupis num problema teológico maior, qual seja, de que Deus não era evidente em si mesmo, já que existiam nações inteiras que o ignoravam, e não apenas indivíduos. Como vimos neste capítulo e veremos no próximo, todos os autores posteriores o citam como referência para este tema, quer como crítica quer como influência direta, sendo, por isso, sempre evocado o exemplo da *ignorância absoluta* dos habitantes do Brasil.

Nessa mesma seção, vimos dois dos críticos imediatos de Molina: Lessius e Granado. O primeiro, apesar de partilhar com Molina o mesmo posicionamento sobre o livre-arbítrio, chegou a uma conclusão diferente a respeito dos *ignorantes invencíveis*. Ainda que a ideia universal de uma divindade (*numinis*) abrisse espaço para a salvação de muitos *infiéis*, ela não garantia nenhuma possibilidade para os ignorantes, ainda mais para aqueles que, supostamente, não possuíam nenhuma noção de divindade, nem mesmo de *numinis*, como seriam os habitantes do Brasil. Já Diego Granado opôs-se ao sistema de Molina frontalmente. Primeiro, sustentando que a ideia de Deus era acessível a todos os homens. Segundo, argumentando que mesmo os habitantes do Brasil tinham *alguma dúvida* sobre a existência do criador, o que já os tornava culpados.

Na terceira parte, estudamos como Suárez foi um grande sintetizador das perspectivas molinistas, de um lado, e probabilistas, de outro. Suas teses possuem um movimento constante de conciliação e combate. No que diz respeito à *ignorância* de Deus, Suárez incluiu dentro dos *infiéis negativos* aqueles que ainda não haviam ouvido suficiente, alargando o conceito de *ignorância invencível*. Para estes, determinou que seria necessária a Fé explícita em Deus, mas que ela poderia ser devotada *in re* e *in voto*, o que aumentou a possibilidade de os nativos americanos se desculparem mediante a categoria de *ignorância invencível*. Além disso, apesar de não considerar os idólatras e pagãos da Antiguidade escusados, Suárez foi claro ao defender

que os habitantes do Brasil em específico e aqueles que eram *ignorantes absolutos* poderiam livrar-se da condenação. Em todas as faces de sua argumentação, contudo, Suárez foi veemente ao afirmar que seria impossível desconhecer inteiramente a Lei natural. Nem mesmo Deus poderia dispensá-la. Assim, em nenhuma hipótese, mesmo no caso dos mais bárbaros indígenas americanos, ela poderia ser apagada da mente de alguém, já que sua promulgação seria concomitante à própria razão em nosso intelecto. Portanto, nesse caso, nenhum indígena poderia alegar *ignorância invencível*, o que os excluiria da possibilidade de salvação.

Quando comparamos o pensamento jesuíta de fins do século XVI e princípios do XVII com o produzido pelos missionários e teólogos dos capítulos anteriores, a diferença é notável. Como vimos no capítulo dois, alguns autores dominicanos, em especial Las Casas, Vitória e Vega, não apenas defenderam a *ignorância invencível* de Deus entre os gentios, como, quando associada à Fé Implícita, consideraram a possibilidade de eles serem salvos. Contudo, antes de Trento, as críticas de Melchior Cano foram vitoriosas e o argumento da Fé implícita foi sepultado, ao menos em perspectiva ortodoxa. Como vimos no capítulo três, os missionários-teólogos americanos foram bastante influenciados por essas conclusões, revitalizando argumentos agostinianos avessos a qualquer possibilidade de salvação dos indígenas fora da conversão e do batismo.

A partir de Molina, respaldado posteriormente por Lessius, Bellarmino e Suárez, enfim, a condição do pensamento jesuíta muda significativamente. Mesmo com dissidências, alguns teólogos passaram a defender a possibilidade de gentios serem *salvos* apenas por serem *ignorantes invencíveis*. Aqui os habitantes do Brasil se destacaram como o único (ou o principal) povo que possuía *ignorância absoluta* de Deus, colocando à prova, inclusive, a evidência racional do Criador no mundo. Há, contudo, algo em comum em todos esses teólogos com os quais lidamos até agora: nenhum deles aceitava ser possível a ignorância dos princípios básicos da Lei natural. Essa fronteira é uma espécie de barreira que só começará a ser rompida com o avanço efetivo do *probabilismo*, tanto na teologia, quanto na prática missionária. Mas isso já é assunto para outro capítulo. Cruzemos novamente o Atlântico. Vamos aos Andes.

5 OS ORÁCULOS DA AMÉRICA (1629-1668)

“[La] cuestión es esta (...) hay tres mil leguas de aquí à Roma, y porque se ofrecen y ocurren accidentes nuevos, que totalmente mudan las cosas”

Alonso de La Peña, *Itinerarios para parocos*

Voltamos à América num cenário totalmente diferente de meados dos Quinhentos. Como vimos, no final do século XVI os principais problemas teológicos em torno da *ignorância invencível* giraram em torno da salvação ou da condenação dos indígenas que vieram antes da chegada dos europeus na América. No século XVII, o século de Antônio Vieira, as circunstâncias mudaram consideravelmente. Após o período de conquista inicial, os missionários na América passaram a lidar com diversos problemas, tais como: a necessidade de se estabelecerem normas jurídicas mais apuradas, a manutenção da conversão, o número crescente de Apóstatas, de mestiços, etc. Além disso, tal como no campo teológico, a Companhia de Jesus passou a ter muito mais força missionária do que no século anterior. Além de seguir sendo a principal ordem secular do Brasil, ela passou a assumir um protagonismo cada vez maior no império espanhol, especialmente nas missões guaranis sul-americanas, além da Índia e na China. Alguns leitores poderiam pensar que, dentro desse novo contexto, o tema da *ignorância invencível* passou a ser menos importante, já que nessa altura os nativos americanos já haviam tido mais contato com a palavra cristã. Contudo, o que ocorreu foi justamente o contrário. Tal como no plano teológico, a categoria passou a ser cada vez mais utilizada no plano missionário.

Sempre buscando compreender a fundo o contexto intelectual de Antônio Vieira, buscaremos demonstrar o fortalecimento desta categoria em dois autores capitais: Solórzano Pereira (1575-1655) e Alonso De La Peña (1596-1687). Esta seleção se justifica por dois motivos. Primeiro, porque Vieira se refere a eles como aos dois grandes “oráculos americanos”, como indicamos na introdução desta tese. Segundo, porque o desenvolvimento do conceito de *ignorância invencível* em suas obras estava intimamente relacionado ao *probabilismo*. Antes de iniciarmos o exame de suas obras será preciso explicar melhor essa segunda justificativa.

Como vimos no capítulo anterior, Bartholomé de Medina construiu as bases centrais do *probabilismo moral*, mas diversos autores desenvolveram essa concepção teológico-filosófica, como Suárez, Vásquez, Sanchez, entre outros. Ainda que a maior parte desses teólogos fossem espanhóis ou italianos, suas ideias espalharam-se rapidamente para toda a Europa, sendo

Antonino Diana (1583-1663) o principal representante na Itália; Étienne Bauny (1564-1649), na França, e Paul Laymann (1574-1635) na Prússia⁴⁷⁸. Não por acaso a maior parte dos historiadores do probabilismo consideraram esse o período “dominante” ou “maduro” do probabilismo, como bem colocaram Schuessler e Stefania Tutino⁴⁷⁹.

O desenvolvimento do probabilismo desencadeou importantes consequências para o problema da *salvação dos infiéis*, como vimos no capítulo anterior. Teólogos como Antonino Diana, por exemplo, chegaram a afirmar que alguns confessores e missionários deveriam evitar avisar os penitentes sobre certas verdades do cristianismo e da Lei. O teólogo italiano presumia que, caso os infiéis permanecessem na ignorância, eles poderiam não pecar, o que implicava que a ignorância assumia, aqui, um valor positivo. Outros autores, como Layman, sustentaram que aqueles que não tinham consciência sobre o próprio pecado, incluindo os ignorantes americanos, não poderiam pecar mortalmente⁴⁸⁰. Como bem colocou Jean Pascal Gay, a defesa do *probabilismo moral* por parte dos jesuítas terminou por ser um dos principais motivos pelos quais os jesuítas passaram a ser considerados cada vez mais como laxistas⁴⁸¹.

Até bem pouco tempo, o probabilismo moral era estudado como um fenômeno exclusivamente europeu, tanto na teologia especulativa, quando na prática. Mais recentemente, contudo, alguns autores vêm chamando a atenção para a grande influência do *probabilismo moral* nas Américas. Essa nova perspectiva se inspirou, entre outros autores, nos trabalhos de Richard Morse. Segundo o historiador americano, o *probabilismo moral* teria influenciado até mesmo a “mentalidade” ibero-americana, pelo caráter “subjetivo” e associado à “consciência”, em contraste com a “mentalidade” anglo-saxã, mais ligada ao “rigorismo” e à “certeza” da Lei⁴⁸². Depois desse estudo, muitas obras começaram a dedicar-se ao tema do probabilismo nas américas. E não era para menos: apenas para expressar a importância dessa corrente para o contexto americano, Luque Talaván inventariou pelo menos 1250 obras relativas aos “temas indianos”, a maior parte com base no *probabilismo*⁴⁸³.

⁴⁷⁸ A expressão foi citada por Daniel Concina, *Historia....*, *op. cit.*, p. 12.

⁴⁷⁹ Stefania Tutino, *Uncertainty in post-reformation....*, *op. cit.*, pp. 148-188 e Rudolf Schuessler, *The debate on probable opinions....*, *op. cit.*, p. 125-129.

⁴⁸⁰ Layman, Lib. I, tract. 3, c. 5, num. 13; Diana, Lib. I. Meth. Conf. Cap. 4, n. 5 citados a partir de Daniel Concina, *Historia del probabilismo....*, *op. cit.*, p. 54-56

⁴⁸¹ Jean Pascal Gay, *Morales en conflict....*, *op. cit.*, pp. 171-202. Veremos melhor esse problema no cap. 6.

⁴⁸² Richard Morse, *Espelho do próspero: Cultura e ideias nas Américas*, São Paulo: Cia das Letras, 1988. Entretanto, é importante ressaltar que desde a década de 1960’ alguns autores já haviam chamado a atenção para a força do probabilismo na América Latina, como Felipe Barreda Laos e Pablo Maceda, entre outros. Para um exame desta produção historiográfica, infelizmente ainda pouco conhecida no Brasil, ver Rafael Ruiz, *Sal da consciência: probabilismo e justiça nas Américas*, São Paulo: Instituto Raimundo Lúlio, 2015.

⁴⁸³ Luque Talaván, *Un universo de opiniones: la Literatura jurídica indiana*, Madri: ISIC, 2003, p. 257.

Para o tema da Teologia Moral, muitos trabalhos vêm sendo publicados no sentido de demonstrar o impacto do *probabilismo* entre diversos autores sul-americanos, mostrando a circulação desses autores dentro do próprio continente. No campo prático, diversos estudiosos ibero-americanos vêm demonstrando a força do *probabilismo moral* na formação dos juízes e da “pluralidade jurídica”⁴⁸⁴ subjacente a esta categoria, sobretudo no México⁴⁸⁵ e no Peru⁴⁸⁶.

Neste capítulo, pretendemos nos somar a esse esforço. Nossa intenção aqui será a de identificar o impacto do *probabilismo moral* dentro do conceito de *ignorância invencível* em Solórzano Pereira e Alonso De La Peña, a fim de, em etapa posterior, podermos entendê-lo em profundidade em Antônio Viera. Como veremos, entre esses autores o *probabilismo moral* e a *ignorância invencível* estiveram tão entrelaçados que seria impossível trabalhar com uma das categorias sem aludir à outra. Tal como nos capítulos anteriores, nos esforçaremos para entender como o *probabilismo moral* europeu influenciou esses letrados na América, mas também como estes autores impactaram o Velho Mundo⁴⁸⁷. Em outras palavras, visamos entender a trajetória complexa desse conceito como uma categoria viajante que cruza várias vezes o Atlântico e, a cada partida, ganha uma camada nova.

Face ao exposto, este capítulo será organizado em duas partes. Na primeira, após um breve panorama biográfico, estudaremos a ideia de *ignorância invencível* em Solórzano na seguinte ordem: a natureza dos indígenas e a ideia de *indio miserable* (5.1.1); a *ignorância invencível* de Deus (5.1.2) e da Lei natural (5.1.3). Na segunda, trabalharemos a perspectiva de Alonso de La Peña sobre a natureza dos indígenas (5.2.1), a ignorância de Deus (5.2.2) e,

⁴⁸⁴ No caso brasileiro, embora estudos muito recentes venham destacando a pluralidade jurídica entre os indígenas do Brasil, poucos abordando a recepção do pensamento probabilista na América portuguesa. Voltaremos a este tópico no capítulo dez. Pedro Cardim; Leônidas Chaves (org.), *Os indígenas e as justiças no mundo ibero-americano* (séc. XVI-XIX), Lisboa: centro de História da U. de Lisboa, 2020.

⁴⁸⁵ Dentre muitos outros que poderíamos citar, destacamos Lara Cisneros, *Ignorancia Invencible? Superstición e Idolatria ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de Mexico en el Siglo XVIII*, Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México, 2014; Leticia Mayer, “Visualizando lo invisible: Las redes de misioneros y probabilistas em el siglo XVI y primeros años del XVII”, *Redes, Revista hispana para el análisis de redes sociales*, Vol 24, n. 2, Dec. 2013, pp. 21-57;

⁴⁸⁶ A. Muñoz Garcia, “Probabilismo y otros ‘ismos’”, in: *Diego de Avendaño (1594-1698), filosofía, moralidad, derecho y política en el Peru colonial*, Lima: ed. Universidad de San Marcos, 2003, pp. 63-75; V. H. Paredes, “El lugar del probabilismo en las ideas políticas del Perú”, *Solar*, n. 3, Lima, 2007 e J. A. Fiestas, *La controversia sobre el probabilismo en el Concilio Limense*, Navarra: Univ. De Navarra, 2000.

⁴⁸⁷ Nesse sentido, estamos de acordo com as críticas de Leticia Mayer aos historiadores do probabilismo, centrados exclusivamente na Europa, bem como concordamos com as conclusões que a historiadora chegou, demonstrando que as experiências na América e principalmente na China afetaram diretamente as produções probabilistas e mesmo jansenistas. Ver Leticia Mayer, *Rutas de incertidumbre. Ideas alternativas sobre la génesis de la probabilidad, siglos XVI y XVII*, México, 2015.

finalmente, as possibilidades de se romper com a Lei natural através da *ignorância invencível* (5.2.3).

5.1 A IGNORÂNCIA INVENCÍVEL EM SOLÓRZANO PEREIRA

"La mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación y muerte del que lo crio, es el descubrimiento de Indias; y así las llaman Mundo Nuevo"

Gómara

Solórzano Pereira notabilizou-se como a maior autoridade por detrás do *derecho indiano*⁴⁸⁸. Nascido no berço da aristocracia madrileña do *siglo de oro*, Solórzano entrou na Universidade de Salamanca com apenas doze anos, formando-se com a fina flor do pensamento espanhol dominicano e tomista. Rapidamente tornou-se um dos nomes mais confiáveis da corte. Por ordem do próprio Felipe III (1578-1621), a quem dedica suas principais obras, tornou-se ouvidor em Lima em 1609, ofício que exerceu, entre idas e vindas, até 1626⁴⁸⁹. Nesse tempo, provavelmente travou contato com Diego de Avendaño (1594 - 1698), importante professor do *Colegio Máximo de San Pablo de Lima* e foi reconhecido como um dos principais nomes do probabilismo em solo sul-americano⁴⁹⁰.

Após anos de experiência, e por incentivo de seus conterrâneos, Solórzano Pereira escreveu dois livros que mudariam os rumos da administração colonial dos séculos sucessivos:

⁴⁸⁸ Ao contrário do que ocorreu na América portuguesa, na espanhola houve um *corpus* legislativo específico para os indígenas ainda no século XVII, tendo sido a obra de Solórzano fundamental para a construção da Recompilación de las Leyes, em 1680. Ver García Gallo. "La condición jurídica del indio". En: *Los orígenes españoles de las instituciones americanas*. Madrid: Real Academia de Jurisprudencia, pp.743-756. Luigi Nuzzo, "Between America and Europe: the Strange Case of the *derecho indiano*", in: Thomas Duve; Heikki Pihlajamäki (ed.), *New Horizons in Spanish Colonial Law: Contributions to Transnational Early Modern Legal History*, Frankfurt an Main: Max Planck Institute for European Legal History, 2015. pp. 161-191. Para uma comparação com o Brasil, ver Pedro Cardim, "Os povos indígenas, a dominação colonial e as instâncias da justiça na América portuguesa e espanhola", in: Ângela Domingues, Maria Leônidas & Pedro Cardim, *Os indígenas e as justiças no mundo ibero-americano (sécs. XVI-XIX)*, Lisboa: Atlantica, 2019, p. 29-87 e Maria Helena Ochi Flexor "O Diretório dos Índios do Grão-Pará e o Direito Indiano." *Politeia* 2, 2002, pp.167-183.

⁴⁸⁹ Para a biografia de Solórzano, ver Henrique García Hernán, *Consejero de ambos mundos: Vida y obra de Juan de Solórzano Pereira (1575-1655)*, Madrid, Fundación Mapfre, 2007.

⁴⁹⁰ Diego Avendaño foi considerado o mais importante probabilista em contexto americano. Nascido em Seragovia. Sua principal obra foi o *Thesaurus Indicus* (1668-1686), trabalho monumental que vem recebendo a tradução nos últimos vinte anos de A. Muñoz Garcia. Recentemente, foi feita uma tradução, para o português, sobre a opinião provável de Avendaño por Roberto Pich; Renata Floriano; Pablo Fernando Pimentel, "Diego de Avendaño sobre a opinião provável – Tradução simplificada de Diego de Avendaño S. J. (1594-1688), *Auctarium Indicum seu Tomus Tertius ad indicum thesauri...*", in: *Mediaevalia*. Textos e estudos, 31, 2012, pp. 135-181. Para a relação de Avendaño com o probabilismo do século XVII, ver José Carlos Ballón, "Diego de Avendaño y el probabilismo peruano del siglo XVII", in: *Revista de Filosofía*, n. 60, 2008-3, pp. 27-43.

o *Indiarum Iure* (1629)⁴⁹¹ e a *Politica indiana* (1648)⁴⁹². A recepção desses volumes foi tão significativa que logo após a publicação de suas obras, em 1640, seu autor ganhou o hábito de cavaleiro da ordem de Santiago das mãos de ninguém menos do que o poderoso Felipe IV (1605-1665), em reconhecimento a seus fiéis trabalhos⁴⁹³.

Na primeira dessas obras, a partir do exaustivo método escolástico, o destacado jurista respondeu – entre outros temas - a uma série de *disputationes* em torno da natureza, da guerra, da escravidão, do trabalho e, e sobretudo, à condição e ao estatuto jurídico dos nativos da América. Na segunda, Solórzano lidou com o problema da origem dos indígenas, da história e geografia da América, entre outros. As duas obras estão intimamente interligadas⁴⁹⁴. Apesar de os dois livros tratarem sobretudo dos direitos indígenas, o autor abordou diversos temas do ponto de vista teológico⁴⁹⁵, incluindo a questão da *ignorância invencível*.

5.1.1 A “natureza” dos ameríndios e o *indio miserable*

Diferente de Nóbrega ou Acosta, contudo, Solórzano não tratou do problema da *ignorância invencível* desde a perspectiva da salvação, mas do ponto de vista jurídico. Por essa

⁴⁹¹ Segundo Angela Ballone, a maior especialista nas edições de Juan Solórzano hoje, a despeito de o livro ter sido redigido quando estava em Lima, ele só foi publicado em Madri em 1629. Angela Ballone, “Contextualizando a obra do jurista Juan Solórzano Pereira”, in: Macapá: Fronteiras & Debates, V; 4, n. 1, jan. jun., 2007, p. 31. Esta reúne mais de duas mil páginas e demorou mais de dez anos para ser editada. Seu título completo é *Disputation em de Indiarum Iure, sive de iusta Indiarum Occidental iuminquisitiones, acquisitione, et retentione tribus libris*. Utilizaremos a edição crítica bilingue em espanhol, Juan de Solórzano Pereira, *De indiarum iure* (1629). Tradução 4 vols. Madrid: CSIC, 1994-2001, editada e traducida por C. Bacierno, F. Castelar, A. García, J. M. García Añoveros, F. Maseda, L. Pereña y J. M. Pérez-Prendes. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1994-2001.

⁴⁹² Utilizaremos a seguinte edição: Solórzano Pereira, *Politica Indiana*, Madrid, Matheo Sacristan, 1739.

⁴⁹³ Os trabalhos de Solórzano tiveram imensa repercussão. Seus escritos constituíram a principal base da *Recopilación de las Leyes de Indias*, assinada em 1680 por Carlos II, reunindo mais de 6 mil leis para os indígenas em IX volumes, a partir de princípios “casuístas” da experiência e da teologia ibérica, incluindo importantes personagens como Medina, Sanchez, Lessius e Suárez. Para o estudo da relação entre Solórzano e a *Reconpilacion*, ver Antonio Muro Orejón, *Lecciones de historia del derecho hispano-indiano*, Cidade do México: Miguel Ángel Porrúa editor, 1989.

⁴⁹⁴ Segundo Angela Ballone, esta obra foi concebida para ser o segundo volume do *De indiarum iure*. Inicialmente foi redigida em latim sob o título de *Tomum Alterum de Indiarum Iure*, em 1639. Contudo, seu trabalho sofreu censuras e Solórzano o traduziu para o espanhol em 1648 como *Politica indiana*, em seis livros. Ballone, “Contextualizing the papal censure of the *Disputationes de Indiarum Iure* (1642): The *consultores* of the Congregation of the Index”, in: *Colonial Latin American Review*, 27: 1, pp. 73-113.

⁴⁹⁵ Diana Bonnet; Felipe Casteñeda (org.), *Juan de Solórzano y Pereira: Pensar la Colonia desde la Colonia*, Bogotá: Universidad de los Andes, 2006; José M. Ots Capdequí, Javier Malagón, *Solórzano y la Política Indiana*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1995; Gonzalo Tinajeros Acre, “Opinião provável sobre a guerra e paz no *Indiarum Iure*, de Juan Solórzano Pereira”, in: *Veritas, Revista de Filosofia de Porto Alegre*, V. 65, n. 1, jan-mar, 2020, p. 1-14. Jesus Maria García Añoveros, “La Idea, Status e Funcion del Indio em Juan de Solórzano y Pereira.”, in: *Indianarum Iure....., op. Cit.*, 1994.

razão, suas reflexões sobre o tema foram discutidas dentro do problema da *guerra justa*. Embora tenha utilizado fontes distintas e depoimentos *in loco*, as conclusões do jurista espanhol a esse respeito não foram muito além das teses de Vitória: os indígenas deveriam receber um tratamento semelhante às crianças, aos adolescentes e aos loucos⁴⁹⁶. Contudo, diferentemente dos outros membros da escola de Salamanca, Solórzano valeu-se de uma categoria corrente em grande parte da América espanhola e que ganharia um importante papel na teologia moral: o conceito de *indio miserable*.

Segundo António Manuel Hespanha, o conceito de *indio miserable* foi extraído da categoria de *persona miserable*, terminologia proveniente do direito romano. Ela era dirigida a pessoas que seriam pouco capazes ou inválidas diante da capacidade de assumir a responsabilidade dos próprios atos, como, de fato, as crianças, os adolescentes e os loucos⁴⁹⁷. Lara Cisneros, aprofundando melhor o tema, indicou que a *persona miserable* foi definida a partir das *Siete Partidas*, de Afonso X, como passível de ser atribuída “aquellos de los cuales nos compadecemos”⁴⁹⁸. O conceito de *miserável* muitas vezes se confundia com o de rústico, termo alusivo a um direito não erudito, oral e informal que tinha como característica uma diminuição das exigências jurídicas. A justificativa para tal redução ocorria tomando por base a ignorância: “in rustico est praesumptio iuris ignorantia”⁴⁹⁹. Como bem colocou Hespanha, “a própria expressão ‘rústico’ – é dominada por uma oposição fundamental entre *saber* e *ignorância*”. Os que sabem, e dominam o direito escrito, limitam os que não sabem ao direito oral e aos costumes, mantendo-os ignorantes perante a Lei como forma de manter a autoridade. Importantes trabalhos historiográficos vêm se debruçando, nos últimos anos, sobre a utilização do conceito de *persona miserable* em relação aos ameríndios. Para autores como Paulino Castañeda Delgado, Caroline Cunill, Gerardo Cisneros⁵⁰⁰, o conceito de *indio miserable* teria

⁴⁹⁶Para Solórzano, por mais bárbaros que fossem, os indígenas poderiam e deveriam receber a fé; todos os povos, até mesmo os espanhóis, um dia foram bárbaros; sua barbaridade não adviria na natureza, mas da educação; os indígenas eram ainda mais brandos do que o foram os pagãos europeus na ocasião da expansão do cristianismo. Este tema foi trabalhado no capítulo VII do livro II de Juan Solórzano, *De indiarum iure*, *op. cit.*, sobretudo pp. 216-219.

⁴⁹⁷ António Manuel Hespanha, “Rústicos”, in: Hespanha, *Imbecillitas: As bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de antigo regime*, São Paulo: Annablume, 2010, p. 160-163.

⁴⁹⁸ Lara Cisneros, *¿Ignorancia invencible?...*, *op. cit.*, p. 67

⁴⁹⁹ Alexandre de Imola *apud* António Manuel Hespanha, “Rústicos”..., *op. cit.*, p. 167. Cisneros identifica a raiz deste do conceito de rústico nas Leyes de Toro Posadilla. *Idem*, p. 68.

⁵⁰⁰ Paulino Castañeda Delgado, “La condición miserable del indio y sus privilegios”, *Anuario de Estudios Americanos*, vol. XXVIII, pp.245-335, 1971; Thomas Duve, “La condición jurídica del indio y su condición como persona miserabilis en el Derecho indiano”. En: Mario G. Losano (coord.): pp.3-33, 2004. Gerardo Lara Cisneros, *Ignorancia Invencible? Superstición e Idolatria ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de Mexico en el Siglo XVIII*. Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México, 2014. Para uma visão do caso brasileiro, ver Leônida Chaves, “Da ignorância e da rusticidade: os indígenas e a Inquisição na América portuguesa (séculos

sido aplicado aos ameríndios, pela primeira vez, por Las Casas⁵⁰¹. De fato, após os escritos do *Apostolo de La Indias*, é possível identificar o uso desta categoria nos mais distintos contextos. Desde documentos oficiais da Inquisição espanhola, cuja chancela imunizava os indígenas de penalidade, até a criação de tribunais específicos para julgar os nativos⁵⁰².

Apesar de ter sido utilizada anteriormente, mesmo em solo americano, a categoria de *persona miserable* pareceu ter sido mais bem divulgada e definida por Solórzano Pereira. O jurista tratou desse problema a partir do capítulo 29 da *Política indiana*, onde a define precisamente: “Miserables personas se reputan, y llaman todas aquellas, de quien naturalmente nos compadecemos por su estado, calidad y trabajo (...) por su humanidad servil, y rendida condición”⁵⁰³. Além disso, os “pobres, flacos, y miserables” precisariam da proteção de ministros espirituales para cuidar de sua “defensa, y escusen los fraudes, violencias, injurias (...) haciendo oficios de pastores y no de lobos”⁵⁰⁴

Chama a atenção a maneira como o jurista caracteriza a categoria. O fato de os indígenas serem pobres, fracos, miseráveis e dignos de pena não configurou um argumento para escravizá-los, mas motivo de “compadecimento” e escusa por sua “rendida condição”. Solórzano defendeu que essa condição pode ser entendida como um *privilegio*, porque ela escusaria os indígenas das “fraudes, violências, injúrias”. Por essa razão, autores como Cisneros entendem a categoria jurídica de *indio miserable* como um espaço de negociação. Afinal, uma vez que os indígenas se reconheciam neste espaço jurídico, gozavam de determinadas funções e estavam isentos de certas regras⁵⁰⁵. Esse *privilegio*, de fato, não era uma categoria abstrata:

XVI-XIX), in: Ângela Domingues, Maria Leônidas & Pedro Cardim, *Os indígenas e as justiças ..., op. cit.*, pp. 87-129.

⁵⁰¹ Carlos Sempat Assadourian, “Fray Bartolomé de las Casas obispo: la condición miserable de las naciones indianas y el derecho de la Iglesia (un escrito de 1545)”, *Allpanchis*, vol. XII, n. 35/36, 1990, pp. 29-104.

⁵⁰² Charles Boxer mostrou que Felipe II teria isentado os indígenas da Inquisição por serem *gente miserable* e não *con razón*. Charles Boxer, *A Igreja e a expansão ibérica*, Lisboa: Ed. 70, 1978, p. 59. Adriano Prosperi também demonstrou como, após o primeiro uso americano, tal categoria foi utilizada pelos missionários para os camponeses distantes da cidade. O deslocamento geográfico do uso deste conceito foi habilmente batizado pelo historiador como uma passagem da categoria das “índias de lá” para as “índias de cá”. Adriano Prosperi, *Tribunais da consciência...*, *op. cit.*, pp. 547-579.

⁵⁰³ Solórzano Pereira, *Política indiana...*, *op. cit.*, pp. 203-204.

⁵⁰⁴ *Idem*, p. 205.

⁵⁰⁵ Gerardo Cisneros informa que um *privilegio* era definido, no antigo regime, como “Privilegio (que em derecho, alguna vez se llama gracia, beneficio, indulgencia y favor) es una ley provada que concede beneficio o favor, contra o fuera del derecho comum”, in: Gerardo Cisneros, *?Ignorancia invencible?... op. cit.*, p. 69. Para a relação entre negociação indígena a partir da condição jurídica do *indio miserable*, ver Caroline Cunill, “La negociación indígena en el Imperio ibérico: aportes a su discusión metodológica”, in *Colonial Latin American Review*, Vol. 21, N. 3, Dez. 2012, pp. 391-412; e, da mesma autora, “El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI.”, in: Cuadernos Intercambio 8 (9), p. 29-48.

Solórzano considera que os indígenas devem ser julgados em *foro misto*⁵⁰⁶, isto é, por juízes eclesiásticos e jurídicos⁵⁰⁷. Nessas condições, diversos autores deviam ter seus delitos e crimes atenuados, em especial o furto, o adultério, entre outros. Como veremos, Alonso de La Peña e, mais tarde, Antonio Vieira, também discutirão o uso deste conceito, mas na esfera escatológica, dessa vez associando esta categoria ao conceito de *ignorância invencível*.

5.1.2 A ignorância invencível de Deus:

Os apontamentos de Solórzano Pereira acerca da *ignorância invencível* de Deus podem ser organizados em três momentos. O primeiro foi na *Política Indiana*. Aqui ele buscou responder à clássica pergunta: teriam os indígenas algum conhecimento de Deus antes da chegada dos espanhóis? Eis sua resposta.

han escrito muchas cosas, que parece den luz, o descubren algún rastro, de que ya estos Infieles, quando los Castellanos vinieron à ellos, había tenido noticia de Cristo, y su Evangelio. Porque se quiere decir, que en algunas partes mostraron sabidores de su Muerte, y pasión, y Misterio de la Santísima Trinidad, y en otras se hallaron Imágenes de Nuestra Señora, y Cruces, à las cuales reverenciaban; en muchas tradiciones, y vestigios, de que por *allí hubiese andado Santo Thomás*: cuyo nombre conservan, y cuas huellas quieren, hayan quedado estampadas en algunos lugares, y que los moradores en su modo de vestidos imiten aun hoy día, el que vieron al Santo, Y yo no me atrevo à negarlos, especialmente viendo la gran aseveración, que de ello hacen algunos modernos, que han corrido aquellas provincias, y procurado, según dicen, sacar en limpio la verdad de estas, y otras noticias⁵⁰⁸. (Grifo nosso)

A notícia que os indígenas possuíam de Deus, portanto, era significativa: conheciam elementos primordiais dos mistérios da vida cristã, o símbolo da cruz e até mesmo de Nossa

⁵⁰⁶ O conceito de *foro misto* destinava-se ao julgamento eclesiástico e laico simultaneamente, do padre e do juiz. O fato de os indígenas poderem ser julgados pelos dois configurava, aos olhos de Solórzano e dos demais teólogos deste tempo, uma situação de privilégio. Para um estudo sobre a condição dos juízes na América espanhola, ver Tau Anzoátegui, *Casuismo y sistema, Indagación histórica sobre el espíritu del Derecho indiano*, Buenos Aires: Investigaciones de Historia del Derecho, 1992 e Rafael Ruiz, *Sal da consciência...*, *op. cit.*, pp. 99- 148. Cabe-nos aqui prestar uma pequena homenagem a Anzoátegui, estudioso inestimável, que faleceu no momento em que fizemos a revisão deste capítulo, no dia 13 de junho de 2022.

⁵⁰⁷ “Que al arbitrio del Juez se sitúele (¿), y debe remitir, cuales sean aquellos, en que los rústicos pueden ser excusados, o perdonados.” E que “Las mismas causas, que mueven, y obligan à favorecer à los indios en lo temporal, piden, que igual, ò aventadamente sean ayudados, y favorecidos en lo Espiritual: y así les están concedidas en cuanto à esto por la Sede Apostólica varias gracias”; Juan Solórzano, *Política Indiana...*, *op. cit.*, p. 211.

⁵⁰⁸ As principais referências de Solórzano são: Acosta, Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557) e Francisco López de Gómara (1511-1566). Juan Solórzano, *Política Indiana...*, *op. cit.*, p. 28.

Senhora. Parte dos posicionamentos de Solórzano junto aos indígenas beberam na fonte do Inca Garcilaso de La Vega (1539-1616), mas também de sua experiência como ouvidor⁵⁰⁹. Nesse âmbito, chama a atenção o destaque do jurista em relação à pregação do Apóstolo Tomé na América. Como vimos no capítulo três, este “mito” foi usado para comprovar o mesmo que Solórzano tentava defender: os americanos já conheciam a Deus antes dos espanhóis chegarem. Por outro lado, o jurista não acreditava que os indígenas possuíam conhecimento sobre o Deus verdadeiro. Fazendo suas as palavras de ninguém menos que Carlos V, escreveu que “en esas vuestras Provincias, y tierras, hasta ahora no ay noticia de nuestro Dios verdadero”. Os motivos pelos quais tal ignorância teria ocorrido seriam: os juízos incompreensíveis de Deus e a falta de memória de seus antepassados que esqueceram a pregação feita pelo Apóstolo Tomé⁵¹⁰. Assim, Solórzano não considerou que a ignorância dos ameríndios em relação ao verdadeiro Deus poderia ser *invencível*.

O segundo momento em que Solórzano escreveu sobre o tema da ignorância invencível de Deus foi respondendo à pergunta clássica de Salamanca: seria lícito fazer guerra justa contra os infiéis? Para enfrentar esse problema, Solórzano enfrentará a tese de Cícero acerca da universalidade de conhecimento de Deus – comentada em todos os capítulos anteriores. Solórzano aceitou que todos os povos conhecem a Deus de alguma forma⁵¹¹. Contudo, “considerou que “el conocimiento del verdadero Dios es cosa muy (...) de difícil comprensión y captación, siempre fugitivo y alejándose de quien va tras su búsqueda”⁵¹². Declarou que estava ao lado de Medina, Vitória, Molina e “los autores en general suelen excusar en los infieles el error en el conocimiento y culto de Dios (...) admitiendo en su doctrina ignorancia invencible o inculpable”⁵¹³. Complementou o argumento afirmando que, ainda mais difícil do que conhecer a Deus, seria nomeá-lo⁵¹⁴. Mudando o tom de suas ideias dispostas na *Politica indiana*, aqui o jurista defendeu que “en absoluto [no] ha llegado a ellos ningún destello de la

⁵⁰⁹ Carmen Bernand demonstrou que Garciliano de La Vega, dentro do tema da Idolatria, na condição de mestiço, buscou aproximar os deuses incas do Deus monoteísta. Carmen Bernand, *Un Inca platonicien. Garcilaso de la Vega (1539-1616)*, Paris, Fayard, 2006.

⁵¹⁰ A primeira seria porque Deus “con sus secretos, è incomprehensibles juicios no ha querido hasta ahora manifestarse en esas partes”. A segunda possibilidade refere-se ao fato de que os indígenas “por ventura por la negligencia, y flaqueza de vuestros antecesores se ha perdido la memoria de la predicación de su Nombre, y Fe, que en ellas se hizo en tiempos pasados”, Idem, p. 28.

⁵¹¹ “De modo general, tanto si se trata de los indios como de otros pueblos y naciones, no ha existido ninguna tan tosca y cerrada, que haya podido padecer ignorancia invencible sobre Dios, cunado la sola luz natural conduce y obliga a todos al conocimiento, por lo menos general, de Dios y a rendirle culto a todos al conocimiento como a principio de todas las cosas” Solórzano Pereira, *De Indiarum iure... op. cit.*, p. 491.

⁵¹² Idem, p. 591.

⁵¹³ Idem, p. 563.

⁵¹⁴ “tan difícil es encontrar al padre del universo como imposible hablar dignamente de el una vez encontrado”. Esta passagem foi citada a partir de Vasquez e teria sido dita por Platão. p. 565

verdadera fe evangélica hasta la venida de los españoles”, concluído que “se hallan absolutamente exentos de toda culpa y pecado de infidelidad, aunque no creyeren en Cristo”⁵¹⁵. Assim, Solórzano aceitou a possibilidade de utilização da *ignorância invencível* para muitos indígenas, valendo-se deste termo, inclusive, para defender que não se poderia fazer guerra contra eles.

O terceiro momento foi quando Solórzano trabalhou com a possibilidade de se fazer algum bem para além da fé, um dos núcleos das querelas tridentinas⁵¹⁶. Sobre este problema, o jurista escreveu: “San Agustín concluye que todas las acciones de los infieles son pecado y en ellos no reside ningún tipo de virtud porque sin la fe de Cristo no es posible vivir rectamente y sin la agracia de Cristo el libre albedrio solo tiene eficacia para pecar”⁵¹⁷. Contra essa tese, Solórzano sublinhou que o *dominium* dos infiéis sobre suas terras não se funda na graça divina e sim no “libre albedrio del hombre”⁵¹⁸. Citando diversos autores probabilistas – como Medina, Bellarmino, Azpilcueta e Suárez – escreveu que seria possível praticar ações morais integralmente boas na esfera exclusiva da moral⁵¹⁹. Atuando como um teólogo, Solórzano buscou interpretar a passagem de Paulo de que “tudo o que vem antes da fé é pecado” (RMS, 14, 23) da seguinte maneira:

el sentido más aceptado y conforme las palabras del Apóstolo es que fe tiene en el texto significación de *consciencia*, como si dijera el Apóstol: es pecado todo lo que se hace contra el dictado de la consciencia. (grifo nosso)⁵²⁰

⁵¹⁵ Idem, p. 379.

⁵¹⁶ Como demonstramos no capítulo dois, esta polêmica envolveu André de Vega / Domingo de Soto, de um lado, defendendo que o homem poderia fazer algum bem sem graça, e Cano, de outro, defensor da ideia segundo a qual o homem não seria nada sem a graça.

⁵¹⁷ Idem, p. 363.

⁵¹⁸ Idem, p. 387.

⁵¹⁹ “pueden practicar muchas obras en la esfera de la moral y de la virtud son integralmente buenas, como se determina (...) Medina (II, quaest. 109, art. 2, p. 984), Pedro de Aragón, Roberto Belarmino (t. III, lib. V, De Gratia et lib. Arbitrio ex cap. 9) Benito Pereira, Gregorio de Valencia, Andrés de Veja (Conc. Trid. Cap. 34 e 40), Martín de Azpilcueta (De finib hum. Act., 2, n. 15)”. Solórzano também citou Suárez, Maldonato e Vásquez na continuidade. Idem, p. 401.

⁵²⁰ Idem, p. 403.

Ao afirmar que o sentido de *pecado* estaria associado àquilo que estaria contra a *consciência*⁵²¹, Solórzano demonstra não apenas uma associação aos autores que defendiam o livre-arbítrio, mas também o *probabilismo moral*⁵²².

5.1.3 A ignorância invencível da Lei natural

Solórzano lidou com o tema da *ignorância invencível* da Lei a partir da *guerra justa*: seria justo promover a guerra contra aqueles que descumprem a Lei natural, isto é, praticam a antropofagia e fazem sacrifícios humanos? De acordo com nossos interesses, examinaremos duas etapas de sua argumentação. No primeiro, declarou o autor que seria impossível alegar ignorância diante da Lei natural:

no es creíble que Dios hubiese negado esta luz [da Lei natural] a los indios, por bárbaros que fuesen, desde el punto y hora que son verdaderos hombres, ni que ignorasen las obras hacia las que muestra propensión la propia naturaleza, que enseña las que se deben hacer y evitar⁵²³

Assim, visto que os ameríndios são homens, seria impossível supor que Deus teria negado a possibilidade de eles seguirem sua própria natureza. Mais à frente, o jurista esclareceu que, sendo *rústicos* e *miseráveis*, eles não poderiam ignorar os ditames da Razão e da Lei natural⁵²⁴, pois isso ultrapassaria a própria condição humana.

⁵²¹ Como demonstramos no capítulo anterior, com o desenvolvimento da casuística e das ideias probabilistas, a culpa não adviria apenas da lei, mas da consciência, território a ser julgado pelos inquisidores e missionários através da confissão.

⁵²² Esta concepção também aparece de forma clara em outras passagens em que Solórzano mostra-se de acordo com o *probabilismo* em relação ao método: “Es más, concedamos que en la dicha conquista del Nuevo Mundo se hubieran presentado algunas dudas (...) por el hecho mismo de haber expuesto varios de ellos como más verdadera y más probable (ut veriore et *probabilior* *proposuerunt*) la opinión que favorecía la conquista, pudieron seguirla nuestros Reyes justa y lícitamente (*iuste et legitime*), aún cuando se trataba de invadir territorios ajenos. Tal es la opinión generalizada de todos los doctores que antes hemos citado, principalmente Vitoria, Cayetano y Silvestre Prierias, Azpilcueta, Valencia, Bañez, Baltasar de Ayala, Lorca, Suarez, Molina y otros muchos (...) Dejemos de lado, por lo demás, la opinión de otros autores que en este y en otros puntos estiman que van seguros quienes abrazan opiniones sólo probables, aunque haya otras más seguras y más probables (qui opiniones dumtaxat probabiles amplexantur, etiam si alia et utiores et probabiores existant), sobre todo cuando se trata no ya de una duda de hecho, sino de derecho”, in: Juan Solórzano Pereria, *De indiarum iure, Liber III, Caput II*, p. 167 *apud* Gonzalo Tinajeros Arce, “Opinião provável sobre guerra e paz no Indiarum Iure, de Juan Solórzano Pereira”, in: Porto Alegre, *Veritas*, v. 65, n. 1, 2020, p. 4.

⁵²³ *Idem*, p. 489.

⁵²⁴ “no cabe admitir la justificación de rudeza no sólo en la esfera del mero derecho natural, sino tampoco en las disposiciones de la pura razón natural”, *Idem*, p. 491.

Num segundo momento de sua argumentação, contudo, o autor sustentou que algumas vezes se há uma “ignorancia invencible en los preceptos naturales”. Contudo, ele deixa claro que se refere apenas aos preceitos da segunda ordem e jamais da primeira, isto é: “seguir el bien, evitar el mal, no hacer a los demás lo que no quieres para ti, y otros semejantes”⁵²⁵. Dessa maneira, suas concepções parecem estar em alguma sintonia com as de Suárez⁵²⁶. A partir desse raciocínio, Solórzano defendeu que seria lícito mover guerra justa contra aqueles que cometem sacrifícios ou praticam a antropofagia porque isso seria defendê-los de si mesmos. O jurista espanhol criticou diversos autores que toleravam os pecados contra a natureza, alegando que seu cumprimento seria essencial para a manutenção da comunidade humana, da qual os indígenas não estariam excluídos⁵²⁷.

5.2 ALONSO DE LA PEÑA MONTENEGRO (1596-1687)

“es muy necesaria su resolución acá en las Indias, por la gran distancia de caminos: pues hay tres mil leguas de aquí à Roma, y porque se ofrecen y ocurren accidentes nuevos, que totalmente mudan las cosas”

Alonso De La Peña, *Itinerarios para párrocos de Indios*

Diferente de José de Acosta e Solórzano Pereira, De La Peña foi pouco estudado pela historiografia, muito embora sua obra tenha tido sete reimpressões, uma repercussão nada desprezível para o período⁵²⁸. Talvez isso se explique porque se trata de um autor que escreveu na América e que foi lido basicamente por autores americanos, o que não despertou o interesse dos europeus do século XVII, tampouco dos historiadores atuais, ao menos pelo que pudemos apurar. O missionário mexicano Diego Jaime Villavicencio, por exemplo, utilizou seu livro em língua Nahuatl – falada pelos astecas – em 1692. Manuel Pérez, membro da ordem dos agostinhos do México, chegou a chamá-lo de “farol dos índios”. Sua obra também foi muito bem acolhida em solo brasileiro. Luigi Mamiani (1652-1730), autor sobre o qual voltaremos a

⁵²⁵ Idem, pp. 573-575.

⁵²⁶ Como vimos no capítulo anterior, Francisco Suárez estabelece que, para os primeiros princípios - análogos ao decálogo - seria impossível admitir a ignorância invencível. A categoria poderia ser aplicada apenas aos segundos princípios, derivados do primeiro, e mesmo assim em raras exceções.

⁵²⁷ “cuando se violan estas leyes de la naturaleza, las consecuencias son claras: muchos inocentes se ven afectados con perjuicios, moléstias y males y es imposible asegurar el buen estado, la paz, la tranquilidad de la comunidad humana. Y es lícito en defensa de ellos, como ya dejamos probado más arriba, luchar con la fuerza y las armas contra cualesquiera infieles”. Idem, p. 563.

⁵²⁸ Segundo Manuel Pascual, o livro teve mais de sete reimpressões: 1668, 1678, 1698, 1726, 1730, 1754 e 1771. Ver Manuel Corrales Pascual, “Personalidad de Alonso de La Peña Montenegro”, in: Alonso de La Peña, *Itinerarios para Párrocos de Indios.....*, op. cit., pp. 19-34, p. 20.

falar no capítulo dez, a utilizou para fazer sua gramática da nação kariri⁵²⁹. Neste mesmo período, Antônio Vieira utilizou largamente as ideias de De La Peña, referenciado-o como de “incomparável testemunho” na experiência prática, sólida e de universal erudição sobre as Índias Ocidentais⁵³⁰.

Alonso de La Peña Montenegro nasceu na Espanha e recebeu toda sua formação em Santiago de Compostela, onde foi professor de Filosofia e reitor na mesma universidade, entre 1622 e 1644. Em 1653, tornou-se Bispo de Quito, lá onde permaneceu até sua morte⁵³¹. No século XVII, Quito estava subordinada à Província de *Nueva Granada*, hoje Colômbia. Apesar da relevância econômica e do fato de ter um bispado próprio, a comunicação entre Quito e Bogotá era difícil. A viagem chegava a demorar mais de um mês. Quando Alonso de La Peña chegou ao *cabildo* de Quito ganhou permissão de Felipe IV para fundar as cidades – na verdade, *asientos* - de Pasto, Riobamba, Ibarra e Latacunga. A Companhia de Jesus teve um papel importante na evangelização desta região, não obstante os contínuos protestos que ocorreram contra os padres. Segundo nos conta Astrain, a partir de um depoimento de 15 de julho de 1656, na época existiam cerca de 20 mil indígenas na região entorno de Quito. Outras fontes falam em 30 mil. De La Peña, portanto, parece ter atuado num período em que a Companhia começava a se estabelecer numa região relativamente populosa e de pouco ou - em alguns casos - nenhum contato com o cristianismo.

Havia, naturalmente, uma grande demanda na instrução dos Padres para atuar com “estos miserables indios, que por su incapacidad y antigua gentilidad son dificiles de convertir y conservar em nuestra santa ley”⁵³². Assim, após catorze anos de atividade eclesiástica, De La Peña redigiu seu *Itinerários para Párocos Indígenas* (1668), um tratado teológico em forma de manual para missionários, escrito em castelhano⁵³³. De forma geral, este livro desenvolve

⁵²⁹ Tais referências podem ser encontradas no excelente estudo de Maria Cândida Drumond Barros; Vítor Manoel Marques da Fonseca, “Passagens do livro “Itinerário para Párocos de Índios”, de Peña Montenegro (1668), em um confessionário jesuítico setecentista da Amazônia”; Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciênc. hum. vol.5 no.3 Belém Nov./Dec. 2010, p. 669-679, p. 671.

⁵³⁰ Antonio Vieira, *Chave dos profetas*, op. cit., p. 349.

⁵³¹ Há pouquíssimas obras escritas sobre Alonso de La Peña Montenegro, embora seu principal livro tenha tido 7 reimpressões, o que é digno de nota levando em conta o período. Apesar de existir uma biografia sobre o autor, ela é antiga e muito difícil de acessar: Manuel Bandin Hermo, *El O bispo de Quito Don Alonso de la Peña Montenegro (1596- 1687)*, Madrid: CSIC, 1951. Francesco Manuel-Rimbau Muñoz, *El matrimonio en el “Itinerario para párrocos de Indios” de Alonso de la Peña Montenegro: aportación jurídico-pastoral a la introducción del matrimonio cristiano en las Indias durante los siglos XVI y XVII*, Roma: Pontificium Athena e um Sanctae Crucis, Facultas Iuris Canonici, 1998.

⁵³² Antonio Astrain, “La Compañía de Jesus en Quito desde 1652 hasta 1705”, in: A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, Vol. VI, pp. 575-595, p. 575.

⁵³³ A obra foi editada pelo Prestigiado *Corpus Hispanorum de Pace*: Alonso de La Peña Montenegro, *Itinerarios para párrocos de Indios, Itinerario para párrocos de indios, edición crítica* por C. Baciero ... [et al.]. Madrid :

aspectos teológicos e doutrinários sobre a administração dos sacramentos aos indígenas. Suas teses estavam em coerência com o Concílio de Lima e o que havia de mais moderno na teologia europeia e americana⁵³⁴. Este livro poderia ser mais um itinerário para padres, como existiram diversos nesse século. Contudo, sua erudição, combinada com sua vasta experiência, tornou o livro de De la Peña uma preciosa referência, tanto para os aspectos concretos da missão, quanto para entender a perspectiva teológica dos missionários da América do Sul. Nesse sentido, acreditamos, Alonso De La Peña tornou-se um missionário mas também um teólogo de destaque do Equador, podendo ser comparado, até certo ponto, àquilo que foi Acosta para o Peru, Alonso Sandoval (1556-1662) para a Colômbia (Nueva Granada) ou de Ruiz Montoya (1585-1662) para o Paraguai e o cone sul.

Tal como em relação ao autor anterior, examinaremos, em primeiro lugar, a concepção de Alonso de La Peña acerca da natureza indígena. Em segundo, abordaremos sua visão sobre a *ignorância invencível* de Deus, mais complexa, discutindo-a a partir da *universalidade do conhecimento de Deus*, de sua interpretação sobre o Apóstolo Tomé e de sua visão acerca da Fé implícita. Em terceiro, esmiuçaremos a controversa possibilidade da *ignorância invencível* da Lei natural, o aspecto mais importante de seu texto.

5.2.1 Sobre a Natureza dos indígenas

Diferentemente de Nóbrega, de Acosta, e mesmo de Solórzano, o Bispo de Quito pouco tratou dos temas da conquista mais associados ao século XVI, normalmente limitando-se a referenciá-los a partir do “sacro Bispo de Chiapas”⁵³⁵. O ponto que mais nos interessa, nesse tópico, é sua definição de *indio miserable*. O Bispo de Quito definiu-o como um estado de piedade e compadecimento em relação àqueles que possuem engenho curto, vontade fraca e os costumes corruptos, categorizando-os no mesmo estatuto das crianças, das viúvas e dos

Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995-1996 2 v., Corpus Hispanorum de Pace. [1ª edição 1668]. Até os dias de hoje, porém, não parece ter recebido a devida atenção no tocante ao pensamento teológico em geral, muito menos o relativo ao tema da ignorância invencível e do pecado filosófico. Em nosso trabalho, utilizaremos a seguinte edição: Alonso de La Peña, *Itinerarios para parrocos de Indios, em que se tratan las materias mas particulares tocantes à ellos para subuena Administracion*, Madri: Em la Oficina de Pedro Marin, 1771. A partir de agora, citaremos apenas como “IPI”.

⁵³⁴ Para a recepção do pensamento teológico seiscentista em Alonso de L Peña, ver Carlos Baciero, “La obra y sus fuentes”, in: Alonso de La Peña, *Itinerarios...., op. cit.*, pp. 58-71.

⁵³⁵ Além de Las Casas, as principais referências de De La Peña neste tópico são José de Acosta; Juan Torquemada (1562-1624), *Monarquia indiana* (1615); Giovanni Botero (1544 – 1617), *Relationi Universali* (1596) e Antonio Ruiz Montoya (1585-1652), *Conquista espiritual* (1639). É importante dizer, porém, que Alonso De La Peña refere-se a muitos desses autores indiretamente a partir de Solórzano Pereira em sua *Politica indiana*. Provavelmente esse último autor foi sua maior influência, como o próprio De La Peña admite, ao chamá-lo de “rico Arquivo de todas las materias de este Nuevo Mundo”. Alonso de La Peña, “Diligencias de los Reyes Catholicos, para la conversión de los Gentiles Occidentales”, in: IPI, s. p..

enfermos. Sua condição também resultaria em privilégios, pois a “rusticidad y simplicidad que tienen los Indios, obligan à que los Jueces usen de toda la piedad posible en castigar sus delitos”⁵³⁶. Apesar de parecer análoga à definição de Solórzano, a concepção de *indio miserable* de Alonso de La Peña pareceu ir além daquela do jurista em três aspectos:

como obran el mal con *imperfecto conocimiento*, tienen menos de voluntario y libre: con que la malicia es menos, y así la pena también ha de ser menor, que la que se da a los que obran mal con *perfecto conocimiento*: y esto no solo es arbitrio que se da al Juez, sino obligación suya; y pecará llenando las leyes en el castigo de aquellos à quienes las mismas leyes ordenan⁵³⁷

O primeiro aspecto diz respeito à associação entre a *ignorância* e a condição de *indio miserable*: o fato dos indígenas agirem com imperfeito conhecimento (total ou parcial desconhecimento), implicaria numa menor responsabilidade. O segundo refere-se à relação entre a ignorância e a menor malícia. Alguns leitores poderiam supor que tratar-se-ia de uma palavra comum. Entretanto, com o desenvolvimento do probabilismo, cada vez mais a *ignorância* passou a se associar com a falta de *malícia* e a impossibilidade de se ofender a Deus⁵³⁸ - conforme pretendemos explicar no próximo capítulo. Em terceiro lugar, De La Peña destaca como o juiz não apenas poderia ter *arbitrio* diante de uma decisão que leve em conta esta *ignorância*, mas também ter *obrigação*. Quais foram as bases do Bispo de Quito para assertivas dessa ordem? Primeiramente, citando Aristóteles, sustentou que “la malicia del pecado se ha de medir conforme al conocimiento del pecador”, sendo, portanto, um erro grave penalizar os ignorantes para além de sua própria culpa. Com base em Lessius, acrescentou que a ignorância dos ameríndios era tamanha que seria necessário ao juiz explicar para os réus indígenas até mesmo o que seria um julgamento, pois eles não teriam sequer a ciência do que seria a culpa⁵³⁹. A partir dessas referências e argumentos, a conclusão de De La Peña foi a mesma de Solórzano: os indígenas só poderiam ser julgados em *foro misto*, isto é, quando as autoridades civil e eclesiástica atuam em conjunto. Como vimos no capítulo anterior, essa proposta estava intimamente ligada à proposta dos autores probabilistas que consideravam necessária a pluralidade de foros para julgar com justiça os atos e a *consciência* dos réus. Não

⁵³⁶ Alonso de La Peña, IPI, p. 139.

⁵³⁷ Idem.

⁵³⁸ Como veremos, os jesuítas probabilistas defendiam uma relação necessária entre ignorância e falta de malícia e a inocência, ao passo que os jansenistas viam, por trás da ignorância, um pecador malicioso.

⁵³⁹ Alonso De La Peña, IPI, p. 143.

por acaso, a principal referência utilizada por De La Peña para defender essa tese foi Antonino Diana (1585-1663), tido por alguns como o “Atlante dos casuístas”⁵⁴⁰.

5.2.2 A ignorância invencível de Deus

Como explicamos acima, a categoria de *persona miserabilis* serviu para isentar os delitos de muitos indígenas juridicamente. Alonso de La Peña, porém, parece preocupar-se em responder se ela também não escusaria teologicamente quando escreve sobre a Idolatria⁵⁴¹. Para nossos fins, como dissemos na introdução, organizaremos seus argumentos em três etapas: a universalidade do conhecimento de Deus, sua visão sobre a identificação de Sumé/Tomé e o problema da Fé implícita.

Para lidar com o problema da universalidade do conhecimento de Deus, Alonso de La Peña examinou todos os argumentos teológicos clássicos que a defendiam: não haveria nação no mundo que não buscasse a Deus, por mais bárbara que fosse (Cícero); a adoração de estátuas, deuses, pessoas e animais seria expressão de soberba indesculpável (Agostinho), e, por fim, todos os homens poderiam chegar a Deus apenas através da razão natural (Aquino). De La Peña também destacou que os mesmos autores que defendem ser intrínseco da natureza humana a busca de Deus, são aqueles que não aceitam, em nenhuma circunstância, a *ignorância invencível* diante Dele⁵⁴².

O autor, em princípio, estaria de acordo com “esta sentença de tantos y tan graves doctores”⁵⁴³. Contudo, ao aplicar tais argumentos para os nativos na América, ele entende que

⁵⁴⁰ Antonino Diana era o maior representante do probabilismo na Itália. Como veremos no próximo capítulo, foi um dos teólogos mais atacados pelos *jansenistas* e *probabilioristas* na segunda metade do século XVII. Esses juízos foram emitidos pelo anti-probabilista setecentista Daniel Concina, tido por muito tempo como o maior historiador do probabilismo. Concina, *Historia del probabilismo...*, *op. cit.*, p. 12-13.

⁵⁴¹ Importante dizer que outros autores do mesmo período também fizeram o mesmo tipo de estudo, em especial entre os Incas. Como vimos no capítulo 3, José de Acosta foi um deles. Contudo, a maior referência neste quesito foi o livro de Joseph de Arriaga (1564-1622), *Extirpación de la Idolatria del Peru*, Lima: Geronymo de Contrera, 1621. Em especial no Cap. 7 e 11, Arriaga também estuda a relação entre *ignorância invencível* e Idolatria, cujos pormenores evidentemente não exploraremos. Para o estudo das investidas contra a idolatria no Peru e o papel de Joseph de Arriaga neste processo, ver o excelente estudo de Juan Carlo Cabrera, “Idólatras congénitos o indios sin doctrina? Dos comprensiones divergentes sobre la idolatría andina en el siglo XVII”, in: A. Z. Beascochea; J. E. Traslosheros (org), *Los indios antes los foros de justicia religiosa en la hispana américa virreinal*, Coyoacán: UNAM, Instituto de investigaciones históricas, 2010. Para a evolução das discussões sobre Idolatria no século XVII andino, ver Serge Grusinski, Gruzinski, “Um turbilhão de crenças”, in: Gruzinski, *História do Novo Mundo*, Vol. 2, Trad. Mary A. L. de Barros, 2006, pp. 347-390.

⁵⁴² Segundo Alonso, “son de este parecer Boecio, San Cypriano, y San Gregorio, San Antonino, Santo Thomás, lib. 3. Contra Gentes, y con él los Theologos, Torquemada, Fray Juan Marquez, Fray Luis de Granada y Raphael de la Torre de Relig. tom. 2. quest. 94”, *Idem*, p. 178.

⁵⁴³ *Idem*, p. 178.

os indígenas de “terceira categoria” – no sentido designado por Acosta, como vimos no capítulo 3 – constituiriam uma exceção. De La Peña apresentou dois motivos para isso. O primeiro, de caráter mais autoral, foi o seguinte:

Pero los idiotas, y grandemente Ignorantes, como no vén a Dios con los ojos, ni le tocan con las manos, desvarían ciegos en hallar esta Divinidad que no la saben sacar por discursos, ni conocer por sus efectos (...) con su ignorancia no aprehenden a Dios invisible [*Ignoto Deo*], sino que gustan de tener por dioses las piedras y los montes, que los miran con los ojos, teniendo por cierto, que toda la ventura de un hombre, de un Pueblo, de una Provincia, de un Reyno, está en que Dios no se le vaya⁵⁴⁴.

De La Peña não negou a tese segundo a qual seria próprio da natureza humana buscar alguma divindade. Pelo contrário: foi precisamente a partir deste argumento que ele compreendeu os nativos “grandemente ignorantes” como exceção, como incapazes de conceber um Deus invisível, sendo esta a razão pela qual adoram pedras e outros objetos concretos⁵⁴⁵. Alonso De La Peña preocupou-se em discutir o problema diretamente a partir de Francisco Suárez. O Bispo de Quito concordava que seria possível acessar a Deus através do *lumine naturalis* e da “possibilidade de se filosofar por si mesmo”, como havia dito o teólogo espanhol. No entanto, alguns indígenas - prossegue De La Peña, ainda citando Suárez - estariam em tamanha condição de miserabilidade que sua condição os impede de chegar a um “discurso *philosophicus*, que moralmente no pueden llegar a conocer un solo Dios *lumine intellectus*, porque no está en su mano la instruccion que les falta: y asi será inculpable, como el mismo Suarez confiesa”⁵⁴⁶. Após citar inúmeros casos de povos que não possuem qualquer concepção de Deus, declara:

aunque los mismos Cielos están voceando, que hay Dios que los conserva, nunca discurren sobre la primera causa que los gobierna y tiene en pie: y estos son los rudos (...) esta ignorancia invencible se puede hallar in *aliquo Gentili, qui nullam retiam instructionem habet, neue per se philosophari valet, ut multi nune inveniuntar in Aethiopia, Brasilica, & aliissimilibus* (grifo nosso)

⁵⁴⁴ Idem, p. 176.

⁵⁴⁵ Ainda que ele não cite, tal argumento estava associado à famosa passagem de Paulo (Atos dos Apóstolos, 17:22,23), também trabalhada por Acosta e Solórzano, em que o Apóstolo estaria a pregar um *Ignoto Deo*. Veremos, no capítulo 8, que este tema voltará em Antônio Vieira.

⁵⁴⁶ Alonso valeu-se da distinção estabelecida por Suárez entre conhecimento *in re* e *in actu*, exatamente como trabalhamos no capítulo anterior. Suarez, tom. 1. de Relig. lib.2. cap.6. num. 2, y otros. Idem, p. 178.

Mais uma vez nos deparamos com a célebre citação que tem origem, como vimos no capítulo anterior, em Molina, mas que De La Peña cita a partir de Suárez: os brasileiros e os etíopes foram os exemplos mais claros de povos que nada adoram e que, portanto, poderiam ser escusados diante da mais absoluta ignorância de Deus⁵⁴⁷. Para reforçar seu argumento, De La Peña ainda acrescentou que quanto mais “se tiene mayor conocimiento de Dios, y de que las criaturas no lo sen; tanto es mayor la malicia, y menosprecio del verdadero Dios”. Ao citar esta sentença, de um lado o Bispo de Quito reforçava a tese *probabilista* segundo a qual a ignorância implicaria na inocência. De outro, ela explicava que a total ignorância de Deus seria preferível a um certo conhecimento de Deus, porque isso implicaria em menor soberba e desprezo a Deus⁵⁴⁸. A partir de Soto, Lessius e novamente Suárez, De La Peña concluiu que a Idolatria desses indígenas se inseria em um *terceiro tipo*⁵⁴⁹. Dentro deste, o estado de *ignorância* os incapacitaria de tal maneira que eles não teriam consciência da gravidade de seus danos. Nem quando praticavam sacrifício, feitiçaria ou mesmo faziam pacto com o demônio pecavam gravemente porque sua consciência não desejava ofender a Deus⁵⁵⁰.

Portanto, a *ignorância invencível* suposta neste tipo de Idolatria justificaria praticamente qualquer delito/crime. O perdão só não seria possível caso o indígena tivesse ciência do pecado que cometia, como acontecia, por exemplo, entre aqueles que estavam reduzidos nas missões. O pressuposto probabilista era sempre o mesmo: a *ignorância invencível* em oposição ao conhecimento e à malícia:

*donde no hay conocimiento y ciencia de la malicia de las acciones, no son pecaminosas, como comúnmente dicen los Doctores; y por falta de este conocimiento serán idolatras materia les, sino es que esta ignorancia sea culpable; que siéndolo, ni los excusara de pecado, ni de la censura*⁵⁵¹ (Grifo nosso)

⁵⁴⁷ Esta era exatamente a passagem de Suárez trabalhada em *De Relig. Lib. 2. Cap. 6. Num. 4*, conforme discutimos no capítulo anterior.

⁵⁴⁸ Como vimos no capítulo dois, embora não se tenha nenhuma prova de que Alonso De La Peña tenha lido Manuel da Nóbrega, este argumento estava presente em seu *Diálogo da conversão do gentio*.

⁵⁴⁹ Para De La Peña, uma coisa seria o falso culto e outra o *culturs superflu*. Para o jesuíta, o primeiro caso seria grave e o segundo não ofenderia a Deus. Dentro desse segundo ponto, De La Peña insere o problema da Idolatria, junto com a adivinhação e a feitiçaria. Para ele, a Idolatria no Peru não era grave, mas sim a “ignorância, rudeza y corta capacidade de los índios”. O jesuíta ainda acrescentou que a raiz do problema estava na “confusion de lenguas com la qual entro la ignorancia”, Alonso de La Peña, IPI, p. 173 e 175.

⁵⁵⁰ Segundo Gerardo Cisneros, a classificação de De La Peña foi coerente com outros autores como Sánchez de Aguilar, *Informe contra las adoraciones* [1639] e Gonzalo de Balsalobre, *Relación auténtica de las idolatrias* [1656]. Ver Cisneros, *? Ignorancia invencible?...*, *op. cit.*, p. 98.

⁵⁵¹ Alonso De La Peña, IPI, p. 180.

A afirmação de que onde não há conhecimento não há pecado era impactante do ponto de vista jurídico e teológico. Como vimos no capítulo anterior, o desenvolvimento do conceito de *ignorância invencível* a partir do *probabilismo moral* foi fundamental para essa assertiva, construída pelos “Doctores” aludidos nessa paráfrase. Contudo, para enfrentar o problema da falta de conhecimento de Deus por parte de alguns americanos, nomeadamente os brasileiros, De La Peña tinha que enfrentar um velho problema sul-americano: o “mito” de Tomé / Sumé, segundo aspecto a ser examinado neste tópico. Conforme buscamos provar no capítulo três, essa associação serviu aos jesuítas para negar o desconhecimento absoluto de Deus entre os tupis. Embora esta leitura tenha sido feita inicialmente a partir de missionários no Brasil, ela também foi discutida, com o mesmo propósito, por outros jesuítas sul-americanos, tais como Ruiz de Montoya,⁵⁵² Alonso Sandoval⁵⁵³ e Joseph Arriaga⁵⁵⁴ - tema que, a propósito, mereceria um estudo específico.

Nesse quadro, De La Peña não foi uma exceção. O Bispo de Quito fez todo o suposto périplo do Apóstolo, demonstrando que conhecia bem o tema: Tomé teria chegado à América pelo Brasil, subindo até o Peru: teria tomado o caminho de Callao, a cerca de seis dias de Cuzco, onde até sua época se poderia ver, segundo ele, marcas da passagem do Apóstolo. Teria passado pelo Lago Titicaca até Trujillo. De La Peña acrescentou que muitos autores afirmavam que os incas adoravam certas divindades alusivas à santíssima Trindade, o que comprovaria o fato de que o Apóstolo teria pregado na América⁵⁵⁵. Apesar de não negar que Tomé tivesse pregado por toda a América, De La Peña convida seus leitores a não interpretar essa pregação como

⁵⁵² Antonio Ruiz Montoya foi um importante jesuíta que atuou na região do Paraguai, Argentina, Uruguai e em grande parte do que hoje é o Sul do Brasil. Ele foi responsável por fazer um dicionário da língua guarani para o castelhano, inspirado por José de Anchieta. Em seu clássico *Conquista espiritual*, Montoya também descreveu a passagem do Apóstolo Tomé entre os guaranis, inclusive relacionando-o com os “caraíbas” da “terra sem mal”, abordados no capítulo dois desta tese. Antonio Ruiz Montoya, *Conquista Espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús, en las Provincias del Paraguay, Parana, Uruguay y Tape*, Madrid, Imprenta del Reyno, 1639, principalmente pp. 28-35.

⁵⁵³ Alonso Sandoval foi um jesuíta que atuou em *Nueva Granada* (Colômbia) com africanos recém-chegados de seu continente e escravizados. Seu trabalho contém informações e depoimentos de vital importância para a história africana e da escravidão nas Américas. Alonso Sandoval também acredita que Tomé teria pregado por toda a África, dando continuidade ao mito brasileiro em outro continente. A contextualização desse mito em relação à África, entretanto, ainda está para ser feita. Ver Sandoval, *Un tratado sobre la esclavitud*, Introdução, transcrição e tradução de Enriqueta Vila Vilar, Madrid: Alinza Editorial, 1987, pp. 270-289.

⁵⁵⁴ Joseph de Arriaga, *Extirpación de la Idolatria del Peru*, Lima: Geronymo de Contrera, 1621, em especial cap. 7 e 11.

⁵⁵⁵ “Apuinii, Churi Inti, Imic Vauqui, que quiere decir, el Padre y Señor Sol, el Hijo del Sol, el Hermano del Sol. Y en un famoso Ídolo, que llamaron Tarigatanga, adoraban en este uno tres, y en tres uno: y esto sin duda les que dó del Apóstol, y ellos lo acomodaron à sus ídolos”, Alonso De La Peña, IPI, p. 216.

capaz de tornar os gentios americanos inescusáveis⁵⁵⁶. Além disso, ainda que Tomé tivesse pregado, sua palavra não havia se conservado na memória:

Al otro lugar de los Hechos Apostólicos respondo, que dado caso que los Ministros Evangélicos predicasen por todo el mundo à Jesus Christo; hoy en día con el discurso del tiempo está todo olvidado, y no les ha quedado memoria, ni rastro del Evangelio: con que los que en estos últimos siglos han nacido, no tienen bastante noticia de Cristo y su Ley: y esta ignorancia los excusan del pecado de infidelidad, como también están excusados de herejía los que nacieron de padres Herejes en sus tierras⁵⁵⁷.

Dessa forma, ainda que tal pregação eventualmente tenha se consumado, o fato de os indígenas não se lembrarem já seria razão suficiente para serem *ignorantes invencíveis*⁵⁵⁸. Na verdade, mesmo que muitos indígenas tivessem sido batizados, caso não tivessem recebido a devida instrução, permaneceriam em situação de *ignorância invencível*.

Faltava enfrentar, ainda, um último lugar comum a ser enfrentado: poderiam os ignorantes invencíveis salvarem-se pela Fé implícita? Numa espécie de síntese do que estudamos nos dois capítulos anteriores desta tese, o Bispo de Quito explicou que Soto, Luís de Molina e André de Vega, entre outros, admitiam a possibilidade de alguns homens se salvarem pela *fé implícita*, desde que fossem ignorantes invencíveis⁵⁵⁹. Outros teólogos também julgaram que certos homens eram tão miseráveis que não poderiam conhecer os mistérios da Fé, sem o argumento de que Deus não exigira a ninguém um conhecimento maior do que se poderia dar⁵⁶⁰. Para tais autores, acrescenta De La Peña, essa ignorância os equivalia aos cegos, incapazes de ver a mesma luz daqueles que dispõem das condições para ter fé.

Surpreendente, Alonso De La Peña contraria frontalmente tais interpretações, fazendo-nos lembrar José de Acosta. Apesar de sua condição de *indios miserables e ignorantes invencíveis*⁵⁶¹, era “necesario saber que hay Dios, y si no lo saben, no pueden amarle

⁵⁵⁶ Idem, p. 217.

⁵⁵⁷ Idem, p. 219:

⁵⁵⁸ Como vimos no capítulo 3, no século XVI os jesuítas interpretaram, a partir da falta de memória, precisamente o oposto. Para Nóbrega e Anchieta, a falta de memória dos tupis era a razão pela qual os indígenas eram culpados por desconhecerem completamente a Deus por não poderem alegar ignorância.

⁵⁵⁹ “algunos Doctores dijeron, que gente ruda, como son los Indios, no tienen obligación a creer distinta y explícitamente más que estos dos artículos, que hay Dios, y que hay Remunerador; y que los demás basta que se crean implícitamente, diciendo que creen todo aquello que enseña la (...) Iglesia”. Idem, p. 213.

⁵⁶⁰ Idem, p. 209.

⁵⁶¹ “como el Bautismo, que sin recibirlo (...) no hay quien entre en el Cielo; y es tan es trecha esta obligación, que ni la ignorancia, ni la impotencia no es bastante excusa”, Como vimos no capítulo três, José de Acosta criticou todos os defensores da fé implícita. Sua argumentação, inclusive, foi tão semelhante ao Bispo de Quito, que parece razoável supor que De La Peña tenha extraído esta tese a partir de Acosta. Idem. Segundo Cisneros, a visão de Alonso De La Peña acerca da ignorância seria coerente com alguns autores que escreveram na América do seu

sobrenaturalmente: sin amar, no pueden salvarse: sin Fe, no hay amor sobrenatural”⁵⁶². Em outras palavras, se não conhecem a Deus, não podem amá-Lo nem mesmo implicitamente, sendo impossível que alcançar a salvação por essa via. Na medida em que sua obra se destina aos Párcos, não surpreende a ênfase de sua argumentação em favor da relevância das missões e do batismo para os nativos, visto que sem este sacramento – o único meio a partir do qual obteriam a Fé sobrenatural - todos seriam condenados. Nosso autor considerava, então, muito grave que alguns padres acreditassem que seria melhor deixá-los sem conhecer a fé para que pudessem se salvar em nome da ignorância, indo contra – nesse ponto – a teses que certos probabilistas vinham mobilizando⁵⁶³. De Le Peña foi deveras claro: “aunque algunos por ignorancia invencible se excusen del pecado de infidelidad, porque no está la Fe suficientemente promulgada, esta ignorancia no es bastante para que se salven, pues es cierto que se condenaran por otras culpas, sino tienen Fe”⁵⁶⁴.

A conclusão de Alonso de La Peña, portanto, repete um lugar-comum utilizado por Vitória, Acosta e Suarez a partir de Aquino: ainda que a *ignorância invencível* possa isentar o pecado de infidelidade, ainda assim os indígenas poderiam ser condenados por outras razões. Portanto, embora Alonso de La Peña utilize o conceito de *ignorância invencível* em ampla extensão, amparado pelo *probabilismo moral*, ele enxerga um grande limite entre o uso deste conceito a fim de escusar a salvação. Para obter a salvação, os indígenas precisavam ser batizados, ao menos *in voto*, pois não poderia haver salvação além da fé⁵⁶⁵.

5.2.3 A *ignorância invencível* da Lei

Como dito, diversos autores já haviam defendido a possibilidade de alguns povos serem *ignorantes invencíveis* frente a Deus. Contudo, nenhum missionário ou teólogo, até seu tempo,

tempo, tais como Jaime Corella, em sua *Sumula de la teologia Moral* [1697] e Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico* [1743]. Contudo, ainda segundo Cisneros, discordavam no tocante ao nível de culpabilidade. Gerardo Cisneros, *¿Ignorancia invencible?...*, *op. cit.*, pp. 89-90.

⁵⁶² Idem, p. 213.

⁵⁶³ Como informa Daniel Concina, alguns juízes e confessores eram aconselhados a conservar a ignorância dos indígenas pois, se soubessem sobre a lei e a gravidade de suas culpas, não poderiam alegar ignorância. A base para tal defesa vinha, normalmente, de Sanchez e Thomás Tamburini (1591-1675), dois importantes teólogos probabilistas. Nesse sentido, dentro do campo missionário, este argumento torna-se um “típico” uso do probabilismo e de um certo sentido de *ignorância invencível* aplicada aos americanos, tanto do ponto de vista jurídico quanto religioso. Daniel Concina, *Historia del probabilismo...*, *op. cit.*, p.56

⁵⁶⁴ Idem, p. 212.

⁵⁶⁵ “ninguno puede salvarse sin Bautismo *in re*, *vel in voto*; así también ninguno ha de entrar à la Gloria sin Fe”, Idem, p. 212. Como vimos no capítulo anterior, Suárez fez a distinção do batismo *in voto* (isto é, com desejo de Batismo).

havia defendido a possibilidade da *ignorância invencível* da lei natural. Alonso de La Peña desempenhou um papel destacado nesse quesito. A partir de certa leitura sobre o *indio miserable* e de alguns teólogos probabilistas, desenvolveu argumentos que abriram a possibilidade de alguns nativos ignorarem até mesmo as Leis naturais⁵⁶⁶.

Vejamos quais argumentos ele utilizou. Segundo De la Peña, para julgar os crimes contra a lei natural, seria necessário diminuir o peso dos *princípios* e dar primazia às *circunstâncias*⁵⁶⁷. Valendo-se da autoridade de Vásquez e Diana, escreveu que muitos rústicos, ao cometerem crimes, ignoravam até mesmo o que era pecado mortal. Não apenas indígenas, mas também aos “Españoles rústicos se puede dar esta ignorancia inculpable de los preceptos de la naturaleza”⁵⁶⁸. Para defender sua tese, o jesuíta espanhol levantou alguns casos concretos. Se, por exemplo, algum indígena batizado abandonar a fé e praticar “el adulterio, el hurto, la mentira, el desacato à los padres”, ele poderia ser escusado? Sua conclusão foi de que, caso ele não tivesse recebido a devida instrução, poder-se-ia aceitar “inadvertencia e *ignorancia invencible* de algunos preceptos de naturaleza”⁵⁶⁹. Segundo o Bispo, a torpeza e a miséria dos indígenas seriam tão grandes que batizados e não batizados não se diferenciavam diante da desobediência da Lei natural.

Nesse ponto, Alonso De La Peña vai além de diversos autores de seu tempo, inclusive em solo americano, ao defender que a Lei natural poderia ser escusada em muitos casos. Mais do que construir teses gerais, Alonso De La Peña pontuou a relação incomensurável entre conhecimento e malícia, de um lado, e *ignorância invencível* e a inocência, de outro:

Confesor debe averiguar la malicia, o ignorancia del penitente, advirtiendo que si cobraron con miedo de la culpa, ù de la pena y castigo que les puede venir, hay malicia: pues con el mismo temor se encierra el conocimiento del pecado que hacen;

⁵⁶⁶ Nesse sentido, as teses de De La Peña se aproximavam de certas conclusões discutidas pelos defensores do *pecado filosófico*. Como mostraremos no próximo capítulo, o pecado filosófico foi uma heresia católica que defendeu que, caso alguém se encontre em estado de ignorância, todos os pecados a serem cometidos seriam filosóficos (isto é, veniais, que não ofenderiam a Deus) e não teológicos (isto é, mortais, que ofendam a Deus). Assim, ainda que se cometa um crime contra a natureza, uma vez constatada a *ignorância invencível*, ainda assim o sujeito desta ação poderia ser salvo. Esta argumentação estava estritamente ligada ao probabilismo, posto que o pecado, segundo esta linha da teologia moral, ocorre quando se comete um ato contra a consciência. Logo, se não há consciência, não haveria pecado. Embora Alonso De La Peña se aproxime da defesa deste argumento, como voltaremos a falar à frente, não podemos dizer que ele se configura como um *philosophistae*, uma vez que ele não defende, como acabamos de demonstrar, que a *ignorância invencível* possa ser garantia da salvação e pelo fato deste conceito ter sido formulado apenas no final do século XVII.

⁵⁶⁷ Como diversos estudiosos bem colocaram, o direito natural poderia ser considerado imutável, mas a força das circunstâncias era tão grande que elas poderiam alterar a maneira como era interpretado. Rafael Ruiz, *Sal da consciência...., op. cit.*, pp. 95-96.

⁵⁶⁸ Idem, p. 220.

⁵⁶⁹ Idem.

pero si antes lo juzgan por cierto, o por honesto, es muy probable que obran con ignorancia invencible, engañados con aquella apariencia de bien, y presentaciones de la conciencia propria⁵⁷⁰.

No último dos capítulos de sua obra, Alonso De La Peña retoma o assunto mais diretamente, fundamentando melhor seus argumentos a respeito da Lei Natural. O Bispo de Quito diz concordar com Suárez de que a ignorância da lei natural seria impossível, parecendo contradizer o que ele mesmo havia afirmado anteriormente. Contudo, utilizando a mesma estratégia argumentativa apresentada nos textos anteriores, De La Peña considera que há uma exceção: aquela dos *índios miseráveis*. Nessa condição, e também graças à sua ignorância, os ameríndios estariam imunes da culpa, tanto no sentido jurídico quanto teológico, da fornicação, da usura, da bigamia, etc. Novamente contou com autores probabilistas de peso. Evocando Suarez, Lessius, Vazquez e Layman ao seu favor, atestou que nenhuma Lei poderia ser cumprida se fosse impossível de ser cumprida. Trazendo à sua baila dos seus argumentos Antonino Diana e Valerius Reginaldus (1545-1623)⁵⁷¹, postulou que, quando não há consciência, não há pecado⁵⁷². Apesar do pecado original, a malícia do ato se origina a partir do momento em que se conhece o ato, sendo imunes aqueles que não receberam a advertência, como seria o caso dos indígenas. Esta tese foi levada às últimas consequências, nesse sentido se aproximando daquilo que seria discutido pelos defensores do *pecado filosófico* ao enfrentar o mais sagrado princípio tomista, sobretudo num cenário pós-suareziano: a Lei natural. Se algum réu indígena não demonstrar remorso diante dos atos, então ele não poderia pecar, pois esta era prova cabal de que eram ignorantes invencíveis.

Para encerrar seu ciclo argumentativo, De La Peña explicitou a mesma divisão conceitual de Francisco Suárez acerca da Lei Natural: os primeiros princípios e os segundos. Citando novamente Reginaldus, Sanchez e Vasquez, defendeu que a ignorância dos segundos princípios seria possível, mas não dos primeiros, incluindo, por exemplo, o conceito de bem e mal, justo ou injusto⁵⁷³. De La Peña escreveu que todas as nações devem guardar as leis naturais,

⁵⁷⁰ Idem.

⁵⁷¹ Valerius Reginaldus / Valère Régnault (1545-1623) foi um importante probabilista e jesuíta francês do século XVII. Aluno de Juan Madonado. Reginaldus foi fundamental para Alonso defender que a ausência de Malícia pode isentar até mesmo a pena sobre o descumprimento da Lei natural. Markys, em seu estudo hoje clássico sobre probabilismo, identifica Valerius Reginaldus como um probabilista associado à penitência. Markys, *Saint Cicero...*, op. ti., pp. 40-44.

⁵⁷² Idem, p. 409.

⁵⁷³ Idem, p. 407-408.

mas “inumerables” nações desse povo Antártico as descumprem⁵⁷⁴. O jesuíta concluiu, com eloquência, que:

[La] cuestión es esta, que la trato aquí de buena gana, porque es muy necesaria su resolución acá en las Indias, por la gran distancia de caminos: pues hay tres mil leguas de aquí à Roma, y porque se ofrecen y ocurren accidentes nuevos, que totalmente mudan las cosas: y en estos casos la observancia de la ley es muy dificultosa, ô estorba mayor bien; y el recurso al Pontifice para la consulta dificultoso: por eso se pregunta, si alguna vez se podrá obrar contra las palabras expresas de la ley, interpretando prudente y benignamente la ley por la epiqueya⁵⁷⁵, aquello que dicta la prudencia?⁵⁷⁶.

CONCLUSÃO

Solórzano Pereira e Alonso de La Peña se consolidaram enquanto importantes testemunhos acerca da condição jurídica e soteriológica dos ameríndios no século XVII. Cabe-nos, aqui, uma pequena retomada de cada um dos argumentos, bem como um exercício comparativo de suas conclusões com as de outros teólogos, a fim de melhor situá-las com maior profundidade no contexto intelectual em que Vieira escreveu.

Dentro do problema da “natureza” dos americanos, Solórzano Pereira destacou-se por introduzir uma categoria fundamental para discutir este problema: a do *indio miserable*. O jurista a entendeu como um *privilégio* dos indígenas para poder isentá-los do seu cumprimento ou, ao menos, da gravidade da pena de determinadas leis. Como vimos, Alonso de La Peña também utilizou amplamente o conceito de *persona miserable* para definir a natureza dos americanos. Contudo, o Bispo de Quito foi além de Solórzano ao aproximar a condição de *indio miserable* (que possuía uma estabilidade jurídica) com a de *ignorância invencível* que, até então, era aplicável apenas em algumas ou raras circunstâncias. Além disso, a partir de autores probabilistas importantes, De La Peña parece ter deslocado mais claramente as categorias de *indio miserable* e de *ignorância invencível* da esfera jurídica para a *soteriológica*.

⁵⁷⁴ “Esto supuesto, digo que la doctrina comun, de que puede haver tanta rudeza o algunos sujetos, que en ellos sea inculpable la ignorancia de los preceptos de naturaleza: donde mas se verifica, es en inumerables Indios, que habitan este Polo Antartico de las Indias, pues ellos mas que todas las Naciones del mundo viven como unos brutos en sus costumbres; aunque es verdad que todas las Naciones del mundo están obligadas a guardar la ley natural; pero los Indios Gentiles, que son inumerables, pues tienen poblada toda la America”. Idem. P. 409.

⁵⁷⁵ *Epiqueia*, no pensamento de Aristóteles e Aquino, seria se distanciar da Lei, pela prudência, para alcançar a justiça.

⁵⁷⁶ Idem, p. 409. O peso da experiência na argumentação dos teólogos e missionários que escreveram da América era evidente desde o século XVI. Voltaremos a esse ponto em profundidade no capítulo onze, ao discutirmos um modelo semelhante de argumentação em Antônio Vieira.

No tocante à *ignorância invencível* de Deus, Solórzano Pereira repetiu diversos argumentos da escola de Salamanca. Contudo, o jurista espanhol inseriu teses que não eram óbvias para seu tempo, muito menos para o contexto americano. Na *Política Indiana*, ele chegou a admitir que muitos povos tiveram acesso a Deus por terem recebido pregação de “Tomé”. Contudo, considerou ser o *Deus verdadeiro* uma ideia impossível de ser alcançada. A partir de argumentos probabilistas, contra Cícero e Agostinho, Solórzano sustentou que alguns indígenas poderiam ignorar invencivelmente a Deus. Embora em nenhum momento tenha afirmado que os americanos poderiam ser salvos em nome dessa ignorância, Solórzano explicitou que ela poderia escusar ao menos em nome dessa infidelidade e que eles poderiam fazer o bem, mesmo fora da graça.

Alonso de La Peña também sustentou a aplicação do conceito de *ignorância invencível* de Deus. Apesar de aparentemente estar de acordo com Cícero, Paulo e Agostinho, de que todos os povos conhecem a Deus, o jesuíta buscou demonstrar que muitos *indios miserables* desconheciam a Deus. Embora também tenha dado um destaque aos “brasileiros”, De la Peña citou outros povos através de sua experiência concreta que, como ele deixaria mais claro adiante, eram “inumeráveis” em toda a América. Se antes os tupis eram citados de maneira abstrata enquanto uma singularidade extraordinária, o movimento de Alonso de La Peña parece ter sido de ampliação dessa “exceção”, a fim de defender, a partir de sua prática missionária, que a maior parte da América poderia ser *ignorante invencível* diante de Deus. Com base em autores probabilistas, o jesuíta propôs que tais indígenas deveriam enquadrar-se em um outro tipo de Idolatria, na qual estaria suposta a *ignorância invencível* e a falta de malícia diante dos atos. Com a mesma intenção, De La Peña considerou que, mesmo que o Apóstolo tenha pregado aos americanos no início da era cristã, os indígenas não se lembravam dele e, portanto, seriam *ignorantes invencíveis* diante deste esquecimento. Apesar do evidente alargamento do conceito de *ignorância invencível*, o jesuíta jamais aceitou que os indígenas poderiam ser salvos por ela: eles seriam desculpados apenas do pecado de infidelidade.

No respeitante à *ignorância invencível* diante da Lei natural, Solórzano repetiu quase todos os argumentos que haviam sido levantados pela tradição tomista: seria impossível alegar a ignorância invencível da Lei natural, porque bastava ser humano para conhecê-la. Entretanto, o jurista espanhol distanciou-se de Vitória, e outros, ao defender que se poderia fazer a guerra justa contra os que descumprem a lei natural, sob o argumento de que isso os protegeria deles mesmos. O posicionamento de Alonso De La Peña, por outro lado, é bem mais complexo. De maneira geral, o Bispo concorda com Suárez e Solórzano: seria possível descumprir a Lei

natural da segunda, mas jamais da primeira. No entanto, De La Peña demonstrou *concretamente* que havia indígenas que desobedeciam a Lei natural. Diante deste fato, a partir de diversos autores probabilistas, defendeu que esses indígenas não apresentavam nenhum escrúpulo ao ofender a natureza, sendo, portanto, desculpáveis. Sob o pressuposto de que sua condição *miserável* e de *ignorância invencível* os tornava sem malícia, os isentou de uma série de crimes, como aqueles de furto, de blasfêmia, de adultério, de mentira, entre outros. O Bispo chegou a afirmar que até mesmo a volta aos antigos costumes podia ser perdoada, desde que fossem ignorantes invencíveis. Finalmente, De La Peña valeu-se do argumento da experiência para demonstrar que as Leis vêm de Roma e se distanciam de tal maneira da América que devem ser interpretadas de forma contrária.

De maneira geral, portanto, percebemos um distanciamento muito claro desses autores diante do pensamento jesuítico anterior. Como vimos, Nóbrega, Francisco Xavier e Acosta, entre muitos outros missionários jesuítas dos Quinhentos, defendiam que os indígenas não eram ignorantes invencíveis nem em relação a Deus, nem à Lei e, por isso, todos estariam condenados. Além disso, nesse contexto, o conceito de *ignorância invencível* perdeu sua importância, se comparado aos debates dominicanos anteriores, da primeira metade do século XVI. No século XVII, como é evidente, assiste-se a uma evidente mudança de posicionamento dos jesuítas que escreveram da América.

De um lado, tal mudança se associa às experiências desses missionários-teólogos e à pulverização do conceito de *indio miserable*. De outro, nota-se um impacto profundo dos principais pensadores probabilistas – tais como Lessius, Diana e, especialmente, Suárez – na defesa de que o pecado só pode ser cometido quando há *consciência*. Aqui o conceito de *ignorância invencível* assume um protagonismo sem precedentes, pois qualquer ato pecaminoso (ou delito) fora da consciência ou da culpa torna-se digno de perdão.

A associação entre a *miséria* e a *ignorância* já estava presente desde o Agostinho. O “santo”, como demonstramos no capítulo um, as entendia como consequências do *pecado original*, sendo, portanto, indesculpáveis. No contexto do século XVII, os termos *indio miserable* e *ignorância invencível* também foram utilizados de maneira integrada, mas foram aplicados em um sentido inverso àquele agostiniano. Essas duas ideias foram utilizadas para, justamente, escusar os indígenas em diversas situações, tanto no *foro externo* (“crime”) ou

interno (“pecado”), como veremos à frente⁵⁷⁷. Os conceitos de *indio miserable* e de *ignorância invencível* tiveram origens muito distintas. Mas no século XVII, sobretudo no contexto americanos, eles se entrelaçaram de tal maneira que é difícil distingui-los, sobretudo em autores como Alonso De La Peña. O uso do conceito de *persona miserable*, acoplado às concepções do *probabilismo moral*, garantiu uma amplificação do conceito de *ignorância invencível*.

Nesse ponto, Alonso de La Peña ocupa um lugar importante, na medida em que ele não apenas alargou o conceito de *indio miserable*, como defendeu que muitos nativos americanos desobedeciam abertamente à Lei natural, sem quaisquer escrúpulos. O Bispo de Quito concordou com Suárez de que seria impossível ignorar os princípios de “primeira classe” da Lei natural, possível apenas para àqueles da segunda. Contudo, De La Peña apresentou tantos casos “excepcionais” que seus argumentos foram importantes para entender como, na prática, a *ignorância invencível* diante da Lei natural passou a ser considerada uma possibilidade teológica. Entretanto, tal rompimento só ocorreria na Europa no final do século XVII. Teremos que atravessar novamente o Atlântico, sem esquecer o que vimos do lado de cá desta margem.

⁵⁷⁷ Para um desenvolvimento desse tópico no cenário americano, ver Cisneros, “Teología moral y derecho indiano: la ignorancia de los indios”, in: Guerrero Galván, Alonso (ed.), *Construcción histórico-jurídica del derecho prehispánico y su transformación ante el derecho indiano. Manuales para entender el derecho prehispánico e indiano*, México, UNAM, 2019, pp. 225-237.

6 PECADO FILOSÓFICO: A RADICALIZAÇÃO DA IGNORÂNCIA (1640-1697)

"Não sei quem me pôs no mundo nem o que é o mundo, nem mesmo o que sou. Estou numa ignorância terrível de todas as coisas. Não sei o que é o meu corpo, nem o que são os meus sentidos, nem o que é a minha alma, e até esta parte do meu ser que pensa o que eu digo, refletindo sobre tudo e sobre si própria, não se conhece melhor do que o resto."

Blaise Pascal, *Pensamentos*

Voltamos à Europa, novamente para acompanhar esse fio condutor que insiste em nos escapar, recalcitrante, fugidio, mas ainda assim não impossível de ser captado: o da *ignorância invencível*. Como temos procurado demonstrar, o uso desse conceito - tanto na América quanto na Europa - ganhou muita força a partir do *probabilismo*. Até meados do século XVII, essa baliza teológica reinou praticamente invicta no cenário teológico católico. Contudo, a partir da década de 1640 e 1650, o *probabilismo* passou a ser atacado por todos os lados, ruindo paulatinamente ao longo do século XVII. Ao contrário do que se possa pensar, porém, o uso do conceito da *ignorância invencível* não foi reduzido.

Como apontado ao longo dos últimos capítulos, essa categoria sempre esteve subordinada a sistemas filosóficos e teológicos mais amplos. Entretanto, nos últimos anos do século XVII, ela tornou-se tão prioritária que ingressou no coração das batalhas em torno do *probabilismo*. Ao final do século, pudemos reunir diversas obras que tratavam diretamente sobre a *ignorância invencível*, seja para tentar refutá-la, seja para exaltá-la. Além disso, se antes alguns jesuítas discutiam a possibilidade de se ignorar invencivelmente a Deus, no final dos Seiscentos certos teólogos defenderam a possibilidade de escusar qualquer pecado, incluindo os que eram contrários à Lei natural, sempre em nome da *ignorância invencível*. Como esses teólogos chegaram a teses tão radicais? Como reagiram aos seus novos inimigos? Como utilizaram o exemplo dos brasileiros para suas teses? Essas são algumas das perguntas às quais tentaremos responder a partir de agora.

Neste capítulo, pretendemos estudar a categoria de *ignorância invencível*, desde as primeiras críticas ao *probabilismo* até o momento em que este conceito passou a estar no centro das querelas em torno da *salvação dos infiéis*, isto é, no contexto da condenação do *pecado filosófico*. Para tanto, após trabalhar com os questionamentos iniciais ao *probabilismo moral*, estudaremos as primeiras reações católicas a tais críticas (6.1), destacando o trabalho do Cardeal de Lugo (6.1.1) e de Rodrigo de Arriaga (6.1.2). Em segundo lugar, trabalharemos as críticas de Blaise Pascal, bem como as sucessivas condenações papais sofridas pelo *probabilismo* (6.2).

Em terceiro, trabalharemos com o nascimento (6.3), a condenação (6.3.1) e as reações jesuítas e jansenistas em torno do *pecado filosófico* (6.3.2)

6.1 AS PRIMEIRAS CRÍTICAS E REAÇÕES AO PROBABILISMO (1640-1644)

As primeiras reações ao pensamento probabilista surgiram entre as décadas de 1630 e 1640. Nesse período, diversos teólogos, sobretudo franceses, começaram a denunciar a moral jesuíta como perigosa, por permitir, em nome dos “casos de consciência”, o perdão generalizado mesmo diante de pecados graves, como o furto, o homicídio, entre outros. Foram nesses primeiros questionamentos aos probabilistas que o historiador Jean Pascal Gay identificou a utilização inicial da palavra “relaxamento moral”⁵⁷⁸. O termo era pejorativo e (quase sempre) se dirigia aos jesuítas que teriam tornado a moral excessivamente permissiva. Em oposição, o “rigorismo moral” defendia a obediência estrita à Lei e aos princípios⁵⁷⁹. Ambos os termos se tornariam lugares-comuns numa polêmica que permearia todo o século XVII e parte do XVIII.

A principal base teológica dos rigoristas foi o Jansenismo, importante escola de Teologia moral criada por Cornélio Jansen (1585-1638). *Grosso modo*, pode-se afirmar que esse teólogo holandês, inspirado nas antigas teses agostinianas e baianistas, desenvolveu uma teologia extremamente pessimista diante da possibilidade de o homem fazer o bem após o Pecado original⁵⁸⁰. Desse pressuposto, Jansen extraiu daí diversas consequências morais, incluindo a tese segundo a qual a grande maioria da humanidade iria para o Inferno (*massa damnata*), incluindo os pagãos e aqueles que desconheciam a Deus⁵⁸¹.

Apesar da importância de Cornélio Jansen, o jansenista que mais se debruçou sobre o problema da *salvação dos pagãos* a partir do jansenismo foi Antoine Arnauld (1612-1694).

⁵⁷⁸ Jean Pascal Gay indicou que foi no contexto de recepção da obra de Bauny que o termo foi usado pela primeira vez, a partir de Godefoy Hermant. A repercussão dessas ideias, contudo, viria através de um livro anônimo, de 1643, intitulado *La Théologie Morale des Jésuites extraite fidèlement de leus livres*. Jean Pascal Gay, *Morales em conflit...., op. cit.*, p. 133-170.

⁵⁷⁹ Jean-Pascal Gay explicará que o termo “rigorismo” começou a aparecer na década de 1670. Idem, p. 362.

⁵⁸⁰ A maior parte de suas teses estão em Cornelli Iansenni, *Augustinus, sev Doctrina S; Augustini de Humana e naturae Sanitate, aegritude, medicina adversus Pelagianos...*, 3 tomos, Rothomagi, 1640.

⁵⁸¹ No tomo segundo do livro III, após dissertar longamente sobre o estado de miséria do homem pós-queda, o teólogo reafirmou a tese Agostiniana de que ignorância era uma condenação, e não um escrúpulo para a salvação. Nesta ocasião, o autor critica a concepção desenvolvida por Molina da ignorância dentro da “natura íntegra”, reforçando a interpretação agostiniana da ignorância como condenação do Pecado Original, conforme expusemos no cap. 1 desta tese. Idem, Tomo II, Livro III, cap. 20, p. 394-400.

Conhecido como *Grand Arnauld*⁵⁸², ele tornou-se um dos maiores racionalistas do século XVII, ao lado de René Descartes (1596-1650), Nicolas Malebranche (1638-1715) e Gottfried Leibniz (1646-1716). Além de suas importantes teses sobre Lógica, Arnauld escreveu a vida inteira sobre a moral⁵⁸³, em especial contra os jesuítas, cujas obras ele via como verdadeira mácula na história do catolicismo⁵⁸⁴.

A primeira ocasião na qual Arnauld escreveu sobre a *salvação dos infiéis* foi em 1641, após o lançamento do livro *De la vertu des païens*, de François de la Mothe Le Vayer (1588-1672). Fortemente influenciado por Michel de Montaigne (1533-1592), Le Vayer chegou a afirmar que, se Tomás de Aquino estivesse vivo defenderia a salvação dos indígenas que viveram antes da chegada do Cristianismo na América, desde que possuíssem a Fé implícita em Deus⁵⁸⁵. Contra Le Vayer, Arnauld considerou ser escandaloso usar Pelágio para salvar todos os americanos que desconheciam a Deus. Ele reconhecia que seria duro imaginar a condenação eterna de todos os ignorantes. No entanto, argumentou que os primeiros pregadores cristãos lidaram com o mesmo problema e nem por isso lhes abriram as portas do Paraíso, como vinham fazendo os cétricos e os jesuítas⁵⁸⁶.

A reação católica às teses jansenistas não tardou. Já em 1644 Nicolau Caussin (1583-1651), um jesuíta eminente com quem Antônio Vieira provavelmente se encontrou, respondeu

⁵⁸² Desde a primeira condenação de Jansenius, Arnauld já havia se colocado a favor do teólogo, dedicando-lhes duas apologias, um em 1644 e outra em 1645. Além disso, havia publicado, em 1643, uma obra de grande repercussão, a *De la fréquente communion*.

⁵⁸³ Antoine Arnauld assinou, junto a seu colega Pierre Nicole, diversas obras dessa famosa escola filosófica, que esteve em diálogo direto com Descartes, Leibniz e outros grandes nomes do pujante racionalismo europeu dos Seiscentos. No concernente ao tema da natureza e da graça, contudo, Arnauld teria representado o núcleo duro deste problema, se distinguindo de Nicole e outros importantes membros da escola por sua postura rigorista. Ver Adelino Cardoso, “Uma heresia à medida do novo mundo: a ofensiva de Arnauld contra a doutrina do pecado filosófico”, in: *Philosophica*, Lisboa, n. 15, 2000, p. 117-133 e Bernard Chédouzeau, “Antoine Arnauld et Peine Nicole: le conflit de la grâce générale”, in: *Chroniques de Porl-Royal*. n.º 44: Antoine Arnauld (1612-1694) Philosophe, Écrivain, Théologien, 1995, pp. 113-143.

⁵⁸⁴ Antoine Arnauld escreveu um grande livro sobre o problema da natureza e da graça, em que ele buscava combater veementemente o pelagianismo, o qual julgava estar presente em Malebranche (1638-1715) e, sobretudo, nos jesuítas que teriam criado um “novo sistema” contrário a Agostinho e mesmo a Aquino. Ver Antoine Arnauld, *Reflexions philosophiques et théologiques sur le nouveau système de la nature et de la grâce*, in: *Oeuvres de Messire Arnauld*, Paris/Lausanne 1781, tomo XXXIX, pp. 155-856.

⁵⁸⁵ É importante dizer que seu livro foi um dos primeiros a associar diretamente a figura dos “antigos” (gregos e romanos) e “novos” pagãos (povos do novo mundo). O mesmo autor havia escrito o *Dialogues faits à l'imitation des anciens*, o que o fez ser considerado um “libertino”. Mothe le Vayer *De la vertu des païens*, in: *Libertins du XVII^e siècle*, t. 2, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2004.

⁵⁸⁶ “Il n’y a que dans la doctrine des Pélagiens qu’on puisse mettre on doute la damnatio de tous Américains, avant qu’ils eussent été éclairés de la lumière de l’Evangile », *De la nécessité de la foi en Jésus-Christ* 4a parte, Capítulo V, t. II, p. 127. O livro foi escrito em 1641, mas foi publicado apenas em 1701. Para um resumo interessante desse debate, ver Lois Caperán, *Salut...*, op. cit., p. 327 e, sobretudo, Paole Nicolas, “Arnauld et la foi implicite: un refuge cartésien”, in: *Dix-septième siècle*, 2013/2 (n. 259), p. 249-263.

com veemência a alguns dos ataques proferidos por Arnauld e outros jansenistas⁵⁸⁷. Tal posição, entretanto não era partilhada por todos os inacionos. Do outro lado dos Pirineus, entre os anos de 1638 e 1645, o jesuíta Juan Martinez Ripalda (1594-1648) defendeu que o ser humano não poderia acessar às virtudes sobrenaturais apenas pelo seu *livre-arbítrio*, mas através do Batismo e do conhecimento de Cristo⁵⁸⁸. Assim, seria improvável que os indígenas escapassem da pena eterna pela sua Fé implícita ou por sua *ignorância invencível*⁵⁸⁹.

6.1.1 De Lugo e a salvação dos monoteístas

Contra os posicionamentos de Ripalda e dos jansenistas, insurgiu o poderoso Cardeal de Lugo (1583-1660)⁵⁹⁰. Lugo foi uma das maiores figuras do *probabilismo*⁵⁹¹. Não vem ao caso, aqui, reconstruir todo o seu sistema teológico. Para nossos fins, destacaremos três passos essenciais de seu pensamento: o questionamento das teses de Granada e Ripalda acerca da fé; sua nova visão sobre o pecado, e o seu julgamento acerca da possibilidade específica dos indígenas brasileiros se salvarem.

Em *De Virtute Fidei Divinae* (1646), De Lugo sustentou que a Fé poderia ser obtida de forma *natural* (pelo livre-arbítrio) e *Sobrenatural* (pela graça) ao mesmo tempo. Este processo simultâneo foi denominado por ele de Fé em *congruo*⁵⁹². As consequências de sua definição se relacionaram diretamente ao problema da *salvação dos infieis*. Segundo seu argumento, contanto que os pagãos reconhecessem algum poder de Deus e seguissem a Lei natural, haveria

⁵⁸⁷ Nicolas Caussin, *Apologie pour les Religieux de la Compagnie de Jésus apud* Jean Pascal Gay, *Morales en conflit*, p. 158. É importante dizer que este padre era amigo de Vieira e, como mostraremos nos capítulos 7 e 10, eles se encontraram em Paris, quando Vieira atuou como diplomata.

⁵⁸⁸ Sendo Ripalda, apenas pelo livre-arbítrio não seria possível obter as virtudes sobrenaturais associadas à Graça. Ver Ripalda, Sect. XVI, in: *Opera*, Viès, *apud* Loius Caperán, *Salut...*, *op. cit.*, p. 336.

⁵⁸⁹ Junto a Ripalda, Gaspar Hurtado (1575-1646) também destacou-se por defender, dentro da Companhia de Jesus, a impossibilidade da *ignorância invencível* dos indígenas. Para mais detalhes, Pedro Achutégui, *La universalidade...*, *op. cit.*, p. 93 e 156 e Loius Coperán, *Salut...*, *op. cit.*, pp. 332-351.

⁵⁹⁰ Cardeal De Lugo, ou Ionnes de Lugo Hispalensis, foi um dos mais destacados teólogos do século XVII, referência no debate sobre filosofia moral jesuíta. Envolveu-se nas principais polêmicas de seu tempo. Foi professor no Colégio Romano, depois de ter passado pelas universidades de Sevilha, Salamanca e Lyon. Para mais informações sobre sua obra e doutrina, ver Estanislao Olivares, "Juan de Lugo (1583-1660): Datos biográficos, sus escritos, estudios sobre sudoctrina y bibliografía", *Archivo Teológico Granadino*, 47 (1984), pp. 5-129.

⁵⁹¹ Stefania Tutino demonstra que Juan de Lugo foi um importante nome dentro do probabilismo Seiscentista, defendendo de forma radical a ignorância como "escrúpulo" da consciência, não apenas para a salvação, como procuramos demonstrar acima, mas para o penitente. Ver *Uncertainty...*, *op. cit.*, p. 20 e pp. 186-187.

⁵⁹² Cardeal De Lugo, *Disputationes Scholasticae et Morales De Virtute Divinae*, Edit. Vivès, Paris, 1868 (1646), T. I, n. 48, p. 401.

certo auxílio Sobrenatural que tornaria possível a salvação de ao menos alguns infiéis⁵⁹³. Contra os jansenistas, Lugo considerou até mesmo que os judeus teriam chance de serem salvos, tanto por deterem a Fé em congruo quanto por serem *ignorantes invencíveis*⁵⁹⁴:

En cuanto a aquellos que están en ignorancia invencible sobre algunos artículos de fe pero creen otros, no son formalmente herejes, sino que tienen fe sobrenatural por la que creen artículos verdaderos, y sobre esta base pueden realizar actos de contrición perfecta, por los que pueden ser justificados y salvados. Lo mismo hay que decir de los judíos, si hay algunos que estén invenciblemente equivocados sobre la religión cristiana; (...) así, con esta fe pueden tener contrición, por la cual pueden ser justificados y salvados, con tal de que la fe explícita en Cristo no se requiera con necesidad de medios.⁵⁹⁵

Na continuidade dessa passagem, o jesuíta escreveu que tais grupos deveriam inclusive ser contados como cristãos, pois só não faziam parte da Igreja visível, mas pertenciam a ela *in voto*, tanto por possuírem a Fé *em congruo* quanto por serem *ignorantes invencíveis*⁵⁹⁶. O mesmo raciocínio estendeu-se para os Turcos e “outros muçulmanos”⁵⁹⁷. Juan de Lugo, neste ponto, foi além de qualquer um dos jesuítas anteriores com os quais lidamos. Em *De Mystério e Incarnatione* (1633)⁵⁹⁸, postulou que se alguém pecar sem saber que Deus existe, então não se poderia pecar mortalmente (ou teologicamente), apenas venialmente (ou filosoficamente)⁵⁹⁹.

⁵⁹³“Providentiam Dei circa Barbarum salutem insidiosam esse et invidiam, cum nolit alicui disponere illuminationem fidei insidiosam esse et invidiam, cum nolit alicui disponere illuminationem fidei nisi pendente ab a legis naturalis observantia, quam prænoverit nunquam in eo futuram et, in eis in quibus ipsa futura est, eadem excluderet sufficientem ad illuminationem fidei”, pp. 400-401, n. 198 *apud* Louis Coperperán, *Salut...*, *op. cit.*, p. 349..

⁵⁹⁴ Como argumenta Sullivan, o primeiro teólogo a levantar a possibilidade de os muçulmanos salvarem foi o flamengo Alberto Pigge (1490-1542). Contudo, foi Lugo que o sistematizou à luz da teologia tomista e num sentido contrário, desta vez, aos jansenistas, cujos princípios teológicos se aproximavam do calvinismo nesse campo. Como era de se esperar, suas teses foram condenadas em 1669. Ver F. Sullivan, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?...*, *op. cit.*, pp. 96-100.

⁵⁹⁵ *De Virtute Fidei*, disp. 12, n. 50-51 *apud* Idem, p. 149.

⁵⁹⁶ “no debería ser llamada no cristiano, porque, aunque no haya sido incorporado visiblemente a la Iglesia, sin embargo, interiormente tiene en común con la Iglesia la virtud de la fe habitual y actual, y a los ojos de Dios será contado entre los cristianos” De Lugo, *De virtute fidei divinae*, disp. 12, n. 50-51; disp. 18, n. 25 e disp. 20 *apud* Idem.

⁵⁹⁷ Segundo De Lugo, “se [os muçulmanos] ejercitan la diligencia requerida, pero aun así no son capaces de encontrar suficiente conocimiento para una decisión prudente de abrazar la fe cristiana, su ignorancia seguirá siendo invencible”, Idem.

⁵⁹⁸ Suas referências principais referências foram: Aquino, *Suma*, 2, 2. Q. 20, art. 3. Cardeal Bellarmino, *Romanus Pontifex*, Livro IV, c. XX; Suarez, *De gratia*, lib. VII, c. XXIII., n. 20 e Lessius, *De perfectibus divinis*, lib. XIII, cap. XXVI, n. 183. Como veremos no capítulo 10, Vieira trabalhou exatamente com essas passagens para defender suas ideias. Cardeal De Lugo, *De Mystério Incarnationis*, disp. V, sect. V, pp. 340-341.

⁵⁹⁹ Esta separação foi feita a partir de um exemplo de Paulo de Tarso, no qual o Apóstolo pregou aos coríntios que aqueles que cometem adultério não teriam o reino dos céus. Segundo a interpretação de De Lugo desta passagem, se os coríntios tivessem conhecimento de Deus, cometeriam um adultério teológico. Se não soubessem cometeriam um adultério filosófico, ofendendo, portanto, apenas a razão e não a Deus. “sine qua, licet fieret adulterium

O pressuposto probabilista desta proposição é claro: se não houver *consciência*, então não há pecado mortal. Essa separação radical entre o pecado contra Deus e o pecado contra natureza é uma das raízes do *pecado filosófico*, sobre o qual comentaremos no final deste capítulo⁶⁰⁰.

Importa ressaltar, contudo, que De Lugo considerou tal possibilidade apenas como hipótese. No mesmo livro citado acima, sobre o qual voltaremos a falar muitas vezes, afirmou claramente que não seria possível que houvesse algum povo no mundo que não conhecesse a Deus ou, ao menos, não duvidasse dele⁶⁰¹. Tal posicionamento o faz discutir diretamente (e novamente) os “Brasilienses”, modelo máximo desta possibilidade da *ignorância absoluta*:

Mas consideremos que esta ignorância se dá em alguém por um breve tempo; *nego* que esta se dê *diuturnamente* e muito menos por toda a vida; com efeito, sempre subsistirá pelo menos alguma dúvida acerca da obrigação de se inquirir; o que ocorre também aos bárbaros e aos incultíssimos índios, como demonstra largamente Jacob Granado, como acima, onde cita Agostinho, Damasceno, Crisóstomo, Cícero e outros (...) E quanto ao exemplo dos Brasileiros, sobre os quais dizia-se não terem tido nenhuma noção de Deus, responde o mesmo Granado que pode-se nisto acreditar, no que diz respeito a um juízo verdadeiro que tenham tido acerca de Deus, mas não sobre alguma dúvida que tenham eventualmente tido a respeito do criador e da obrigação de agradar-lhe ou de inquiri-lo⁶⁰² (tradução própria)

Assim, como exposto acima, o Cardeal de Lugo não aceitava que os indígenas do Brasil fossem totalmente ignorantes diante de Deus, se aproximando, nesse âmbito, da perspectiva teológica de Granado, trabalhada no capítulo 4. De Lugo não admitia a ignorância de Deus completa, mas apenas por algum tempo, pois Deus não permitiria que algum adulto morresse sem conhecê-Lo, ou, ao menos, duvidar de Sua existência. Logo, por estranho que possa parecer aos nossos olhos contemporâneos, Lugo defendeu a possibilidade de os Judeus, Muçulmanos e

Philosophicum (ut ita dicam), non tamen Theologicum, de quo Paulus loquebatur cum loquetur de illo in ratione peccati mortalis”. Para referência completa desta citação e das duas próximas, ver Anexo 6.

⁶⁰⁰ “Ad offensam autem mortalem requiritur ea cognitio...” Anexo 6.

⁶⁰¹ ita in nostro casu dicendum, pertinere ad eandem providentiam Dei, ut nullus infidelis adultus moriatur donec vel cognoscat Deum, vel saltem dubitet et culpabiliter omittat eius inquisitionem, vel non obstante illo dubio committat alia peccata gravia”. Anexo 6.

⁶⁰² “Sed demus in aliquo eam ignorantiam pro brevi tempore; *nego* tamen dari *pro diuturno*, et multo minus per totam vitam; semper enim suberit aliquod saltem dubium de obligatione inquirendi; quod etiam apud barbaros et apud incultissimos Indios ita contingere probat late P. Iacob Granado ubi supra, ubi adducit Augustinum, Damascenum, Chysostomum, Ciceronem et alios (...) Et ad exemplum Brasiliensium, qui dicebantur nullam habuisse Dei notitiam, respondet idem Granado id posse credi quod attinet ad iudicium verum quod de Deo fecissent, non tamen de dubio aliquo, quod aliquando habuissent circa rerum conditionem, et circa obligationem ei placendi vel eum investigandi”. Cardeal De Lugo, *De incarnatione*, d. 5, s. 6, n. 107, *apud* Pedro Achutégui, *La universalidade...*, *op. cit.*, p. 61. Agradeço a Leonardo Rosa no auxílio de tradução.

dos pagãos antes de Cristo se salvarem, mas não dos indígenas brasileiros, pois esses não cumpriam a Lei Natural, o que os fazia culpados e inescusáveis.

6.1.2 Rodrigo de Arriaga: a dúvida dos brasilienses e o Limbo

Diversos autores desenvolveram o pensamento de Lugo, em especial Rodrigo de Arriaga (1692-1667). Não ousaremos adentrar a fundo no pensamento deste grande filósofo probabilista, infelizmente ainda tão pouco estudado⁶⁰³. Nosso maior objetivo aqui será lançar luz sobre suas principais teses que, mais tarde, surtiram efeitos no debate ulterior acerca da *ignorância invencível* dos infiéis, território ainda inexplorado pela historiografia atual.

Seus apontamentos a esse respeito giram em torno de dois livros. No primeiro, intitulado *De Actibus Humanis* (1644), a partir de mesma tradição jesuítica citada anteriormente, Arriaga defendeu que, se alguém ignora invencivelmente a Deus, também não poderia pecar contra Ele. O filósofo espanhol levantou a seguinte possibilidade: se um homem rústico ignorasse completamente a Deus, e tivesse um professor que lhe ensinasse tudo de forma inversa àquilo que a Razão dita, este homem não poderia pecar mortalmente. Após apresentar outros casos, Arriaga concluiu que, quando algum povo ignora completamente a Deus, ele não poderia ofendê-Lo de nenhum modo, inclusive quando cometesse o homicídio⁶⁰⁴. Sua conclusão foi bastante clara: se nenhum pecado realizado por um ignorante poderia ser moral, então eles não poderiam receber a pena eterna. Eis sua conclusão.

existem, entre os bárbaros, muitos que não possuem nenhuma noção de Deus: portanto, pelo menos estes não pecarão. Respondo dizendo que sendo tal ignorância invencível, esses deverão ser completamente escusados. Dirás: então, aonde irão estes

⁶⁰³ Rodrigo de Arriaga nasceu na Espanha, mas ministrou durante quase toda a sua vida em Praga. Para mais elementos sobre a sua biografia, ver Angel Olmos Lezaun, "Apuntes sobre un filosofo riojano: Rodrigo de Arriaga, S.J.", *Berceo* 106-107, 1984, pp. 129-141. Infelizmente, Arriaga ainda é um autor muito pouco estudado, sobretudo para o tema da salvação dos infiéis. Para sua obra filosófico-teológica em geral, ver F. Ferrari, F., *La teologia della fede di Rodrigo de Arriaga*, Roma, 1951.

⁶⁰⁴ "rusticum vel alium quempiam statim ab usu rationis praeceptor, cui ille valdè sidebat, doceret nullam esse Deum, sed coelos à seipsis moveri, homines à seipsis propagari, &c. Insuper si in tali casu etiam edoceret aliqua objecta esse indigna homine & turpia moraliter, v. g. mendacium, homicidium, pollutionem &c. certè iste operaoperaretur contra dictamen rationis, quo noverat tália objecta inhonesta esse vitanda, contra legem verò aeternam Dei nullatenus operaretur formaliter, quando quidem non solùm eam legem ignoraret invincibiliter", Rodrigo de Arriaga, *Disputationes Theologicae in primam secundae D. Thomae*: tomus primus, Disp. 19, sect. 10, Antuérpia: Ex Officina Plantiniana Moreti, 1644, p. 212.

depois da morte?... Pode-se dizer que eles deverão ser punidos com alguma pena temporal grave e depois destinados ao limbo com as crianças⁶⁰⁵. (Tradução nossa)

Alguns leitores poderiam pensar, tal como ocorreu entre os outros autores: quem seriam esses bárbaros? Não havia qualquer referência a eles nesta obra. Contudo, mais de uma década depois, no *De Deo Uno et Trino* (1659), Arriaga enfrentou diretamente a dificuldade. Antes de lançar suas teses, ele reconstituiu uma espécie de histórico do problema, inventariando grande parte das querelas dispostas no capítulo quatro desta tese: começou explicando que Molina saiu em defesa da possibilidade de se ignorar a Deus invencivelmente a partir do exemplo dos indígenas brasileiros⁶⁰⁶, mas foi contestado por Granado e De Lugo. Arriaga procurou corroborar a tese de Molina de diversas maneiras.

Em primeiro lugar, buscou provar que alcançar a ideia de Deus apenas através da razão era muito difícil. Este fato poderia ser constatado pela ausência de conhecimento sobre Ele em muitos homens (*homines multus*). Apesar de poderem raciocinar sobre coisas simples, eles possuem um intelecto (*ingenii*) tão reduzido que, mesmo quando recebem alguma explicação sobre a natureza divina, eles não a entendem ou a acham extremamente difícil. Nessas condições, como poder-se-ia supor que eles poderiam alcançar a Deus sozinhos? Por mais que Deus nos pareça evidente em si mesmo - argumentou o filósofo - isso não implica afirmar que esses homens rudes não possam ser ignorantes invencíveis de Deus. Sua conclusão foi que ele não duvidava que existissem muitos (*multi*) homens que ignoravam totalmente a Deus⁶⁰⁷.

Aqui, Arriaga aprofundou o problema da “dúvida” que os “bárbaros” poderiam possuir do seu Criador⁶⁰⁸, referindo-se diretamente aos indígenas do Brasil. Sua explicação começou por um exemplo: suponhamos que os “bárbaros” tenham se perguntado por que uma árvore

⁶⁰⁵ “Urgent, inquit, inter Barbaros multi sunt qui de Deo nullam habent notitiam: Ergo saltem illi tunc non peccabunt. Respondeo, si sit invincibilis ea ignorantia, omnino excusandos. Dices, quò ergo tales ibunt post mortem? (...) Dici potest eos gravi aliquâ poenâ temporali torquendos, & dein ad Limbum cum pueris destinando”, Idem, p. 215. Agradeço a Leonardo Rosa pela ajuda na tradução. Anexo 6.

⁶⁰⁶ “In quibus criam non negare videtur Victoria eam ignotantiam; sed nec P. Molina suprâ, licet ad prodandum non esse per se notum *Deum* esse, offerat exemplum exemplum Brasilorum, qui dicuntur ante adventum Lusitanorum nullum penitus agnouisse numen, tamen *Ex dictis*, ubi de hac ignorantia invincibili agit, solùm docet, posse in aliquibus eam ignotantiam reperiti, sed quid quid de eorum mente sit”, Rodrigo de Arriaga, *Deo Uno et Trino*, p. 31. Ver Anexo 6.

⁶⁰⁷ “Adde, etiam si dixissemus, Deum esse, esse per se notum, non tamen proptere à sequitur, in multis non Adde, etiam si dixissemus, Deum esse, esse per se notum, non tamen proptereà sequitur, in multis non esse ignorantiam invincibilem: non enim propositio per se nota dicitur respectivè ad omnes etiam máxime rudes.”, Idem, p. 32.

⁶⁰⁸ Para um estudo sobre o ceticismo em Arriaga, ver Jean-Robert Armogathe, "Dubium perfectissimum: The Skepticism of the 'Subtle Arriaga'", in: *Scepticism as a Force in Renaissance and Post-Renaissance Thought*. New Interpretations, ed. José Raimundo Maia Neto & Richard H. Popkin, Amherst - New York, Humanity Books, 2004, 107-121

crece. Esta dúvida já seria suficiente poderia levar a Deus, reconhece Arriaga. Segundo ele, sempre haverá alguma dúvida quanto à existência Dele⁶⁰⁹. Contudo, a demonstração de Deus permaneceria, ainda, uma conclusão muito grande para ser alcançada⁶¹⁰. Segundo Arriaga, em virtude de uma limitação intelectual, tais povos jamais se interessariam por algo tão distante e isso sequer lhes seria útil. Ainda que os indígenas duvidassem e se perguntassem por que as árvores possam crescer, eles não poderiam pecar por não terem investigado o todo faltante necessário para se alcançar a ideia de Deus⁶¹¹. Em síntese, este bárbaro não seria culpado por tal ignorância, ainda que ela fosse fisicamente vencível⁶¹². Na sequência de seu texto, Arriaga reafirmou as mesmas conclusões a que já havia chegado no *Actibus Humanis*. Se tal *ignorância invencível* existisse concretamente, os indígenas não poderiam pecar mortalmente, apenas venialmente, sendo, portanto, injusta a sua condenação ao Inferno. Por esta razão ele defendeu, como reproduzimos na passagem acima, que tais indígenas que ignoravam a Deus absolutamente deveriam destinar-se ao Limbo.

As teses de Lugo e Arriaga a respeito daqueles que ignorantes absolutos de Deus tiveram uma recepção poderosa ao longo de todo o século XVII, muito embora suas teses não tenham sido trabalhada por nenhum historiador depois do século XVIII⁶¹³. A despeito da discordância desses dois jesuítas acerca da existência concreta dessa *ignorância absoluta*, esses dois jesuítas foram os teólogos europeus que mais ousaram no concernente ao tema *salvação dos infiéis*. Uma das chaves de compreensão de tamanha audácia foi o desenvolvimento do *probabilismo moral* e o início de uma reação ao jansenismo. Como veremos à frente, muitas teses como essas se tornariam símbolos do “relaxamento moral”. Até isso ocorrer, porém, muita tinta seria gasta nessa guerra letrada.

⁶⁰⁹ “quialicet non sit per se notum, Deum esse; sempertamenvidentur anexa aliqua saltem dubitatio in há re”, Idem.

⁶¹⁰ Embora, como dito, Arriaga seja um autor pouco estudado, um dos poucos temas em que o filósofo foi muito estudado foi na discussão ontológica sobre a existência de Deus, cujos pormenores não teremos espaço para adentrar. Sobre o assunto, ver Ramón Ceñal, “*El argumento ontológico de la existencia de Dios en la escolástica de los siglos XVII y XVIII*”, in Homenaje a Xavier Zubiri, Madrid, 1970, 294-297 e, inclusive abordando seu diálogo com Granado, Igor Agostini, *L'infinitàdi Dio. Il dibattito da Suárez a Caterus (1597-1641)*, Roma: Editori Riuniti, 2008.

⁶¹¹ Idem, p. 32. Ver Anexo 6.

⁶¹² “*non esse culpabilis in tali ignorantia, etiam si fuerit vincibilis physice*”, Idem. Daniel Concina chamará esta conclusão de “ateísmo invencible”, Idem, p. 59.

⁶¹³ O único historiador a comentar brevemente este problema em Arriaga e de Lugo foi Daniel Concina, no século XVIII, embora o estudioso sequer mencione que Arriga estava se referindo aos habitantes do Brasil. Concina, *Historia del probabilismo...*, op. cit., pp. 59-60. Mesmo historiadores como Pedro Achutégui, Caperán e Francis Sullivan, que se dedicaram a temas muito próximos aos nossos, não estudaram o posicionamento desses teólogos a respeito dos indígenas americanos, em especial aos brasileiros.

6.2 BLAISE PASCAL E O INÍCIO DA GUERRA ANTI-JESUÍTICA

“[Jesus] dit ‘*Je suis la verité*’, & qu’il n’a pas dit, *Je suis la probabilité*”⁶¹⁴

Neste momento inicial da disputa entre jesuítas e jansenistas, estes últimos levaram a pior. Em 1653, além da perseguição doutrinária, Antoine Arnauld quase perdeu seu cargo como professor na Sorbonne a partir da intervenção do papa Inocêncio X (1644-1655)⁶¹⁵. Tais eventos tornaram-se relativamente conhecidos no mundo católico entre os anos de 1656 e 1657. Como resposta, um misterioso autor distribuiu pelas ruas de Paris, pela madrugada, 18 epístolas contra a teologia moral jesuítica. Eram assinadas sob o pseudônimo de Louis de Montalte. Não demorou muito, porém, para se descobrir que se tratava de textos escritos pelo célebre Blaise Pascal (1623-1662).

Mais tarde, esse conjunto de epístolas seria reunido num único livro, com o nome de *Les Provinciales*, já após a morte precoce do filósofo. Cada uma das cartas tratou de uma “polêmica” jesuíta distinta, como se Pascal desejasse atacar os jesuítas em frentes distintas de luta. A carta contra o *probabilismo moral* teve destaque, bem como o problema da Graça suficiente de Molina⁶¹⁶. A quarta carta, porém, lidou precisamente com o tema do nosso interesse, intitulado-se “Pecado da ignorância” (*peché d’ignorance*)⁶¹⁷. Infelizmente, não há espaço para nos debruçarmos com maiores delongas sobre os seus argumentos⁶¹⁸. Basta dizer

⁶¹⁴ Sem referência ao autor. Citado em *Journal des sçavans*, Tome Trente-Quatrième, Second Partie, Amsterdam, Chez les janssons à Waesberge, 1707, p. 809-819.

⁶¹⁵ Inocêncio X, ou seja, Giambattista Pamphili (da célebre família): formado no Colégio Romano, seguindo seu tio Girolamo Pamphili como auditor da Rota, antes de se tornar papa serviu como diplomata papal em Nápoles, na França e na Espanha. Tornou-se papa Inocêncio X, após um conclave papal aberto em um contencioso de uma aberta rivalidade entre facções francesas e espanholas: na qual deve se ter em conta as dissidências teológicas desse tempo. Não foi por acaso, afinal, que tão Logo Pamphili tornou-se Inocêncio X, emitiu a bula papal condenando diversos princípios jansenistas. Louis Coperán, *Salut...*, *op. cit.*, p. 329.

⁶¹⁶ Toda a 3ª carta foi dedicada à resposta dos jansenistas em relação à tese da Graça suficiente, apresentada por Molina, autor contra o qual a maior parte dos ataques foi deferido. O jansenista francês sintetizou esse problema de forma impressionantemente clara: “a disputa da graça suficiente consiste em pretenderem os jesuítas que haja uma graça dada geralmente a todos os homens, submetida de tal sorte ao livre-arbítrio, que ele a torna eficaz ou ineficaz, à vontade, sem nenhum outro auxílio de Deus e sem que nada falte de sua parte para agir efetivamente; o que faz chamarem-se *suficientes*, pois ela sozinha já é suficiente para agir. Os jansenistas, ao contrário, afirmam não haver graça suficiente alguma que não seja também eficaz, isto é, que todas aquelas graças que não determinam a vontade de agir são insuficientes, pois, segundo eles, jamais se age sem a graça eficaz.” Blaise Pascal, *As Provinciais*, Trad. Roberto Leal Ferreira, São Paulo: Filoscalia, 2016, p. 28.

⁶¹⁷ *Peché d’ignorance: De la grâce actuelle toujours presente et les péchés d’ignorance*. Paris, 25/02/1656. Blaise Pascal, *Les Provinciales*, in: *Oeuvres complète de Blaise Pascal*, Vol. II, Paris: L. Hachette, 1866-1872, p. 42-50. Como informa Pierre Cariou, o jansenista havia escrito precisamente sobre o tema em *Apologie pour les saints Péres* um capítulo sobre *Des justes qui pèchent par ignorance ou par surprise*. Pierre Cariou, *Pascal et la casuistique...*, *op. cit.*, p. 26.

⁶¹⁸ Surpreendentemente, parecem não haver trabalhos específicos sobre o tema. Contudo, dois célebres comentadores trabalharam o assunto: Pierre Cariou, *Pascal et la casuistique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993 e Phillipe Sellier, *Pascal et Saint Augustin*, Paris, Librairie A. Colin, 1970.

que sua crítica recaiu sobre três teses jesuítas: (1) aqueles que não conhecem nenhum Deus não poderiam pecar; (2) Deus não poderia permitir que os homens pecassem sem dar ao menos alguma advertência aos ignorantes; (3) a condição dos ignorantes se aproximaria das crianças que morrem sem batismo e dos “justos”. Pascal iniciou a suas críticas estabelecendo que os jesuítas alinhavam os ateus e os povos ignorantes / idólatras numa mesma condição soteriológica, afirmando que eles poderiam fazer algum bem mesmo sem Deus⁶¹⁹. Se aceitássemos tais proposições - afirmou Pascal - então haveria, “sem comparação, mais gente justificada por essa ignorância de Deus do que pela graça e pelos sacramentos”. O que ocorreu, na verdade, foi que “Deus não revelou seus juízos aos gentios” e “os deixou errar em seus caminhos”. O filósofo completou afirmando que “os livros sagrados nos garantem terem sido abandonados nas trevas e na sombra da morte”⁶²⁰. Depois de explicar que a teologia de Molina e dos outros “novos” teólogos seria contra a tradição cristã, especialmente a de Agostinho, ele finaliza: “Cuidado, padre, com as perigosas consequências de suas máximas! Não vê que feito podem elas ter sobre esses libertinos que só querem duvidar da religião?”⁶²¹

A força de suas ideias, associada à qualidade literária de seus escritos, foi incendiária. Não seria exagero dizer que Pascal determinou toda a produção sobre a teologia moral na segunda metade do século XVII⁶²², o que incluiu o problema da *ignorância invencível*. Com Pascal e outros jansenistas abriu-se, como bem colocou Louis Quantin, uma teologia anti-jesuítica suficientemente forte para desafiar a ordem papal. Ela começou na França, mas na sequência se alastrou por toda a Europa, fazendo com que os jesuítas sofressem ataques em diversos pontos de sua doutrina⁶²³.

⁶¹⁹ “como imaginar que os idólatras e os ateus tenham, em todas as tentações que os levam ao pecado, ou seja, infinitas vezes na vida, o desejo e pedir ao verdadeiro Deus, por eles ignorado, que lhes dê as verdadeiras virtudes, que desconhecem?”, Pascal, *Provinciais...*, *op. cit.*, p. 54.

⁶²⁰ Idem, p. 53. Ao rebater as críticas aos jesuítas, ele chega a afirmar que “se assim for, todos eles [os ignorantes] serão salvos porque iludiram o diabo, de tanto se entregarem a ele”, Idem, p. 51.

⁶²¹ Idem, p. 33.

⁶²² Mesmo na clandestinidade, as obras de Blaise Pascal receberam maior sucesso do público. O pensador francês morreria apenas dez anos depois das famosas epístolas, mas Arnald continuaria, até o final da vida, uma árdua defesa do jansenismo contra os jesuítas – como veremos. Esse movimento tornou-se fundamental para o desenvolvimento do anti-jesuitismo, inicialmente na França e na Bélgica, mas depois se expandindo por toda a Europa, através das ideias de Pasquier Quesnel (1634-1719), dos galicanistas e dos jansenistas. Como Evergton Sales muito bem demonstrou, para o caso de Portugal os jansenistas foram fortemente utilizados para criticar o probabilismo moral e a casuística dos jesuítas, a partir das reformas pombalinas. Evergton, Sales Souza, *Jansénisme et réforme de l'Église dans L'empire portugais (1640 à 1790)*, Paris, Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2004; Cândido dos Santos, *Jansnismo em Portugal*, Porto, Tese de doutorado não publicada em História, U. do Porto, 2007. Contudo, para uma visão mais ampla das origens do anti-jesuitismo, demonstrando o “lugar” específico do jansenismo neste processo, ver José Eduardo Franco, *O mito dos jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente século XVI a XX*, Lisboa: Gradiva, 2007, em especial vol. I, pp. 69-86.

⁶²³ Sobre a consolidação do “rigorismo” dentro desses debates morais, ver Quantin, J.L., « Le rigorisme: sur le basculement de la théologie morale catholique au XVIIe siècle », in : *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 89,

Uma das frentes de ataque que se associou aos jansenistas foi a dos dominicanos. Décadas antes dos escritos de Pascal, as ideias do jesuíta Matteo Ricci (1552-1610) já eram conhecidas em quase toda a Europa. Uma das ideias desenvolvidas por esse jesuíta em Missão na China dizia respeito ao princípio da *acommodatio*⁶²⁴, isto é, à possibilidade de alguns cristãos se acomodarem a alguns costumes não cristãos para que a conversão fosse mais bem sucedida. Seus escritos provocaram um rebuliço em toda a cristandade. Primeiro, correram notícias de que alguns jesuítas haviam deixado de ser cristãos, teriam se convertido ao confucionismo e se tornado ateus⁶²⁵. Em seguida, estampas de jesuítas vestidos com trajes chineses para buscar convertê-los foram divulgados por toda a Europa, sendo uma delas pintada por ninguém menos do que Peter Paul Rubens (1557-1640)⁶²⁶. Uma das mais destacas figuras a reagir foi Juan Bautista Morales (1597-1664), um dos principais responsáveis por delatar as práticas jesuíticas de conversão a Inocêncio X. Ao contrário da expectativa de Morales, o Papa - que já havia condenado o jansenismo - manteve-se ao lado dos jesuítas. O dominicano, sentindo-se impotente diante da forte influência que os jesuítas possuíam naquele tempo, escreveu para seu companheiro da mesma ordem, Juan Palafox (1600-1659) para interceder em seu favor junto a Felipe IV (1605-1665). Palafox não apenas o ajudou, mas se converteu na maior força dominicana contrária aos jesuítas daquele período, somando-se às críticas dos jansenistas⁶²⁷. A atuação de Palafox deu início oficial à longa polêmica dos *ritos chineses*, que se estenderia até o século XVIII. Como bem colocou Letícia Mayer, o autor acusou que o princípio da

2003, pp. 23-43. Sabina Pavone: *Antijesuitismo y filojesuitismo ante la restauración*, Ciudad de México : U. Iberoamericana, 2014. Para as relações entre as missões jesuítas chinesas e os debates teológicos associados a elas, ver Ronnie Po-chia Hasia, “Apostolato attraverso i libri: Ricci e la Cina”, in: Vincenzo Lavenia; Sabina Pavone (org.), *Missioni, Saperi e Adattamento tra Europa e imperi non cristiani*,; Macarata: Edizioni Università di Macerata: 2015.

⁶²⁴ De forma geral, o princípio da *acommodatio* foi uma estratégia jesuítica de conversão jesuítica, utilizada amplamente em missões por todo o mundo, que consistia em adaptar-se aos costumes não cristãos visando a conversão. Para o caso da China, ver Mungello, *Curious land: Jesuit accommodation and the origins of Sinology*, University of Hawaii Press, 1985. Para uma reflexão mais ampla, considerando o uso da *acommodatio* em princípios distintos do Oriente, ver Adone Agnolin, *O amplexo político dos costumes de um jesuíta Brâmane na Índia*, *op cit.*. Para o problema dos ritos chineses na história do anti-jesuitismo, ver José Eduardo Franco, *Mito dos jesuítas...., op. cit.*, Vol. I, pp. 220-240.

⁶²⁵ Diversos filósofos e teólogos discutiram se os chineses e o confucionismo eram ou não ateus. Ver, por exemplo, Sergio Landucci, *I Filosofi e i Selvaggi - 1580-1780*, Roma/Bari: Laterza, 1972 e, mais recentemente, Michaela Catto, “Jesuits and Chinese Atheism: Back and Forth Between Europe and China”, in: Alberto Frigo, *Inexcusables...., op. cit.*

⁶²⁶ O famoso pintor fez retratos do jesuíta Nicolas Trigault (1577-1628) com vestimentas chinesas, no ano de 1617. Para mais detalhes sobre esse quadro, ver C. Stuart Wortley "Rubens' drawings of Chinese Costumes" *Old Master Drawings*. 1934, fig. no. 44, pp. 40-47.

⁶²⁷ Ressalta-se que Domingo Fernández Navarrete (1610-1689) também foi parte fundamental desse processo. Após atuar como missionário na China, escreveu detalhadamente a História da China de forma totalmente contrária aos jesuítas e a seus métodos. Para uma associação entre os dominicanos e jansenistas contra os jesuítas, ver De Franceschi, S. H., *La Puissance et la Gloire. L'orthodoxie thomiste au péril du jansénisme* (1663-1724), Paris, Nolin, 2011.

accomodatio tinha suas bases na doutrina da graça eficaz de Molina e nos “novos autores” probabilistas, responsáveis por fazer uma leitura “laxista” de Tomás de Aquino⁶²⁸.

Como diversos autores pontuaram, a partir de 1656 nota-se o princípio de uma virada anti-laxista⁶²⁹. Neste ano, as primeiras teses *probabilistas* foram condenadas e outras ordens passaram a se indispor cada vez mais contra os jesuítas⁶³⁰. É importante dizer que este período também coincide com a decadência em geral do império espanhol e a ascensão da França enquanto potência política em toda a Europa, sobretudo a partir da afirmação cada vez maior de Luís XIV (1639-1715)⁶³¹. Os jesuítas - quase sempre espanhóis - eram acusados de laxistas, excessivamente modernos e “perigosos”. Os jansenistas - quase sempre franceses ou belgas -, por seu turno, eram acusados de calvinistas e baianistas.

O autor probabilista mais importante desse momento foi Juan Caramuel Lobkowitz (1606-1682), chamado por alguns de “enfant terrible” do *probabilismo*⁶³². Para contrapor-se aos jansenistas, esse filósofo buscou fazer do *probabilismo* uma linha mestra para todos os campos do conhecimento⁶³³. Sua radicalidade foi patente: Caramuel chegou a defender, em meio a essas ardentes discussões, que para um cristão não ser calvinista era necessário adotar o “moderno” *probabilismo moral*⁶³⁴. Outros autores jesuítas também se manifestaram a favor dos

⁶²⁸ Letícia Mayer, em um trabalho de fôlego, busca demonstrar como os argumentos de Blaise Pascal e Antoine Arnauld, bem como os debates “probabilistas” em geral, estiveram diretamente ligados aos escritos de Ricci e Palafox acerca dos ritos chineses. Ver Letícia Mayer Celiz, *Rutas de la incertidumbre, ideas alternativas sobre la génesis de la probabilidad, siglos XVI y XVII*, México: Fondo de Cultura Económica, 2015, em especial o capítulo VI, pp. 200-226.

⁶²⁹ Jacob Schmutz, “Was Duns Scotus a Voluntarist? Juan Caramuel Lobkowitz against the Bratislava Franciscans”, in: *Filosofický časopis*, p. 147-184, Jan. 2016, p. 178.

⁶³⁰ Tais proposições foram condenadas em meio a quarenta e cinco proposições da Bula *Ad Sanctam Beati Petri Sedem*, publicada em 1656 pelo papa Alexandre VII (1655-1667). Apesar disso, é importante dizer que teses jansenistas também foram condenadas e sua postura na querela foi dúbia. Entretanto, na comparação com seu sucessor, Inocêncio XI, ele estava mais ao lado dos jesuítas. Viva, *Damnata e theses ab Alexandro VII...*, *op. cit.*, pp. 11-164.

⁶³¹ É importante acrescentar, entretanto, que as relações entre Inocêncio X e XI e Luís XIV não eram positivas, não apenas pela força do jansenismo na França, mas principalmente pelo galicanismo.

⁶³² Concina destaca que ele foi conhecido nesse período como o “príncipe dos laxistas”. Daniel Concina, *Historia...*, *op. cit.* p. 28. Como Dino Pastine muito bem lembrou, Caramuel tornou-se conhecido como o “l’ enfant terrible” do *probabilismo*, tornando-se expoente do probabilismo pós 1657. Dino Pastine, “Dallo Scetticismo e Dal Probabilismo All’Operatività: Juan Caramuel”, *Rivista Critica di Storia della Filosofia* Vol. 30, No. 4, Outubro/ Dezembro, 1975, pp. 411-419, p. 413.

⁶³³ Para compreender o papel de Caramuel e os outros autores do contexto do probabilismo, ver Stefania Tutino, *Uncertainty...*, *op. cit.*, p. 171-188; Jacobs Schmutz, «Bellum scholasticum. Thomisme et anti thomisme dans les débats doctrin aux modernes», *Revue thomiste* 108.1, 2008, pp. 131-182 e Julia A. Fleming, *Defending Probabilism: The Moral Theology of Juan Caramuel*, Washington: Georgetown University Press, 2006.

⁶³⁴ Quem desenvolveu muito bem essa “querela” entre antigos e modernos nos embates entre probabilistas e jansenistas, destacando a atuação de Caramuel, foi Schuessler, *The debate on Probable...*, *op. cit.*, pp. 283-322.

probabilistas, dos ritos chineses e da possibilidade de alguns infiéis serem salvos⁶³⁵. Em síntese, entre as décadas de 1550 e 1560, a disputa ainda estava em aberto.

Contudo, na década de 1670 os jesuítas começaram a perder a guerra. O anti-jesuitismo tornou-se quase uma identidade e houve um esforço conjunto para extirpar o *probabilismo moral* da Igreja e “recuperar” as tradições, novamente com os jansenistas franceses à frente. Além disso, o novo Papa, Inocêncio XI (1669-1689), desde muito cedo mostrou-se determinado a varrer o *laxismo* e o *probabilismo* da Igreja Católica⁶³⁶. Depois de muitos debates, em 1679, sessenta e cinco proposições consideradas “laxistas” foram condenadas⁶³⁷, como está reproduzido no Anexo 1. Elas envolviam opiniões diversas baseadas no *probabilismo*. Algumas dessas proposições talvez pareçam cômicas aos nossos olhos, como a possibilidade de comer à vontade sem culpa (art. 8); a prática de amor conjugal apenas por deleite (art. 9); fornicar com uma mulher casada com consentimento (art. 50) ou mesmo a possibilidade de “fornicar a si” sem pecado (art. 45). Outros certamente parecerão mais sérios, como a possibilidade de alguém rir da morte do pai quando se está bêbado (art. 15) ou a possibilidade de abortar sob o argumento provável de que o feto só se torna animado quando a mulher dá à luz (art. 34 e 35).

Para além desses casos específicos, três grupos de artigos nos interessam por tratarem – direta e indiretamente – do tema da *salvação dos infiéis*. No artigo 2 e 4, se lê que não se poderia julgar os delitos do infiel a partir da opinião menos provável. Essa proposição, por exemplo, excluiria todas as recomendações aos Párocos anunciados por Alonso De La Pena, conforme vimos no capítulo anterior⁶³⁸. Nos artigos 21 e 22, se diz que acreditar num Deus único, ou mesmo ter alguma dúvida (provável) em relação a ele, já seria suficiente para obter a Fé sobrenatural e ter chance de justificar-se perante a Deus, referindo-se indiretamente às

⁶³⁵ Alguns desses autores foram Cardeal Pietro Pallavicino (1607-1667), Antonio Terrill (1621–1676) e o próprio Juan de Lugo. Além do livro de Jean-Pascal Gay, há uma excelente síntese desta reação em Jean-Louis Quantin, “Catholic Moral Theology”, in: Ultich L. Lehener e Richerd Muller A. G. Roeber (org), *The Oxford Handbook of Early Modern Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2016, pp. 119-135.

⁶³⁶ É importante deixar claro, entretanto que, apesar de Inocêncio XI ser anti-probabilista, e, nesse sentido, se aproximar dos jansenistas franceses, ele também era radicalmente contrário à atuação de Luís XIV.

⁶³⁷ Na verdade, as condenações já iniciaram em 1677. É importante acrescentar que, do ponto de vista da ignorância, as teses de Luís de Molina e de Francisco Suárez não foram condenadas. Como diversos historiadores bem demonstraram, as teses de Bauny e Sanchez foram as mais afetadas. Evidentemente, em virtude dos ataques de Palafox e Navarrete, a questão dos ritos chineses também foi fundamental. Acrescenta-se ainda que nesta ocasião as teses de Lessius foram condenadas, requerimento que era exigido pelos baianistas e depois jansenistas por décadas. Para uma análise detalhada de cada uma das teses condenadas e os autores envolvidos na disputa, ver Jean-Louis Quantin, “Le Saint-Office et le probabilisme (1677-1679). Contribution à l’histoire de la théologie morale à l’époque moderne », *Mélanges de L’école française de Rome, Italie et Méditerranée*, in: *Mélanges de l’École française de Rome. Italie et Méditerranée*, tome 114, n^o 2, pp. 875-960, 2002.

⁶³⁸ Ver Anexo 1. Como vimos no capítulo anterior, não apenas De La Peña aceitava que os indígenas seguissem a opinião menos provável, como os juízes eram obrigados a julgar ao lado de um Padre (em foro misto) e explicar aos réus o que era um tribunal e até mesmo o que era um delito.

proposições de Lugo acima expostas⁶³⁹. Contudo, é sobre os últimos 6 artigos, em especial o 60 e o 64, que devemos redobrar nossa atenção. Aqui se censura a possibilidade dos homens, mesmo em caso de ignorância, pecarem contra a Lei de Deus e da Natureza⁶⁴⁰. Além disso, se proíbe a absolvição dos homens que não sabiam dos mistérios da Fé e, por negligência culpável, ignoravam a Trindade e a Encarnação. Uma leitura atenta permite-nos identificar que não se proibía a *ignorância invencível*, mas certamente seu uso foi reduzido em virtude desse decreto.

Mesmo após esse movimento quase retumbante contra o *probabilismo*⁶⁴¹, Inocêncio XI ainda não estava satisfeito. Percebendo que alguns jesuítas estavam abandonando o *probabilismo*, o papa começou a se aproximar de alguns deles, entre os quais estava Tirso González (1624-1705)⁶⁴². Este jesuíta espanhol já havia redigido alguns livros contra o *probabilismo moral*, junto a outros membros de ordem. A base de suas ideias radicava-se no seguinte: a *probabilidade moral* era válida para a justiça, mas não se poderia aceitar como válida *qualquer opinião provável*, seja no âmbito secular (*foro externo*) ou teológico (*foro interno*). Buscando uma conciliação entre o *probabilismo* e o *rigorismo*, González e outros defenderam que tão-somente a ação *mais provável* seria considerada justa. Essa proposta recebeu o nome de *probabiliorismo*, sendo também apelidada como *scientia benigna*⁶⁴³. González buscou, aqui, escrever sobre diversos temas adjuntos à infalibilidade papal, à certeza moral e à própria *ignorância invencível*, como veremos ainda neste capítulo.

Inocêncio XI mostrou-se tão interessado pelas ideias Gonzalez que o escolheu para ser o Geral da Companhia de Jesus. Mesmo sem ter qualquer experiência nas missões ou cargos administrativos, o teólogo foi convencido pelo Papa a receber o maior cargo da Companhia de

⁶³⁹ Viva trabalha com a relação entre essa proposição condenada e, entre outros, as teses de Lugo. Viva, *Damnatae Theses ab....*, op. cit., p. 233.

⁶⁴⁰ Tais teses dirigiam-se indiretamente contra as posições de Arriaga. Idem, pp. 344-345.

⁶⁴¹ Para Stefania Tutino, por exemplo, tais condenações foram tão duras que se confundiram com o próprio fim do probabilismo. Stefania Tutino, *Uncertainty....*, op. cit..

⁶⁴² Para aprofundar a recepção do decreto de 1679 entre probabilistas e anti-probabilistas, incluindo Tirso Gonzalez, ver Jean Pascal Gay, *Del'usage des archives et des opinions probables, ou commenten finir - ou presque - avec l'hypothétique décret d'Innocent XI contrele probabilisme*, Revue D'hitoire ecclésiastique, 104 (2), 2009, pp. 432-470 e, do mesmo autor, *Morales em conflit....*, op. cit., p. 596-613.

⁶⁴³ O cerne dessa proposta está em seu *Fundamentum Theologia e Moralis*, publicado em 1679. Os argumentos *probabilioristas*, entretanto, podem ser localizados em diversos outros autores desde pelo menos 1611, tais como Fernando Rebello, Pablo Comitioli, Andrés Bianchi e Luis Scildere, entre outros. Contudo, foi Miguel de Elizalde (1619-1678) a maior influência de Tirso González. Para um exame minucioso do probabiliorismo, continua atual o trabalho de Antonio Astrain, *Historia de assistência....*, op. cit., p. 153-171; para um exame mais teológico dessas proposições, ver Schuessler, *The debate on Probable....*, op. cit. 354-365. Para um exame biográfico e intelectual de suas ideias, ver E. Colombo, “Un jesuita ‘desobediente’. Tirso González de Santalla (1624-1705)”, in *Los jesuitas: religión, política y educación*, 3 vols., eds. J. M. Millán, H. P. Llorente e E. J. Pablo, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2012, pp. 961-994.

Jesus com uma missão clara: desvencilharem os jesuítas do laxismo⁶⁴⁴. Tirso Gonzalez tinha diante de si o desafio de extirpar o maior fundamento teológico dos jesuítas num tempo em que a maioria dos letrados mal diferenciavam “jesuítas”, “laxistas” e “probabilistas”. Essa luta durou toda a década de 1690 e, como bem colocou Jean Pascal Gay, motivou uma verdadeira “guerra civil” na Companhia de Jesus. Até que Gonzalez finalmente saísse vitorioso⁶⁴⁵, alguns importantes nomes do Brasil colonial participaram ativamente desta controversa, incluindo Antônio Vieira e Domingos Ramos, como veremos nos capítulos 9 e 12. Antes de examinar esse vínculo Atlântico, devemos nos debruçar sobre a última heresia de peso do probabilismo: a do *pecado filosófico*, sem dúvida a mais importante a ser estudada nesta tese.

6.3 PECADO FILOSÓFICO E A RADICALIZAÇÃO DA IGNORÂNCIA INVENCÍVEL

Na década de 1680, praticamente toda a teologia havia se posicionado contra os *probabilistas*: laicos⁶⁴⁶, jansenistas, capuchinos, dominicanos e, ao fim e ao cabo, os próprios jesuítas, capitaneados por Tirso e outros *probabilioristas*. Poucos anos antes de sua queda final, em um período de decadência, os jesuítas probabilistas foram sumariamente atacados novamente por defenderem uma tese tida como escandalosa e radical para seu tempo, levando ao limite certas teses probabilistas. Passemos a ela.

Como alguns importantes historiadores identificaram, após as condenações de 1679, o problema do laxismo foi discutido para além do probabilismo em si mesmo, incluindo o tema da *ignorância invencível* da Lei natural, uma fronteira intransponível até este momento.

Entre 1681 e 1683, conseguimos encontrar duas obras que foram escritas sobre a possibilidade de se ignorar invencivelmente as Leis Naturais, ambas produzidas em Louvain⁶⁴⁷

⁶⁴⁴ É importante dizer que Tirso também foi um grande crítico dos jansenistas em geral, em especial aqueles que escreviam a partir de Louvain, epicentro intelectual da rivalidade entre jesuítas e jansenistas. Para isso, ver I. Vásquez, “Tirso González, S. J., y Francisco Díaz de S; Buenaventura, O. F. M., frente al jansenismo belga, a finales del siglo XVII”, in: *Agostiniana*, Vol. 13, pp. 307-341, 1963.

⁶⁴⁵ Grande parte das ideias teológicas envolvidas nessa luta giraram em torno do *Tractatus succinctus de recto usu opinionum probabilium*, publicado em 1693. Para um exame geral da complexidade em torno da figura de Tirso, inserido na encruzilhada católica do probabilismo, probabiliorismo e jansenismo, ver o excelente Jean-Pascal Gay, *Jesuit Civil Wars: Theology, Politics and Government under Tirso González (1687-1705)*, London: Routledge, 2012.

⁶⁴⁶ Schuessler fez uma ótima síntese da contribuição dos não escolásticos anti-probabilistas em *The debate on Probable Opinions...*, *op. cit.*, pp. 348-353.

⁶⁴⁷ Além dos autores citados, há outros nomes sobre os quais não conseguimos encontrar referência, mas que foram referenciados por Daniel Concina, inclusive, como “defensores” da “doutrina do pecado filosófico” na década de 1980: Bechefer, Beguin, Andry, S. Lixer. Concina, *Historia del probabilismo...*, *op. cit.*, p. 59-60. No documento

(Anexo 2). Essas ideias rapidamente deslocaram-se para a França, onde os debates em torno da *ignorância invencível* paulatinamente transformaram-se no *peccato philosophico*⁶⁴⁸. A origem desse conceito é deveras complexa. A despeito de algumas publicações sobre o tema, ainda é matéria controversa e insuficientemente estudada, sobretudo no que diz respeito ao criador deste conceito⁶⁴⁹. Não será objetivo da presente tese resolver este problema. Contudo, ainda que se corra o risco de enfadar o leitor com tantos nomes e teses, precisamos entrar nos pormenores desse problema para, futuramente, compreender exatamente qual a relação de Antônio Vieira com essa heresia.

O *pecado filosófico* definia que aqueles que cometem um pecado em estado de *ignorância invencível* ofenderiam a natureza, mas não a Deus, cometendo apenas um *pecado filosófico* e não *teológico*. Os primeiros autores a se referirem ao *pecado filosófico* ainda acrescentavam que o *pecado filosófico* não poderia ser penalizado eternamente, apenas temporalmente - tal como ocorreu com as crianças que morrem sem batismo ou os justos que viveram antes da vinda de Cristo. Dessa maneira, alguns defensores do *pecado filosófico* afirmavam que aqueles que ignoravam a Deus, sempre em escala de probabilidade, iriam para o Limbo ou algum outro espaço em que sofressem penas reduzidas. Ainda que o tema da *ignorância* e do *pecado filosófico* devam sempre ser entendidos separadamente, em fins da década de 1680 / 1690, eles parecem estar tão relacionados que era impossível distingui-los.

citado *Philosophistae sei Excerpta*, sobre o qual comentaremos melhor adiante, identificaram pelo menos seis autores que escreveram especificamente sobre a possibilidade de haver a *ignorância invencível* da Lei natural, a maioria em Louvain. *Philosophistae seu Excerpta Pauca Ex Multis Libris, Thesibus, Dictatis Theologicis*, 1692, p. 22-25.

⁶⁴⁸ Quem demonstrou esta relação entre Louvain e o primeiro defensor do pecado filosófico na França foi Baylard, “Le péché philosophique: quelque precision historique”, *op. cit.*, p. 387. Segundo o autor, o principal autor que influenciou a definição do pecado filosófico na França foi George de Rodhes, autor referência dentro desta “querela”, como veremos adiante.

⁶⁴⁹ Para além dos documentos relativos ao problema no século XVIII, que são muito numerosos, como veremos, temos importantes estudos sobre o tema. Henry Charles Lea, “Philosophical Sin”, *International Journal of Ethics*, 5, 1895, No. 3, p. 324-339. Deman, “Le péché philosophique”, in: *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. XII. Paris, Letouzey & Ané, 1933. Em resposta, Baylar escreveu « Le péché philosophique : quelque précisions historiques et doctrinales ». *Nouvelle revue théologique*, 57, 1935, p. 673-698. Muitos anos depois, a heresia voltou a ser estudada por L. Ceysens, “Autour du péché philosophique”, in: *Augustiniana*, 14, 1964, p. 378-425. Para compreender o problema num sentido mais amplo, dentro do grande debate entre probabilistas e jansenistas, ver Jean Pascal Gay, *Morales en conflit, op. cit.*, p. 318-334. Para a relação entre as reflexões em torno dos ritos chineses e o pecado filosófico, ver Bernard Chédozeau, “L’Histoire et L’Antropologie humanistes des jésuites (XVIIesiècle)”, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Tome 93, 2009/4, pp. 697-728. Muito recentemente, em momento posterior à escrita desse capítulo, tivemos notícia de um livro escrito exclusivamente sobre o tema do pecado filosófico, que não tivemos acesso: Hildesheimer Françoise, *Le péché philosophique: le salut à portée de tous*, Paris: Honoré Champion, 2020.

O conceito ganhou notoriedade com François Musnier (1642-1711), professor do colégio *De Godrans*, em Dijon⁶⁵⁰. O texto que o divulgou era sucinto, no qual constavam muitas classificações de pecado (anexo 3) entre elas a do *pecado filosófico*:

O pecado filosófico, ou moral, é o acto humano contrário (*disconveniens*) à natureza racional e à recta razão. Por seu lado, o pecado teológico e mortal é a transgressão livre da lei divina. O pecado filosófico, se bem que grave, pelo facto de *ignorar a Deus*, ou *por não pensar actualmente em Deus*, é um pecado grave, mas não é uma *ofensa a Deus*, nem um pecado mortal que dissolva a amizade com Deus, nem digno do *castigo eterno*⁶⁵¹. (Grifos nossos)

Nota-se que, desde a sua definição, Musnier preocupou-se em explicitar que o *pecado filosófico* poderia ser contrário à Razão Natural, ao passo que o teológico transgrediria a Lei divina. Além disso, haveria duas formas de não ter consciência de Deus no momento da ação: quando há ignorância ou quando não se pensa atualmente Nele. Se um pecado for cometido nessas condições, o responsável da ação não pode sofrer pena eterna. Sendo assim, como o teólogo dispôs na tese IV (Anexo 3), o homem não poderia receber castigo eterno, pois estaria apenas privado da Graça eficaz. Na tese VII ele acrescentou que, para um pecado ser considerado mortal, “requer-se uma matéria grave (...) plena *advertência* do entendimento e pleno acordo da vontade”. “Advertência”, aqui, não era um termo casual. Como vimos no capítulo anterior, ele refere-se à consciência necessária para a *malícia* de um ato ser conhecida. Na ausência da malícia, o ato poderia ser digno de perdão em nome da *ignorância invencível*⁶⁵².

Como dissemos em outros momentos desta tese, mais importantes do que as definições do *probabilismo moral*, eram as consequências. No caso do *pecado filosófico*, concretamente falando, elas se configuravam como muito radicais. Primeiro, porque este pecado supõe que

⁶⁵⁰ Há pouca informação sobre François Musnier. Sabe-se que ele foi professor no colégio de Dijon desde 1660, tornando-se professor de Filosofia, retórica e teologia, entre outras disciplinas, tornando-se padre em Pont-à-Mousson em 1705, seis anos antes de sua morte. A obra em que escreveu o conceito foi *Theses Theologicae de Peccatis*, em junho de 1686. A redação, na verdade, foi feita por um dos seus alunos, Etienne Bougot, o que explica porque, no texto original, consta este nome. Para mais detalhes, ver Carlos Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, *op. cit.*, p. 1469-1470; Baylard, “Le péché philosophique: quelque précision historique”, *op. cit.*; L. Ceyssens, “Autour du péché philosophique”, *op. cit.*; Jacob Schmutz questionou brilhantemente esta concepção, defendendo que o *pecado filosófico* teria sido já citado nominalmente por Juan Caramuel. Ver “Was Duns Scotus a Voluntarist?...”, *op. cit.*, p. 177.

⁶⁵¹ Anexo 3.

⁶⁵² Como esclareceu Paola Nicolas, a advertência se relaciona com o conhecimento atual das circunstâncias antes da ação. Assim, quando não há conhecimento necessário antes de uma ação, há uma *advertência* ou *atenção* imperfeita e apenas virtual, o que implicaria a perda da responsabilidade do agente. Por esta razão, a *atenção* está interligada ao problema da ignorância e do pecado filosófico. Ver Paola Nicolas, *op. cit.*, pp. 62-79. Demain, “Péché philosophique », in : *Dictionnaire...*, *op. cit.*, Vol XII, p. 2219-2215.

todos os atos cometidos na ignorância não seriam mortais, incluindo aqueles que contrariam as Leis naturais. Segundo, porque contemplam tanto aqueles que *ignoram a Deus*, como os nativos da América, quanto os que não pensam *atualmente Nele* na hora do ato estão contemplados nessa categoria, como os ateus. Trata-se, portanto, de um processo de radicalização evidente, respaldada por Molina e pelo probabilismo a partir da *ignorância invencível*. Não por acaso, Daniel Concina chegou a afirmar que o *pecado filosófico* seria um “mal hijo del probabilismo” pretendendo ser o “agnus dei que saca os pecados del mundo”⁶⁵³.

6.3.1 Os ataques rigoristas contra o pecado filosófico e a condenação

Voltemos aos episódios do ano de 1686. O suposto autor que conceitua o *pecado filosófico*, François Musnier, era, então, um desconhecido professor. Como, então, tal categoria tornou-se conhecida e teve tanta repercussão? Como bem pontuou Ceysens, alguns teólogos anti-probabilistas de Louvain vinham denunciando o uso frequente da categoria entre os jesuítas franceses. Antoine Arnauld - já um velho e consagrado veterano dos combatentes contra o *probabilismo*⁶⁵⁴ - havia terminado de escrever um livro contra os *ritos chineses*⁶⁵⁵. Assim que recebeu tais denúncias principiou uma campanha voraz contra o *peché philosophique*, intitulada *Nouvelle hérésie dans la Morale, touchant le péché philosophique*⁶⁵⁶. A força dos seus argumentos e sua autoridade rapidamente conferiram notoriedade ao conceito⁶⁵⁷.

Grosso modo, os argumentos de Arnauld foram: (1) o *pecado filosófico* era uma opinião laxista; (2) sob o argumento da ausência da “advertência atual” de Deus, todos os crimes estariam justificados, incluindo os cometidos contra a Lei Natural⁶⁵⁸ e (3) era preferível para os

⁶⁵³ Concina, *Historia del probabilismo....*, *op. cit.*, p. 63 e 13, respectivamente.

⁶⁵⁴ Foi divulgado a partir de um pró-jansenista conhecido entre os jesuítas daquele tempo: Jean-Libert Hennebel. L Ceysens, “Autor du péché philosophique...”, *op. cit.*, p. 389.

⁶⁵⁵ Essas críticas são desenvolvidas em Antoine Arnauld, *Morale pratique des Jésuites* (1669). Para mais detalhes sobre a passagem da questão dos chineses para o problema do *pecado filosófico*, ver o clássico Virgile Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, *op. cit.*, p. 83-97. Para a relação das missões jesuítas chinesas e o desenvolvimento do ateísmo, ver o excelente estudo de Michaela Catto, “A Word travelling to and fro between Europe and China: Atheism”, in: Pierre Fabre e Ines Zupanov, *The rites controversies in the Early Modern World*, Leiden/Boston: Brill, 2018, pp. 68-88.

⁶⁵⁶ Esta denúncia, a primeira de um total de cinco, encontra-se em *Œuvres de Messire Arnauld*, Paris/Lausenue, tomo XXXI, 1780, pp. 1-43, setembro de 1689. Anexo 2.

⁶⁵⁷ Jean-Pascal Gay chegou a defender que o Pecado Filosófico teria sido uma heresia “inventada” por Arnauld na guerra contra os probabilistas, *Morales en Conflit....*, *op. cit.*, p. 317.

⁶⁵⁸ “dogme impie, que les homicides, les adultères, & y autres crimes semblants, ne méritent point lap aine éternelle du feu de l'enfer, à moins qu'ils n'aient été commis avec quelque connaissance actuelle ou habituelle de Dieu », in : Antoine Arnauld, *Premier dénonciation de la Nouvelle hérésie....*, *op. cit.* p. 81.

jesuítas que os pecadores permanecessem na ignorância ao invés de instruí-los. Com eloquência, Arnauld chegou a admitir que:

Não há ninguém que não tenha horror, quando o fazemos compreender, que não seria necessário ser persuadido por esta doutrina, que não fomos obrigados a crer que existem milhares de milhões de Pagãos, que não tenham sequer conhecido a Deus, como São Paulo testemunha, *sicut gentes quæ ignorant Deum*, que estarão livres da condenação eterna, mesmo que as suas vidas tenham sido repletas de todo o tipo de impurezas e outros crimes, como o próprio Apóstolo nos assegura, e que é bem remarcado através de seus livros. E o mesmo deve ser com milhares de milhões de americanos, chineses e japoneses, antes que o Evangelho lhes fosse pregado⁶⁵⁹ (Tradução nossa)

Invertendo o argumento dos jesuítas segundo o qual a ignorância de Deus salvaria os indígenas, Arnauld defendeu que o fato de viverem como sedentos animais, sem nenhuma elevação dos sentidos ou espiritualidade, faria com que não tenham meios para alcançar a Deus, e muito menos obter a salvação. A ignorância - que os jesuítas viam como justificativa para escusar os indígenas - foi justamente aquela que Arnauld e outros jansenistas consideraram a razão da culpa. Arnauld identificou como a raiz dessa heresia o conceito de Graça suficiente, de Molina⁶⁶⁰.

Tirso Gonzalez, já então o Geral da Companhia de Jesus, se pronunciou contra o *peccato philosophico* em duas cartas, até agora não trabalhadas pela historiografia (ver anexo 4). Na primeira, dirigiu-se à censura de André Semery (1630–1717), um jesuíta francês que, mais tarde, seria chamado para ser censor da obra de Vieira, como veremos no último capítulo desta

⁶⁵⁹ Il n'y a personne qui n'en ait horreur, quand on lui a fait comprendre, qu'on ne faudrait être persuadé de cette doctrine, qu'on ne fuit obligé de croire qu'il y a des mille millions de Païens, qui n'ayant point connu Dieu, com me S. Paul le témoigne, *sicut gentes quæ ignorant Deum*, seront exempts de la damnation éternelle, quoique leur vie ait été extrêmement débordée en toutes sortes d'impuretés, & d'autres crimes, comme le même Apôtre nous l'assure, & qu'on le fait assez par leurs Livres. Et qu'il en doit être de même de mille millions d'Américains, de Chinois & de Japonais, avant que l'Evangile leur fût prêché, Idem, p. 86. Agradeço a Gabrielli Rampinelli pela ajuda conjunta na tradução.

⁶⁶⁰ “Il n'y a point d'argument plus convaincant, pour faire voir qu'il y a des mille millions d'hommes, que n'ont point eu de moyens suffisants pour connaître Dieu & sa loi, que la considération des peuples de L'Amérique avant que les Chrétiens l'eussent découverte. » Aqui, Arnauld chega a afirmar que ninguém sequer conhece a escrita e, com a exceção do México e do Peru, não possuem governo. Da mesma forma que Vieira, Arnauld escreveu que eles “vivre comme les bêtes, en cherchant & en préparant ce qui était nécessaire pour le boire & et pour le manger (...) Ils n'avoient donc garde de s'élever au-dessus des sens, & d'avoir aucune idée spirituelle. Comment donc se pourrait-on imaginer qu'ils auraient eu des moyens suffisants pour connaître qu'il y a un Dieu Créateur du monde ». Diante disso « on ne peut pas conclure de-là que selon nous, ils aient ignoré Dieu *inculpé* ». Ele refere-se aqui, evidentemente ao pecado original. Usa a América para mostrar que não se trata de uma distinção metafísica, mas de uma definição com consequências terríveis, a seu ver, do ponto de vista prático. Na sequência ele busca refutar a concepção molinista, que ele julga herética, sobre a graça suficiente e atual. Idem, p. 112.

tese⁶⁶¹. Tirso argumentou que ser impossível ignorar invencivelmente a Lei Natural⁶⁶², como acastelaram Agostinho, Aquino e Suarez. Ele concluiu sua pequena reflexão em coerência com suas proposições *probabilioristas*, afirmando ser possível pecar mesmo quando se busca agir corretamente - como era caso dos hebreus e dos maometanos⁶⁶³. Na segunda epístola - escrita alguns meses depois - Tirso Gonzalez dividiu suas reflexões com um professor de Lyon que já havia defendido o *pecado filosófico*⁶⁶⁴. Além de repetir os argumentos da carta anterior, Tirso atacou com impetuosidade tais “*positionis absurditas*”, argumentando que ela servia de escrúpulo para toda a sorte de ações facínoras contra a Lei Natural.

Menos de um ano depois, o professor Musnier e Dominique Bouhours (1628-1702)⁶⁶⁵ manifestaram-se por escrito contra Arnauld, num conjunto de cartas intitulado *Sentiment des jésuites sur le peché philosophique*⁶⁶⁶. Em sua defesa, Musnier alegou que são os libertinos que negavam a Deus, enquanto o *pecado filosófico* contemplava apenas aqueles que eram *ignorantes invencíveis*. Além disso, considerou que o *pecado filosófico* era uma hipótese, e não uma realidade factível. Bouhours dedicou um capítulo inteiro aos sentimentos “*des jesuites touchant l’ignorance invincible de Dieu dans les infidelles*”. Para o autor, se ela existir, ocorreria raramente e apenas por um tempo. Para se defender da possível acusação de pelagianismo, defendeu que os infiéis, ainda que possuíssem uma ideia confusa de Deus, sempre tinham algum conhecimento que fazia com que sua ignorância não fosse total e, por consequência, não fosse roralmente *invencível*⁶⁶⁷.

⁶⁶¹ Não encontramos este livro, provavelmente porque sua obra foi censurada por Tirso Gonzalez.

⁶⁶² “*Haec doctrina est falsa, et tollit de médio omnia peccata ignorantiae: non enim peccat ignoranter contra Legem, qui quando agit contra Legem, cognoscit se male agere*”, reproduzida em Anexo 4.

⁶⁶³ Recentemente, o historiador E. Colombo, Tirso havia acabado de escrever sobre a conversão dos maometanos no *Manuductio ad conversionem Mahumetanorum...*, (1687). Colombo, *Convertire i musulmani: L’esperienza di un gesuita spagnolo del Seiscento*, Milano: Bruno Mondodani, 2007

⁶⁶⁴ Trata-se de Isaac Bruyn (1650-1724). Esse professor de teologia de Lyon envolveu-se diretamente na polêmica do pecado filosófico, junto com Alexandre Maes, citado no Anexo 2. Ele chegou a ser referido por Arnauld em sua segunda denúncia. Ver Sommervogel, BCJ, V. II, p. 297-300.

⁶⁶⁵ Dominique Bouhours escreveu o livro *Penssé chretiennes*, em 1669, traduzido para várias línguas, inclusive o português. Esse documento também foi reproduzido nas obras completas de Antoine Arnauld. Ele escreveu várias vezes contra a Escola de Port-Royal, sendo conhecido por ser um polemista. Sommergovel, *op. cit.*, V. I, p. 1886. A referência citada consta no Anexo 2.

⁶⁶⁶ Ver Anexo 2. Este livro é datado de 05/02/1690 e resume-se a um conjunto de cartas contrárias aos jansenistas. As primeiras foram escritas contra a primeira denúncia de Arnauld e as demais cartas, escritas entre 1690 e 1692, foram as réplicas do jansenista francês e, como veremos à frente, de Serry, com a tese já condenada. É importante acrescentar que o autor dessas cartas posteriores foi Maurice Le Tellier (1642-1710).

⁶⁶⁷ “*cette ignorance est impossible, ou au moins qu’elle ne saurait être que très-rare & que pour peu du temps* » ; “*Car ce sentiment ou ce soupçon, quoique confus, renferme une idée & une notion de Dieu, que suffit pour empêcher que leur ignorance ne soit totale & par conséquent invincible.*”, Bouhours, *Sentiment des jésuites sur le peché philosophique*, Paris : Chez Pierre Ballard, 1694 (1690), respectivamente p. 193 e 194-195.

Entre o final do inverno e o verão do ano de 1690, Arnauld mostrou que estava determinado: escreveu outras três denúncias para responder aos *Sentiments* dos jesuítas⁶⁶⁸. O teólogo identificou o *pecado filosófico* como uma “aberração” e ponto de chegada de um longo percurso *probabilista* e *laxista* em torno do dogma da ignorância. Em julho de 1690, Tirso Gonzalez foi convidado para participar do julgamento inquisitorial, votando a favor da condenação⁶⁶⁹. Em 24 de agosto de 1690, o *pecado filosófico* foi condenado por Alexandre VIII, com a censura *ispsis liperis* da tese número 2 de Musnier, reproduzida no anexo 5, considerando-a “scandalosa e temeraria”⁶⁷⁰.

6.3.2 A reação dos “*philosophistes*” e o debate sobre a origem do *pecado filosófico*.

Após a condenação, inúmeros autores reagiram, trasladando a *ignorância invencível* para a apoteose da grande disputa teológica entre *laxistas* e *rigoristas*. Apesar da maioria dos textos advir da França, muitos autores se manifestaram: desde a Bélgica e a Alemanha, até a Itália e a Espanha, incluindo autores que haviam sido missionários na América⁶⁷¹. A repercussão dessa discussão foi tão poderosa que ela atingiu outros campos da cultura letrada, e quiçá popular. Jean Pascal Gay conseguiu reunir até mesmo poemas anônimos contando sobre a “libertinagem” do *pecado filosófico*, tamanha sua notoriedade. Neles, se dizia que os jesuítas conduziam os ateus, incrédulos, pagãos e outros malditos sem escrúpulos diretamente ao paraíso⁶⁷². Outros cantavam, em soneto, que os molinistas criaram um gênero peculiar de Cristãos, tornaram-se amigos dos pagãos, dos confucionistas, do livre-arbítrio e de Pelágio, tudo em nome do combate aos calvinistas⁶⁷³. Apenas em nossas pesquisas, entre a publicação

⁶⁶⁸ Vê-se claramente que a intenção de Arnauld ia além do pecado filosófico em si quando se nota que a quinta e última de suas denúncias foi escrita após a condenação papal de 24 de agosto de 1690.

⁶⁶⁹ L. Ceyssens demonstrou, com sólida documentação, que Tirso Gonzalez participou do julgamento inquisitorial em 27 de julho de 1690. Ver “Autour du peché philosophique », *op. cit.*..., p. 419.

⁶⁷⁰ Viva, *Damnatae theses ab Alexandro VII, Innocencio XI et Alexandro VIII necon Jansenii ad theologiam trutinam...*, Napoli, 1708, p. 367.

⁶⁷¹ No anexo 2, dispusemos diversos autores que escreveram sobre o assunto, alguns com maior profundidade, outros menor, com destaque para Francisco Palanco (1657-1720) que mais tarde se tornaria Bispo de Jaca, no Caribe.

⁶⁷² “Hereux l’athée et l’Incrédule qui sans remods et sans scrupule (...) les scélérats les plus maudits conduits tout droit au Paradis”, in : Péme anonyme sur le peché philosophique, 1690 *apud* Jean Pascal Gay, *Morales en conflit*, *op. cit.*, p.890.

⁶⁷³ “Quelles gens que les Molinistes, Quel nouveau genre de Chrétiens/ Ils se font Pélagiens/ Pour combattre les Calvinistes/ Aujourd’hui ces Probabilistes/ Sont d’accord avec les Païens/ El les voila Confuciens (...) La superbe Société/ Jalouse de son libre arbitre/ Se rend sourde à la vérité”, in : *Sonnet sur les Cérémonies chinoises*, 1693 *apud* Idem, p. 897.

de Musnier e a condenação de Alexandre VIII, contamos nove escritos específicos sobre a *ignorância invencível*. Já entre a condenação de 1690 e 1697, ano da morte de Vieira, encontramos dezoito textos específicos sobre o tema da *ignorância invencível* de Deus, da Lei Natural e do destino *post-mortem* dos infiéis (ver anexo 2).

De forma geral, os jesuítas acusavam Arnauld e seus seguidores de nestorianos⁶⁷⁴ e calvinistas. A preocupação dos jesuítas nos anos imediatos após a condenação, no entanto, parece ter sido a diferenciação entre a *ignorância invencível* e o *pecado filosófico*⁶⁷⁵. Ao examinar este período inicial da década de 1690, Concina afirmou que “ni los decretos papales, nilas Leyes naturales, y divinas, son bastante para contener a algunos probabilistas estas gravissimas doctrinas”⁶⁷⁶. Baylard fez constatação similar ao escrever que o *pecado filosófico* foi condenado, mas não as ideias teológicas que o fundamentavam, de maneira que a condenação não se tonou um impeditivo total para o uso da categoria de *ignorância invencível*⁶⁷⁷. Nesse momento, problemas relevantes para se discutir a *salvação dos infiéis*, como a Fé implícita e o dos *ritos chineses*, passaram a se subordinar ao tema da *ignorância invencível*, e não ao contrário, como até então havia sido⁶⁷⁸. Embora os jesuítas não tenham conseguido reverter a condenação, sentiram o gosto da revanche no dia 13 de dezembro de 1690, pois nesta data trinta e uma teses rigoristas foram condenadas⁶⁷⁹, algumas das quais referindo-se à possibilidade de utilização da *ignorância invencível* (Anexo 5). Voltaremos a esse tema no capítulo 12.

Os jansenistas mobilizaram-se rapidamente. Amparados na condenação do *pecado filosófico*, buscaram defender que essa tese era uma “doutrina” que já existira desde os primórdios da Companhia de Jesus. Sua maior intenção era defender que o *pecado filosófico*

⁶⁷⁴ Nestorianismo foi uma doutrina criada pela patrística, considerada uma heresia, que defendia a desunião entre a natureza humana e a de Cristo. Este argumento era fundado a partir da concepção extremamente negativa dos jansenistas frente à condição humana após o pecado original. Esta crítica era muito comum aos seguidores de Jansenius e contrária à posição dos jesuítas em geral e de Vieira em particular, como veremos. Alcir Pécora, em particular, trata muito bem da questão na visão de Vieira e da “segunda escolástica” em *Teatro do Sacramento...*, *op. cit.*, p. 84.

⁶⁷⁵ Como consta no Anexo 2, muitos autores se manifestaram, como Robert Mansfelde M. du Pont Contudo, o escrito mais importante desse momento foi o de Sagers, *Apologia pro Patribus Jesuitis Belgis(...) in materia de Peccato Philosophico...*, Coloniae, Typis Arnoldieb Egmond, 1690.

⁶⁷⁶ Daniel Concina, *Historia del probabilismo...*, *op. cit.*, p. 88.

⁶⁷⁷ Baylard analisa muito bem a discussão que ocorreu em torno de jansenistas e jesuítas em torno da autoridade de De Lugo como o autor do pecado filosófico. Além disso, o especialista no tema explica que Lessius, Bellarmino, Lugo e muitos outros seguiram sendo usados para defender tópicos associados à *ignorância invencível*, sendo possível continuar defendendo as principais teses sem expressá-las. Baylard, “Le Peché Philosophique”..., *op. cit.*, p. 682-688.

⁶⁷⁸ Como Paola Nicolas sintetiza, “la foi implicite thomiste déviant ici synonyme de foi imparfaite et le problème de l’ignorance de Dieu» Paola Nicolas, « Aunauld et la foi implicite »..., *op. cit.*, p. 256.

⁶⁷⁹ Tais teses constam no Anexo 5.

não era apenas um conceito, mas um dogma intrínseco à teologia jesuítica. Em Louvain, mais de quarenta teólogos jansenistas assinaram o *Philosophistae Seu Excerpta Pauca Ex Multis Libris* (1691). Neste documento foram reunidas passagens de autores jesuítas desde a década de 1640, nas quais supostamente já se defendia o *pecado filosófico* (Anexo 2). Desse momento em diante, ao menos nesse período, tornou-se comum a atribuição de *philosophistas* ou defensores do *philosophismo* para referir-se àqueles que, de algum modo, relacionavam-se ao *pecado filosófico*. Arnauld também voltou a atacar. Redigiu uma carta ao papa Alexandre VIII relatando que seu decreto está sendo frequentemente desrespeitado⁶⁸⁰. Declarou que Gottfried Leibniz partilhava de suas posições⁶⁸¹. Mesmo após a censura de agosto de 1690, Arnauld escreveu uma *Quinta denúncia*, na qual identificou alguns jesuítas franceses e belgas que já falavam que os infiéis e as crianças iriam para o Limbo antes de Musnier⁶⁸². Dois anos depois, Arnauld escreveu *Le philosophisme des Jésuites de Marseille*. Aqui, o incansável jansenista respondeu ao argumento dos jesuítas de que o *pecado filosófico* seria apenas metafísico:

Desde a descoberta dos povos da América, conhecemos melhor os sentimentos que se poderiam haver acerca da existência de um Deus, como autor do mundo (...) Molina com outros Jesuítas em testemunho, [afirmaram que] os povos do Brasil não tinham nenhuma ideia da Divindade, antes que lhes fosse trazida a luz do Evangelho⁶⁸³ (tradução própria)

⁶⁸⁰ Como Deman muito bem coloca, há um forte debate sobre se a *ignorância invencível* é compatível com o pecado filosófico, “depuis comme avant la condamnation d’Alexandre VIII”. Ver Deman, « Peché Philosophique », in: *Dictionnaire.....op. cit.*, p. 150.

⁶⁸¹ Leibniz abordou o problema do *pecado filosófico* em muitos de seus escritos. Para uma visão geral e completa sobre a concepção de Leibniz acerca da salvação dos pagãos, ver o sugestivo Lucy Scheaf, “I don’t know why We Take so Much Pleasure in Thinking That People Are Damed”: Leibniz and the Question of the Salvation of the Pagans”, in: Frigo, *Inexcusables...*, *op. cit.*, p. 159-187. Sobre a relação entre a *ignorância invencível* e a salvação, ver Mariangela Priorolo, “The consequences of error: Leibniz and Toleration”, in: *Revista historia de la filosofia*, n. 4, 2016, pp. 745-764. Os melhores textos para se analisar este aspecto em específico são sua carta, escrita em setembro de 1690, tão logo saiu a condenação papal, intitulada “Réflexions sur les differens de la Religion”, in: *De la Tolerance des religions, Lettres de M. de Leibniz, en Reponses de M. Pellison*, Paris, Chez Jean Anisson, 1693, em especial nas pp. 67-82. Cabe acrescentar que em 1711 ele chega a escrever um opúsculo específico contra a condenação eterna dos pagãos. Ver George Minois, *Historia de los infiernos*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 374.

⁶⁸² “qu’il seroit puni d’une grande peine temporelle jusque à une entière satisfaction, & qu’ensuite il seroit envoyé aux Limbes avec les enfants morts sans Baptême » Arnauld, *Cinquième dénonciation...*, *op. cit.*, p. 368.

⁶⁸³ Depuis du découvert des peuples de L’Amérique on a mieux connu les sentiments que peuvent avoir sur l’existence d’un Dieu, comme autour du monde (...) Molina avec autres Jésuites end témoignage, que ceux du Brésil n’avoient aucune idée de la Divinité, avant qu’on leur eut porté la lumière de L’Evangile » Arnauld, *Le philosophisme des Jésuites de Marseille, en deux parties*, Avignon : Chez Jaques Le noir, 1697, p. 103. Esta passagem também foi discutida por Pierre Bayle, quando o filósofo escreveu sobre o problema do ateísmo em *Commentaire philosophique sur ces paroles de J. C. contraignez les d’entrer, où l’on réfuté tous ces Sophismes des Convertisseurs à contrainte*, in : *Œuvres diverses de Mr Pierre Bayle*, T. Troisième, Haia, Chez Husson, 1728, p. 299. Agradeço a Gabrielli Rampinelli pela ajuda na tradução conjunta.

Buscando refazer uma espécie de histórico do problema do *pecado filosófico*, Arnauld deixou claro que a principal referência concreta desse problema foi proveniente do “caso exemplar” de que os povos do Brasil eram os únicos que não teriam nenhuma noção de divindade. Em outros escritos, Arnauld discutiu melhor a questão, afirmando que, mesmo no “Brésil”, se recebeu alguma notícia da religião pelo Apóstolo Tomé, o que provava ser impossível a *ignorância invencível*⁶⁸⁴. Nesse e em outros escritos, o teólogo francês também buscou identificar a raiz dessa heresia em Bellarmino, Lessius, Arriaga e Suarez. Nem sempre Arnauld se preocupou em referenciar suas denúncias os livros nos quais tais autores teriam utilizado o conceito, talvez em virtude da velocidade e do tom polêmico com os quais os redigiu. Nessa pluralidade de alusões, contudo, um nome sempre desponta como a maior inspiração do *pecado filosófico*: Cardeal De Lugo (Ver anexo 6)⁶⁸⁵.

Apesar de Arnauld ter sido o testa de ferro desta querela contra o laxismo, o principal jansenista a buscar as raízes do *pecado filosófico* foi Jacques-Hyacinthe Serry (1659-1738)⁶⁸⁶. Em resposta direta aos jesuítas envolvidos na querela, escreve o *Les véritables sentiments des jesuites touchant le Peché Philosophique*. Tal como Arnauld, o autor também identifica Molina como o primeiro a defender essa ideia, citando novamente o exemplo dos “Peuples du Brésil” como a única nação inteira que não possui o conhecimento “d'un Dieu”⁶⁸⁷. Logo depois, de maneira mais precisa que Arnauld, Serry identifica precisamente as passagens de Rodrigo de Arriaga trabalhadas anteriormente como a origem dessa heresia (ver Anexo 6). Segundo Serry, não apenas o teólogo espanhol afirmou que existiam povos que ignoravam completamente a Deus, mas partia desse exemplo para chegar à conclusão de que, nessas condições, não se poderia ofendê-Lo diretamente. Segundo Serry, as teses de Molina e Arriaga acerca dos

⁶⁸⁴ « Cette tradition produit celle qui est aux Indes, de la prédication de S. Thomas (...) enfin jusqu'au Bresil & en d'autres parties de l'Amérique, où néanmoins il ne s'est pas troué le moindre vestige de Christianisme » Antoine Arnauld, *La Perpetuité de la foy de L'eglise catholique...*, Paris : Chez Jean Baptiste Coignard, 1711, p. 50.

⁶⁸⁵ Importante dizer que Arnauld e outros “historiadores do pecado filosófico” sempre destacavam a mesma passagem de seu livro *De incarnatione*, Cap. V, sect. V, como consta em Anexo 2.

⁶⁸⁶ O Autor da introdução Histórica das Obras completas de Arnauld, cujo nome não encontramos a referência, informa que esta obra é de autoria de Serry, direcionada diretamente a Antoine Arnauld. Ele era o maior historiador da congregação *De Auxillis*, associando a “doutrina” do pecado filosófico como uma consequência a longo prazo da defesa do probabilismo, ciência média e livre-arbítrio, defendidos desde os tempos de Molina. Ver F. Jacobo Hyacintho Serry, *Historia congregation un De Auxillis divinae Gratiae ...*, Antuerpiae, Sumptibus Societatis, 1709.

⁶⁸⁷ “Nous Savons même par le témoignage de plusieurs personnes, que les Peuples du Bresil, n'ont eu aucune connaissance d'un Dieu, avant que les Portugais eussent découvert ce pays. De là s'ensuit, qu'il peut y avoir des Peuples si barbares & si peu instruits, que nous pouvons assurer avec une très-grande probabilité, qu'il peut y avoir en eux une ignorance invincible d'un Dieu”, Jacques-Hyacinthe Serry, *Lés véritables sentiments des jesuites touchant le Peché Philosophique*, Cologne: Chez N. Shouten, 1690, p. 6.

indígenas do Brasil provavam que o pecado filosófico não era metafísico, mas concreto, inclusive na defesa de que eles não mereciam pena eterna⁶⁸⁸.

Depois de destacar a maneira como Vasquez, Suárez, entre outros, teriam abordado o argumento do *pecado filosófico*, Serry trabalhou mais expressamente com Juan De Lugo, na mesma passagem referida por todos os autores que lidaram com o tema (ver Anexo 6). Para o teólogo francês, Lugo teria realizado uma interpretação equivocada de Aquino ao defender que aqueles que não pensam em Deus ao cometer um ato ruim não poderiam cometer nenhum pecado mortal⁶⁸⁹. O autor também se referiu a Lessius como a um dos autores-base do *pecado filosófico*, pelo fato de ele, entre outras declarações, ter afirmado que um ato sem a devida advertência se torna escusável⁶⁹⁰. Finalmente, o jansenista também conferiu grande importância a George de Rhodes (1613-1661)⁶⁹¹. Segundo a leitura de Serry, para Rhodes nenhum ato poderia ser considerado um pecado mortal caso aquele que cometa o ato não pense em Deus ao realizá-lo. Esse argumento foi considerado a face mais “laxista” do pecado filosófico, pois, nessas condições, não apenas os infiéis ignorantes, mas também os ateus poderiam ser perdoados.

As acusações de Serry receberam resposta alguns anos depois, na quinta carta (1694) dos *Sentiment des jesuites sur le peché philosophique*, desta vez escrita por Maurice Le Tellier (1642-1710)⁶⁹². Nesta epístola, Tellier buscou, primeiro, responder às acusações de Molina. Segundo o jesuíta francês, Serry teve má fé ao interpretar o teólogo espanhol:

Quando Molina fala particularmente de uma ignorância invencível, ele a dirige apenas a alguns indivíduos, *aliquos homines rudos & incultos*: e agradeu-te fazer deles povos ou NAÇÕES INTEIRAS. Será isso de boa fé? (...) o exemplo dos brasileiros sobre o qual ele se fundamenta (...) Molina descreve esse povo a partir das relações de Fé, o que serve para provar-lhe não só a não ignorância invencível (caso as relações não dissessem se são ou não), mas também que se pode ignorar a existência de Deus e que

⁶⁸⁸ “il a effectivement des personnes que ignorent invinciblement l’existence d’une Dieu (...) Il [Rodrigo de Arriaga] a tiré de ce principe la nouvelle Hérésie comme une conséquence naturelle, qu’il a regardée non comme une hypothèse Métaphysique, mas comme une vérité certaine & incontestable dans la Pratique », Idem, p. 9. É importante dizer que Serry trabalha tanto com os argumentos de Arriaga em *De deo uno et Trino* quanto no *Actibus humanus*, conforme exposto no Anexo 6.

⁶⁸⁹ Suma teológica, II, II, q. 20, art. 3., p. 51.

⁶⁹⁰ Idem, p. 28.

⁶⁹¹ Serry, *Le véritable sentiment...*, op. cit., p. 53-54. Baylard examinou de maneira precisa a influência de Rodhes no desenvolvimento do *pecado filosófico*. *Peché philosophique: quelque pecision...*, op. cit., n. 1, p. 676 e Ceyssens, *La autour du peché philosophique...*, op. cit. p. 386.

⁶⁹² Maurice Le Tellier também reproduziu o conteúdo dessa resposta a Serry em *L’erreur du peche philosophique combattue par les jesuites*, Liege, 1691.

desta forma ela não é uma daquelas verdades que são evidentes por elas mesmas sem qualquer racionalização.⁶⁹³ (Tradução nossa)

Assim, segundo Tellier, Molina não teria se referido a nações inteiras, e sim a alguns homens rudes e incultos⁶⁹⁴. Além disso Molina não usou “l’exemple brésilienne” para provar a *ignorância invencível* de Deus, mas para constatar que Deus não seria auto evidente em si mesmo, o que tornava possível ignorar invencivelmente a Deus. Outrossim, Molina teria postulado que tal ignorância ocorreria com a *máxima probabilidade*, não necessariamente como um fato real. Tellier também buscou proteger Arriaga das acusações jansenistas. Para o teólogo francês, Arriaga não teria afirmado *com certeza* que alguns povos desconheciam totalmente a Deus, mas teria redigido “muito provavelmente”. Finalmente, Tellier alegou que Arriaga não escreveu que *sempre* que alguém que não era advertido não ofendia a Deus, como acusavam os jansenistas, mas *quase sempre (presque jamais)*⁶⁹⁵. Finalmente, para refutar as críticas contra Rodhes, Tellier destacou que este teólogo defendia que apenas as inadvertências inculpadas poder-se-iam perdoar, e não qualquer advertência, de maneira que os ateus não poderiam ser escusados de seus atos⁶⁹⁶.

Evidentemente, não será o caso de descobrirmos quem foi, afinal, o autor do *pecado filosófico*. Alguns estudos consistentes atuais vêm tentando demonstrar que o termo já era usado desde meados do século⁶⁹⁷. O que nos interessa aqui é frisar que cinco dos autores mais reivindicados como os “pais” do pecado filosófico (Molina, Lessius, De Lugo, Arriaga e Rodhes⁶⁹⁸) utilizaram os povos do Brasil como o único exemplo concreto de uma nação inteira

⁶⁹³ « Lors que Molina parle nommément d’une ignorance invincible, il ne la rapporte qu’à quelques particuliers, *aliquos homines rudos & incultos* : & il vous a plu d’en faire des peuples ou des NATIONS ENTIERS. Cela est-il de bonne foy ? (...) « l’exemple des Brésiliens sur lequel il se fonde (...) Molina rapporte de ces peuples sur la foy des relations, luy sert à prouver non pas leur ignorance invincible (cas les relations ne di soient pas si elle l’estoit ou non) mais seulement en général qu’on peut ignorer l’existence de Dieu, & qu’ainsi ce n’est pas une de ces vérités qui sont évidentes par elles-mêmes sans aucun raisonnement. » Le Tellier, *Sentiment des Jesuites touchant le peché philosophique...*, *op. cit.*, p. 216-217. Agradeço a Gabrielli Rampinelli pela ajuda conjunta na tradução.

⁶⁹⁴ E continua : "Molina conclut en particulier touchant l’ignorance invincible, c’est sur d’autres argumens qu’il l’appuye, & non sur l’autorité des relations. Autrement les croyant certaines, ainsi qu’il le témoigne, il parleroit de cette ignorance comme elles sont, c’est-à-dire comme un fait réel, constant & universal : au lieu qu’il n’en parle que comme d’une chose possible, posse reperiri : qu’il ne la tient que fort probable, maximâ cum probabilitate : & qu’il la restreint à quelques particuliers seulement, *aliquo shomines* », Idem.

⁶⁹⁵ Idem, p. 218 e 187, respectivamente.

⁶⁹⁶ Idem, p. 170.

⁶⁹⁷ Jacob Schmutz identifica o uso do conceito, tanto a ideia quanto a palavra, em Juan Caramuel. Se isso for verdadeiro, como ele bem argumenta, o *peccato philosophicum* não seria jesuíta, mas acima de tudo *probabilista*. Schmutz, “Was Duns Scotus a voluntarist”?, *op. cit.*, 181-182.

⁶⁹⁸ Em nossas pesquisas em torno do *pecado filosófico*, encontramos menções a Vitória, Bellarmino, Suarez, Vasquez, Martinon, Francisco Salas, entre muitos outros. Contudo, as referências a esses autores foram mais vagas

que possuía uma *ignorância absoluta* de Deus. Mais do que isso: esses primeiros “historiadores” do *pecado filosófico* discutiram claramente se o exemplo dos brasilienses estaria ou não na origem do *filosofismo*. Aqui não se discutiu simplesmente a possibilidade de se ignorar invencivelmente a Deus, mas a possibilidade de, sendo totalmente ignorante em relação a Deus, receber completa escusa diante de qualquer pecado mortal. Como Arnauld, Serry e Bouhours discutiram, a única maneira de se praticar um pecado *puramente filosófico* seria ignorando absolutamente a Deus.

Os debates se *prolongaram* ao longo de toda a década de 1690. Alguns autores chegaram a ser chamados de “jesuítas pirrônicos” ao defender que outras crenças poderiam ser legitimadas dentro do cristianismo, incluindo os muçulmanos e os judeus⁶⁹⁹. Pouco após a morte de Antoine Arnauld, em 1694, outros jesuítas probabilistas se somaram à batalha em prol do uso da *ignorância invencível*⁷⁰⁰. Em 1697, os teólogos parecem ter voltado a sua atenção para o importante livro do Cardeal beneditino Celestino Sfondrati (1644-1696), em *Nodus Praedestinationis dissolutus* (1696). Essa obra visceralmente anti-jansenista, dedicada quase que exclusivamente ao problema da salvação dos infiéis, advogou em defesa da imensa probabilidade dos chineses e ameríndios se salvarem⁷⁰¹. Trata-se de uma obra que rediscutiu as teses do *pecado filosófico*, citando inúmeros casos de pagãos que desconheciam a Deus. Novamente aqui os “brasileiros” receberam destaque como o caso mais representativo da *ignorância absoluta* de Deus:

Consideremos que os povos do Brasil tenham ignorado (invencivelmente) Deus, também isso foi parte de um grande benefício e graça: "Uma vez que os (bárbaros) tornar-se-iam isentos de pecado em virtude dessa ignorância (de Deus), e que se ao contrário conhecessem-no, certamente seriam imputáveis de pecado, segue que isto mesmo é um benefício. Logo, quer os bárbaros conheçam (a Deus), e assim possam invocá-lo e obter a salvação, quer *ignorem-no completamente (penitus ignorent)*, e,

e superficiais, ao contrário dos cinco mencionados no corpo do texto, cujas ideias e passagens específicas foram precisamente aludidas.

⁶⁹⁹ François Honoré em A. Jardin, *Dogma theologicum de ecclesia quod propugnabit...*, Regio Societatis Jesu academiae Codomensis Collegio, 1693. Para um exame de suas teses, ver Jean Pascal Gay, *Morales em conflit...*, *op. cit.*, p. 340-345.

⁷⁰⁰ O melhor exemplo que pude localizar que expressa este movimento foi de Natale Betonio, *Quaestio moralis an ignorantia invincibilis licitu, reddat usum opinionis minus probabilis in concursu probabiliore & tutoris*, Posnaniae, Typis Regiis Clari Collegii Societatis Jesu, Anno 1697. O autor sustentou que ainda seria possível o uso da *ignorância invencível* em relação à Deus, mas não no sentido atribuído a ela dentro do *pecado filosófico*.

⁷⁰¹ Como bem colocou Jean Pascal Gay, a publicação de sua obra foi fundamental para a derrocada do probabilismo na França a partir da *Assemblée Generale*, na qual foram condenadas 121 proposições laxistas contra 4 jansenistas. Jean Pascal Gay, *Morales em Conflit...*, *op. cit.*, p. 54-55.

portanto, não possam pecar, sempre será verdadeiro que nem mesmo para eles a misericórdia é inexistente⁷⁰² (tradução e grifo nosso)

Reparem leitores: o que estava em jogo aqui não seria apenas demonstrar que os indígenas do Brasil poderiam ser salvos, mas que a sua ignorância não seria um sinal de abandono da providência divina, mas tratar-se-ia de uma espécie de dádiva⁷⁰³. Como seria de se esperar, tais posicionamentos foram violentamente reprimidos pela mais alta estirpe eclesiástica do período. Em carta dirigida ao papa, assinada por ninguém menos do que Jacques Bossuet (1627-1704)⁷⁰⁴, pediu-se a condenação de Sfondrati. Bossuet acusava-o de trazer novamente à baila o argumento do *pecado filosófico* e considerar a *ignorância invencível* antes uma presente divino do que uma condenação⁷⁰⁵. Grandes pensadores daquele período também se pronunciaram sobre o problema da *salvação dos infiéis* e da *ignorância invencível*, tais como Leibniz, como já comentamos, Pierre Bayle (1647-1706) e François Fenelón (1651-1715)⁷⁰⁶. A mobilização de nomes tão graves, diante de temas tão proeminentes, evidencia que a *ignorância invencível* havia se tornado um capítulo fundamental na história da *salvação dos infiéis* e da disputa entre o *probabilismo* e *rigorismo*.

A partir da mobilização de tantos letrados, organizou-se a grande *Assemblée generale*, em 1700, para condenar em definitivo o “laxismo” dos probabilistas⁷⁰⁷. Este mesmo período, coincidentemente, foi marcado, também, pela virada *probabiliorista* de Tirso González⁷⁰⁸. O

⁷⁰² Demus Brasiliae populos Deum ita (invincibiliter) ignorasse, id quoque magni beneficii et gratie pars fuit: “Cum (barbari) hac (Dei) ignorantia impeccabiles redderentur, alioquin certissime peccaturi, si agnoscerent, sequitur, hoc ipsum beneficium esse. Ergo sive Barbari agnoscant (Deum), sicque invocare illum, et salutem consequi possint, sive penitus ignorent, et ideo nec possint peccare, semper verum erit, ne illis quidem misericordiam deesse” Cardinali Celestino Sfondrati, *Nodus Praedestinationis ex Sacris litteris, doctrinaque SS. Augustini, & Thomae, quantum Homini licet, dissolutus*, Colonia: Soher Schmidt, 1705 (1696), p. 372. Também citada em Fr. David, « The light of faith », in: “The Dublin review”, Vol. 15, p. 100, 1895.

⁷⁰³ No mesmo livro, o autor deixa claro que os índios brasileiros, ao desconhecerem Deus, não O ofendem e, por isso, não mereceriam a pena eterna, retomando explicitamente as teses de Musnier. Idem, p. 366. É importante sublinhar, contudo, que essa tese não foi censurada assim que foi lançada. Pelo contrário, teve inúmeras edições, sendo essa passagem comentada por diversos autores, incluindo Bossuet e Quesnel.

⁷⁰⁴ Bossuet, *Epistola Quinque praesulum ad sanctissimam D. D. innocentium Papam XII contra librum, cui titulus: Nodus Praedestinationis*, in: *Opere di monsignor Jacopo-Benigno Bossuet vescovo di Meaux*, Vol. 46, 1799, pp. 35-50.

⁷⁰⁵ Para um exame da recepção das ideias de Sfondrati acerca da *ignorância invencível*, ver Lois Caperán, *Salut des infidèles...*, *op. cit.*, pp. 358-359.

⁷⁰⁶ Para uma linha interpretativa sobre a visão acerca da salvação dos infiéis segundo Leibniz, Bayle e Fenelon, ver, respectivamente, Frigo (org.), *Inexcusabiles...*, *op. cit.*, capítulos 8, 9 e 10.

⁷⁰⁷ A Assembléia marca, para Jean-Pascal Gay, o triunfo do *rigorismo* – seja o definido pelos jansenistas, seja pelos *probabilioristas* – sobre o *laxismo*. Jean-Pascal Gay, *Morales...op. cit.*

⁷⁰⁸ Como veremos à frente, no capítulo 12, Tirso Gonzalez teve que enfrentar a resistência de dezenas de probabilistas contra suas propostas de reforma da Companhia de Jesus contra o laxismo ao longo de toda a década de 1690 quando, finalmente, o autor conseguiu ser aceito em suas propostas. Jean Pascal Gay, *Jesuit Civil Wars...*, *op. cit.*

fim do século XVII encerra-se, pois, com um ataque generalizado às teses probabilistas e laxistas jesuítas, sendo entendido como um marco para a quase erradicação do *probabilismo* e um passo determinante para o fim do *laxismo*, como demonstrou Jean-Pascal Gay, junto com outros estudiosos⁷⁰⁹. Como veremos melhor no último capítulo, porém, alguns autores seguiram defendendo o *probabilismo* e, por consequência, o alargamento da *ignorância invencível* em diversos níveis⁷¹⁰. A disputa dos rigoristas e dos laxistas seguiu por todo o século XVIII, século em que ocorreram condenações de ambos os lados como a de Quesnel (1713) e dos *ritos chineses* (1742)⁷¹¹. Nesse período, pudemos levantar alguns documentos buscando pela heresia do *pecado filosófico* em obras jesuítas que procuravam defender a ignorância dos infiéis⁷¹². Conseguimos encontrar referências dos indígenas brasileiros sendo usadas como exemplo da única nação que ignoraria inteiramente a Deus até pelo menos a data de 1852: inclusive referências que mencionavam o caso desses indígenas nas primeiras páginas dos tratados teológicos desenvolvidos acerca da existência de Deus⁷¹³. Certamente deve haver muitos outros mais, até agora sequer mencionados pela historiografia. Contudo, com relação a essa disputa, nenhum período se compara aos anos de 1686 até 1697, ano da morte de Vieira, em que podemos contar mais de quarenta obras dedicadas exclusivamente ao tema (Anexo 2).

CONCLUSÃO

Dessa maneira, tal como ocorreu em contexto americano, a escalada do conceito de *ignorância invencível* entre os jesuítas torna-se muito evidente a partir de Molina e do *probabilismo*. Como vimos, essa categoria já possuía um papel fundamental antes de meados do século XVII, com Cardeal De Lugo e Rodrigo de Arriaga. O primeiro, ao criar o conceito de Fé em cômputo, ampliou a possibilidade de que muitos não cristãos pudessem ser salvos, em especial os monoteístas. Contudo, De Lugo excluiu os indígenas brasileiros da boa-aventurança, entendendo que suas dúvidas diante de Deus não os faziam absolutamente ignorantes. Rodrigo

⁷⁰⁹ Daniel Concina, *op. cit.*, p. 88. 1700 é interpretado como o fim do debate moral entre “laxismo” e “rigorismo” no “grande século”. Segundo a interpretação do autor, sendo o marco final, inclusive, de sua análise. Ver, sobretudo, a introdução de Jean Pascal Gay, *Morales...*, *op. cit.*.

⁷¹⁰ Antonio Casnedi foi considerado o mais “enpeñado defensor del probabilismo”. A designação é de Daniel Concina, *História...*, *op. cit.*, p. 73. Arnauld chamava as ideias de Casnedi de “monstrueux”. Quem informa é o autor anônimo de “Preface Historique et critique », in : *Oeuvres de Messire Arnauld*, Paris/Lausanne 1781, tomo XXXIX , p. XX. Voltaremos a analisar suas ideias e a respectiva relação com o padre Antonio Vieira no último capítulo.

⁷¹¹ Referência fornecida por Concina, *História...*, *op. cit.*, p. 88; Adone Agnolin, *Amplexo Político...*, *op. cit.* e, *Antijesuítismo...*, *op. cit.*

⁷¹² *Extraits des assertions dangereuses et pernicieuse en tout genre*, Paris: Chez Pierre-guillaume, 1762.

⁷¹³ *Patrum societatis Jesu Theologia dogmatica: polemica, scholastica et moralis*, Editio Altera, 1852, p. 4.

de Arriaga foi além. Partindo de Lugo, ele defendeu que a dúvida que os indígenas do Brasil possuíam não era suficiente para que pecassem mortalmente. Em decorrência disso, ele chegou a uma dupla conclusão: a ignorância absoluta de Deus dos “brasiliensis” provava que Deus não era evidente em si mesmo, e que o destino desse povo deveria ser o Limbo, e não o Inferno.

Em meados do século XVII, a reação jansenista dirigiu-se contra o coração das teses jesuítas: o suposto “pelagianismo” molinista e o “laxismo” dos probabilistas. O movimento, capitaneado por autores da envergadura de Arnauld e Pascal, rapidamente ganhou força. Os jesuítas também começaram a enfrentar os ataques concernentes os ritos chineses, advindos dos dominicanos, que terminaram por ser cruciais para que, em 1679, a Companhia de Jesus se deparasse com dezenas de teses condenadas. Como se não fosse suficiente, no próprio interior da mesma Companhia se iniciou um forte movimento – capitaneado por Tirso González - para desenvolver teses mais “rigoristas”. Foi então em reação a essa última instância que alguns jesuítas formularam, talvez, a mais radical das teses probabilistas: aquela do *pecado filosófico*.

Nessa categoria, o ignorante invencível, mesmo quando pecasse contra a Natureza, era entendido como se não pensasse em Deus ao praticar a ação, não podendo, por isso, ofendê-Lo, sendo imerecida sua condenação eterna. Embora essa tese já estivesse implícita em Lugo e Arriaga, pela primeira vez defendeu-se abertamente, através de um conceito, a possibilidade de se ignorar não apenas a Deus, mas também às Leis naturais. A defesa dessa nova ideia de ignorância teve consequências significativas do ponto de vista concreto, pois poderiam ser aplicadas aos povos que desconheciam Deus antes da chegada dos europeus e até mesmo aos ateus. O conceito rapidamente ganhou imensa repercussão em toda a Europa católica. Apesar de ter sido condenada apenas quatro anos depois de sua “formulação”, após as violentas denúncias de Arnauld, dezenas de obras foram escritas explicitamente sobre a “nova concepção” de *ignorância invencível* sobre a qual se debatia. Nem a proibição papal e muitos menos os ataques jansenistas impediram que o essencial da tese ainda fosse defendido, pois o conceito de *ignorância invencível* seguiu sendo utilizado. Contudo, tais menções não pararam por aqui. Na verdade, como veremos, ele foi trabalhado, também, pelo maior missionário e um dos maiores teólogos luso-brasileiros: Antônio Vieira. Veremos, a fundo, como ele desenvolveu tais concepções, e dialogou no interior de e tendo em vista esse grande horizonte de autores. Regressemos um pouco no tempo. Vamos para Lisboa.

PARTE II

Introdução

Regressemos no tempo, traslademos no espaço: a partir de agora examinaremos o pensamento de Antônio Vieira acerca da *ignorância invencível*. Homem de vida longa, tendo nascido em 6 de fevereiro de 1608 e morrido apenas em 1697, pouco antes de completar 90 anos. Sua vida percorreu quase inteiramente o século XVII. Do ponto de vista espacial, a poucos seres humanos no mundo caberia tão bem a alcunha de “lusso-brasileiro”. Vieira nasceu na Sé, capital do império português, e morreu em Salvador, então capital da América portuguesa, cumprindo o que um dia ele jurou: “Para nascer Portugal. Para morrer, o mundo”. Nesse ínterim, porém, Vieira cruzaria o Atlântico sete vezes. Sua vida foi extraordinária: viveu em Lisboa, Bahia, Roma, Holanda, França, Maranhão, e passou por diversos locais situados ao longo daquilo que hoje é conhecida por bacia Amazônica. Acompanhou de perto alguns dos acontecimentos mais importantes das duas margens do Oceano: a expulsão dos Holandeses da Bahia (1625); a Restauração portuguesa (1640); a Insurreição pernambucana (1645-1654); e a expulsão dos jesuítas do Maranhão (1662), entre outros.

É difícil saber se sua biografia foi mais rica e diversa do que seus escritos. Provavelmente não, pois Antônio Vieira se notabilizou, antes de qualquer coisa, pela habilidade com as palavras. Ao longo de sua vida, pregou mais de 200 sermões, editados em cerca de 15 volumes, a maioria dos quais por ele mesmo finalizados para sua edição. Escreveu mais de 5 livros, sem contar os que possuíam mais de um volume. Foram preservadas centenas de cartas de sua autoria, fora seus tratados políticos, institucionais e religiosos. Não por acaso, a edição mais recente de suas obras completas conta com mais de 30 volumes. Vieira escreveu algumas de suas mais famosas ideias teológicas dentro de um barco percorrendo o Rio Amazonas, como veremos; alguns dos seus sermões mais notáveis foram pregados para o Papa, em Roma, outros para os africanos escravizados, na Bahia. Um dos períodos mais produtivos de sua vida foi quando esteve preso nos cárceres da Inquisição portuguesa. A última parte da *Clavis Prophetarum* foi redigida quando já estava praticamente cego, com mais de 85 anos, de maneira que sequer poderíamos dizer que ele foi escrito por Vieira, mas, devemos talvez dizer, ditado por ele.

Após trabalharmos os principais debates em torno do conceito de *ignorância invencível* entre os séculos XVI e XVII é chegada então a hora de nos debruçarmos sobre o pensamento de Antônio Vieira em torno dessa categoria. Como mencionamos na introdução desta tese, o

cerne dos argumentos de Antônio Vieira a respeito dessa categoria está concentrado na última parte da sua *Clavis Prophetarum*. Entretanto, além do próprio Vieira considerar esse o seu livro mais importante, ela também pode ser encarada como um ponto de chegada de um extenso percurso intelectual e biográfico de suas ideias. Por conseguinte, para estudar as ideias desenvolvidas na *Clavis Prophetarum*, devemos examinar toda a sua obra.

Antes de iniciarmos a pesquisa, era uma grande incógnita saber, por detrás dos mais de 30 volumes de toda a sua obra, em que partes de seus escritos o tema merecia ser mais investigado, para além da parte final da *Clavis Prophetarum*. Após anos pesquisando esta categoria no pensamento de Vieira, ainda a encontramos - de maneira oscilante, mas constante - desde alguns dos seus sermões da década de 1650 até a sua morte. Dentre as muitas maneiras de apresentar esse problema inquietante que foi se tornando parte cada vez mais importante em seu pensamento acerca da salvação dos indígenas no Brasil, decidimos expor toda a primeira parte de quanto segue de maneira cronológica, tal como fizemos na primeira parte da tese, começando pelos seus sermões, passando pela sua obra profética e, finalmente, pelo contexto, pela análise e recepção da *Clavis Prophetarum*.

Voltando à analogia apresentada na introdução desta tese, após percorrermos os horizontes do altíssimo palácio de Vieira, é chegada a hora de percorrer o jardim de suas obras. Após percorrermos por alguns dos seus sermões, no capítulo 8, iniciaremos a subida do palácio. Primeiro percorrermos suas obras produzidas desde 1659 até 1667. No capítulo 9, antes de alçar à cúpula do edifício, nos preocuparemos em descrever minuciosamente todo o contexto e historiografia da *Clavis Prophetarum*, como quem se prepara para caminhar sobre um espaço que pode parecer amplo demais. Nos capítulos 10 e 11 nossa prioridade será a de examinar as teses sobre a *ignorância invencível* na *Clavis*, reconhecendo todo o horizonte que observamos a partir desta altíssima cúpula inacabada. No capítulo 12, enfim, estudaremos os motivos pelos quais a *Clavis Prophetarum* não foi publicada, ou seja, buscaremos entender porque este grande palácio de ideias (bem como o seu horizonte) esteve interdito para a posteridade por tanto tempo.

7 OS JARDINS DO PALÁCIO: OS SERMÕES DE ANTÔNIO VIEIRA (1645-1662)

“suas ignorâncias eram tais que pareciam ciência”

Antônio Vieira, *Sermão de Santo Agostinho*

A portentosa figura de Antônio Vieira é particularmente conhecida pelos seus Sermões. Fernando Pessoa não considerou Vieira o “embaixador da língua portuguesa” pela escrita da *Clavis Prophetarum*, ou por quaisquer dos seus escritos proféticos. Conhecido como um Padre produtor de grandes sermões, sua força política e carisma de púlpito são incontestes. Mesmo antes de sua morte, como ele mesmo narra, sua obra literária já recebera grande reconhecimento como orador. Como afirmamos na introdução inicial desta tese, mesmo no tempo em que vigorava um voraz anti-jesuitismo, seja no Brasil ou em Portugal, Vieira era visto como um representante do “atraso” da Companhia de Jesus, mas suas habilidades como orador eram inquestionáveis, bem como sua importância política e histórica.

Após o primeiro quartel do século XX, diversos pesquisadores detiveram-se mais a fundo no pensamento de Vieira. João Lúcio de Azevedo, Serafim Leite, Francisco Rodrigues e Hernani Cidade foram centrais por terem organizado uma edição completa das obras escolhidas e uma biografia do Padre Antônio Vieira⁷¹⁴. No entanto, a maior parte das interpretações de sua obra desse período estavam baseadas nos seus Sermões. Foi apenas a partir de José Van Basselaar e de Raymond Cantel, nas décadas de 1950 e 1960, que a obra profética não publicada do jesuíta português passou a ser levada em conta⁷¹⁵. Como abordamos na introdução desta tese, apenas no século XXI veio à luz a primeira edição da *Clavis Prophetarum*⁷¹⁶.

Foi a partir dessa grande renovação editorial que a historiografia passou a tentar entender a obra de Antônio Vieira a partir de uma unidade profunda, especialmente no que diz respeito ao messianismo⁷¹⁷. Inspirados nesse movimento historiográfico, pretendemos

⁷¹⁴ Serafim Leite, HCJB, Vol. VII, VIII e IX, *op. cit.*; Francisco Rodrigues, “O P. Antônio Vieira: contradições e aplausos (À luz de documentação inédita)”, *Revista de História*, Col. IX, Lisboa, 1922 e Antônio Vieira, *Obras Escolhidas*, prefácios e notas de Antônio Sérgio e Hernâni Cidade, Lisboa, Sá da Costa, 1951-52, 12 Volumes.

⁷¹⁵ Basselaar, *Livro Antepreimeiro...*, *op. cit.* Maria Leonor Carvalhão Buescu, posteriormente, organizou os dois livros reunidos pela primeira vez em Antônio Vieira, *História do futuro, Livro Antepreimeiro, Prolegômeno a toda a História do Futuro...*, Introdução, organização e notas por Maria Leonor Carvalhão Buescu, Lisboa: INCM, 1982. Raymond Cantel, *Prophétisme et messianisme dans l'oeuvre du père Antonio Vieira*, Paris: Hispano-americanas, 1960.

⁷¹⁶ Conforme indicamos na introdução e consta no anexo 8, trata-se da edição da *Clavis* feita por Arnaldo Espírito Santo.

⁷¹⁷ Um dos autores mais importantes a tentar fazer essa leitura foi Raymond Cantel, *Prophétisme...op. cit.* e, do mesmo autor, J. Van Basselaar, *Antônio Vieira: profecia e polêmica*, Rio de Janeiro: Eduerj, 2002.

entender o uso do conceito de *ignorância invencível* de maneira articulada com sua obra panegírica e profética. Como bem colocou Pécora, se entendermos que a Teologia é a pedra angular de toda a produção literária, poética e política de Vieira, deter-se livremente sobre o exame de suas letras seria o mesmo que desconsiderar o que “justifica sua origem e proporciona sua finalidade”⁷¹⁸. Embora seus sermões sejam lidos pelos intérpretes das belas letras portuguesas como a máxima expressão “barroca”⁷¹⁹, não devemos ler esses apenas como meras expressões estéticas refratárias de uma concepção teológica uniforme e congelada.

Nossa abordagem consiste em trabalhá-los como textos teológicos propositivos dentro do “engenho” dos seus discursos⁷²⁰. Suas pregações, afinal, não apenas articulavam a Teologia apenas num nível dogmático, litúrgico ou escatológico. Ele também se consorciava à esfera da Moral e ao Direito Natural. É nesse sentido que investigaremos o problema da *ignorância invencível*⁷²¹ nas bases dos adornos linguísticos de Vieira. Nosso esforço aqui será reconstituí-lo em dois níveis. De um lado, pretendemos entender seus sermões nos mais diferentes cenários e públicos de seu púlpito. De outro, buscaremos reconstituí-los à luz da teologia moral do século XVII, dispostos na parte I desta tese.

Dito isso, este capítulo organizar-se-á da seguinte maneira: em primeiro lugar, pretendemos trabalhar com os elementos iniciais de sua formação intelectual; em segundo, buscaremos examinar dois Sermões nos quais Vieira aborda o tema da *ignorância* enquanto era pregador do Rei: “Mandato” (1645) e “Santo Agostinho” (1649). Em terceiro, trabalharemos com o importante sermão “Primeira Domingo do Advento” (1655), ocasião em que o padre já estava no Brasil novamente, próximo ao período da Insurreição Pernambucana. Finalmente, em quarto lugar, conferiremos um espaço à parte aos seus dois Sermões que tratam da categoria de

⁷¹⁸ Alcir Pécora, *Teatro do Sacramento...*, *op. cit.*, p. 36.

⁷¹⁹ Essa leitura pode ser encontrada em, por exemplo, Hernâni Cidade, “O Barroco na Literatura – Padre Antônio Vieira”, in: *lições de cultura Luso-brasileira*, Rio de Janeiro: Livros de Portugal, 1960 e Margarida Vieira Mendes, *A oratória barroca de Vieira*, Lisboa: Caminho, 1989. Para uma crítica do uso do Barroco em geral, não referindo-se apenas a Antônio Vieira, ver João Adolfo Hansen, “Barroco, Neobarroco e Outras Ruínas”, *Teresa*, Revista de Literatura Brasileira, v.2, 2001, p.10 – 66.

⁷²⁰ Este conceito foi muito bem trabalhado por Antônio José Saraiva em *O discurso engenhoso: estudos sobre Vieira e outros autores barrocos*, São Paulo: Ed. Perspectiva, 1980. Da mesma forma, o exame de suas obras “especulativas”, também não devem ignorar a dimensão estética de suas ideias, Vieira continua arquitetando seus discursos com sofisticadas sutilezas retóricas Adma Fadul Muhana, *Recursos retóricos na obra especulativa de Antônio Vieira*, São Paulo: Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação de Literatura Brasileira da Universidade de São Paulo, 1989.

⁷²¹ Numa excelente síntese, Hansen escreveu: “Para bem falar, proporcionando o discurso como representação icástica, ou de desenho, deve repeti-las com justa proporção do juízo fundado de direito na luz natural”, João Adolfo Hansen, “Prefácio”, in: Alcir Pécora, *Teatro...*, *op. cit.*, p. 27.

ignorância invencível entre os indígenas: “Espírito Santo” (1657) e “Epifania” (1662), sendo por isso os mais importantes deste capítulo.

7.1 FORMAÇÃO INTELECTUAL

Antônio Vieira nasceu em Lisboa em 6 de fevereiro de 1608. Mudou-se para a cidade de Salvador em 1614, onde permaneceria até os 33 anos. Em 5 de maio de 1623, fugiu da casa dos pais e foi recebido pelo então Reitor do colégio dos jesuítas, Fernão Cardim (1549-1625)⁷²². Desde muito cedo participou das primeiras experiências missionárias no Espírito Santo, onde a princípio começou o aprendizado do tupi e da “língua de Angola”⁷²³. Durante o período de formação, Antônio Vieira viveu de perto os principais acontecimentos da então colônia portuguesa, em Salvador, incluindo a invasão dos holandeses. Entrou formalmente na Companhia de Jesus com cerca de 18 anos. Desde muito cedo teve sucesso como aluno, em especial no domínio do Latim. Já no ano seguinte, foi escolhido para lecionar Retórica em Olinda. Dois anos depois, em 1627, após cumprir o prazo usual do Magistério, retornou à Capital para iniciar os estudos. O jovem estudante ali permaneceu durante oito anos, cumprindo seus requisitos de estudos em Filosofia e Teologia e, finalmente, tornando-se sacerdote, o que ocorreu em 10 de dezembro de 1635⁷²⁴.

Alguns aspectos da formação de Vieira entre 1627 e 1635 merecem destaque. Em primeiro lugar: o curso de Humanidades nos colégios jesuítas baseava-se na *Ratio Studiorum*⁷²⁵. Nesses programas havia aulas de Retórica, Humanidades e classes de Gramática, em que sempre se priorizava a sólida formação em Latim, com comentários a autores clássicos romanos⁷²⁶. Dando sequência à formação em Lógica e Filosofia, os alunos de *talento insigne*

⁷²² João Lúcio de Azevedo, *História de Antônio Vieira*, São Paulo: Alameda, 2010, vol. 1, p. 22. A partir de agora, citarei como HAV.

⁷²³ A gramática da “Língua de Angola” foi publicada formalmente na data da morte de Vieira, em 1697, mas foi concebida na Bahia por Pedro Dias, *Arte da lingua de Angola*. Lisboa: Miguel Deslandes, 1697., chamado de “apóstolo negro do Brasil” por Serafim Leite, HCJB, Vol. VII, p. 144.

⁷²⁴ João Lúcio de Azevedo, HPAV, p. 44.

⁷²⁵ A *Ratio Studiorum* foi um conjunto de textos, organizado por Cláudio Acquaviva, que representava o programa central dos jesuítas em todo o mundo e foi instituído como Lei em 1599. É importante ressaltar que seu projeto foi profundamente influenciado pela escola de Salamanca, os conimbricenses e a escolástica de meados do século XVII. Para uma síntese da *Ratio*, ver Margarida Miranda, *Código pedagógico dos Jesuítas. Ratio studiorum da Companhia de Jesus (1599): Regime escolar e curriculum de estudos*, ed. bilingue latim-português, introdução, versão e notas de M. Miranda, Braga, UCP/Eds. Alcalá, 2008.

⁷²⁶ Serafim Leite acrescenta que Vieira escreveu os comentários sobre Sêneca e Ovídio que não existiam na época. Serafim Leite, HCJB, Vol. VII, p. 156.

seguiram para os estudos de Teologia Especulativa ou Dogmática. Nessas classes, estudavam Teologia Moral e Casos de Consciência⁷²⁷. Após terminar a formação, os coadjutores espirituais eram chamados de “Casuístas” e os Professores de “Teólogos”. Neste breve período como professor, Antônio Vieira escreveu dois livros de Teologia e Filosofia⁷²⁸. João Lúcio de Azevedo chegou a especular que eles tenham tratado do tema do *probabilismo*⁷²⁹.

Seus primeiros Sermões datam do tempo em que ainda era estudante. Na maior parte dos casos, trataram do principal problema do seu tempo e lugar: as guerras holandesas⁷³⁰. Antes de atacar e ocupar Pernambuco, o general das tropas holandesas, Maurício de Nassau, assolou a cidade de Salvador em 1626. Contudo, Pernambuco era a região mais próspera do Brasil nesse período, de maneira que os batavos concentraram suas forças na região de Recife e Olinda. Deve-se entender esse ataque em seu contexto. O império português ainda estava sujeito à União Ibérica (até 1640) e, como se não bastasse, perdia territórios em todo o mundo. Em 1634 foram expulsos do Japão e da Etiópia; em 1637 os Holandeses conquistaram Sergipe e, simultaneamente, a Costa da Mina. Em 1638, a Baía sofreu um novo ataque de um batalhão que contava com mais de quatro mil homens. Ao contrário do que ocorreu nos anos de 1626, contudo, a capital do Brasil conseguiu resistir ao ataque. Nos termos de Vieira, a frota holandesa saiu “triste, desamparada e muda...”⁷³¹. Do outro lado do Atlântico, porém, um acontecimento mudaria a vida de Vieira por completo. Em primeiro de dezembro de 1640, D. João IV (1605-1656) foi aclamado Rei de Portugal, dando fim ao longo período da União Ibérica (1580-1640). Em 27 de fevereiro de 1641, o jesuíta foi convidado a viajar para Portugal ao lado de seu compadre Simão de Vasconcelos (1567-1671)⁷³².

Antônio Vieira permaneceria cerca de 12 anos na Europa, regressando ao Brasil apenas em 1652. Nesse meio tempo, o jesuíta atraiu a atenção de D. João IV rapidamente, alcançando proeminência na conturbada corte portuguesa do período. De fato, o cenário era de calamidade:

⁷²⁷ O conceito de casuística ligava-se aos chamados “casos de consciência”, área na qual um jesuíta no tempo de Vieira poderia se tornar perito. Intimamente associado ao conceito de teologia moral e muito importante para entender o uso que se fazia do conceito de *ignorância invencível*, o confessor era perito no julgamento dos desvios do fiel católico analisados particularmente. Para o desenvolvimento desse conceito a partir de uma perspectiva histórica entre os jesuítas em outras ordens, ver o excelente estudo de Adriano Prosperi, *Tribunais da consciência*, São Paulo, Editora Unesp, 2014.

⁷²⁸ Serafim Leite considerou-os os primeiros tratados de Teologia no Brasil, datados de 1635. Leite, HCJB, vol. VII, p. 177.

⁷²⁹ “Vieira devia ter então versado sobre os casuístas do século anterior, Molina, Sanches, Soares, Vasques, as doutrinas sobre probabilismo, a restrição mental, o equívoco”. João Lúcio Azevedo, HAV, p. 47.

⁷³⁰ São eles: “Primeira Dominga da Quaresma”, de 1633 e “São Sebastião”, 1638, entre outros.

⁷³¹ João Lúcio Azevedo, HAV, p. 55. Essas palavras foram descritas na *Carta ânua*, o primeiro escrito formal publicado de Antônio Vieira.

⁷³² Idem, p. 70.

o imperador Felipe IV não aceitou o rompimento português. Uma guerra com a Monarquia Universal⁷³³ naquele momento implicava na possibilidade de regressar a um estado pior do que no tempo da União Ibérica. Nas áreas coloniais, em especial no Brasil, as notícias da ofensiva da Holanda eram amedrontadoras.

Do ponto de vista do seu desenvolvimento intelectual, dois elementos devem ser assinalados nesse período. O primeiro ocorreu no início de sua estadia em Lisboa. Pela primeira vez, o jesuíta travou contato com os textos do famoso poeta e sapateiro António Annes Bandarra (1500-1556), cujas trovas supostamente teriam profetizado a morte de D. Sebastião (1554-1578) nos Quinhentos e sustentado a glória de Portugal a partir do Quinto Império, como veremos com mais detalhes no próximo capítulo. Seus escritos eram muito conhecidos em Portugal e no Brasil na ocasião em que Vieira chegou a Lisboa. Contudo, grande parte dos seguidores de Bandarra interpretava seus escritos como um sinal da volta de D. Sebastião, morto com apenas 18 anos em Alcácer-Quibir, no Marrocos, onde o corpo jamais foi encontrado. Não obstante, como precisou José Basselaar, em pouco tempo Vieira mostrar-se-ia um forte crítico dos sebastianistas⁷³⁴. Apenas um ano depois de sua chegada em Lisboa, o Padre proferiu o Sermão dos Bons Anos (1641), no qual comparou os portugueses a Maria Madalena, que viveu a chorar pelo sepulcro de seu Rei morto, quando deveriam clamar por aquele que vivia, D. João IV, cuja figura “não é terra subida ao céu, é Céu descido à Terra”⁷³⁵. Os efeitos desta pregação foram notáveis, o que rendeu a Vieira a fama de “fênix da tribuna sagrada”⁷³⁶ e “joanista”⁷³⁷.

O segundo elemento importante foi a possível aproximação de Vieira com elementos do pensamento judaico. Sabe-se que em 1643, diante da falta de aliados e da situação de perigo contra os espanhóis no reino, e dos holandeses no ultramar, Antônio Vieira escreveu a *Proposta feita a el-rei* para a readmissão dos judeus em Portugal⁷³⁸. Esse foi o primeiro de inúmeros escritos favoráveis aos Hebreus, traço que permaneceria ao longo de toda a sua obra, em

⁷³³ Para o conceito de “Império” na idade moderna, ver John Elliot, *Empires of the Atlantic World: Britain and Spain in America 1492-1830*, New York: Yale University, 2007; para o debate sobre as expectativas e frustrações do Império espanhol neste período, ver Miguel Bernal, *España, proyecto inacabado*, Madrid, Marcial Pons Ediciones de Historia, 2005.

⁷³⁴ José Van Besselaar, *Antônio Vieira: Profecia e polêmica*, Rio de Janeiro: Eduerj, 2002.

⁷³⁵ António Vieira, “Sermão dos Bons Anos”, in: SPAV, vol. 2, p. 366.

⁷³⁶ Citado em João Lúcio de Azevedo, HPAV, p. 77.

⁷³⁷ Este problema será aprofundado no próximo capítulo.

⁷³⁸ Antônio Vieira, *Proposta feita el-rei D. João IV, em que se lhe representava o miserável estado do reino, e a necessidade que tinha de admitir os judeus mercadores que andavam por diversas partes da Europa*, in: Alcír Pécora (org.), *Escritos históricos e políticos*, São Paulo: Martins Fontes, 1995.

especial em seus escritos proféticos, como se sabe. No ano seguinte, no sermão de São Roque (1644), Vieira dirigiu fortes críticas à Inquisição⁷³⁹. Aqui Vieira iniciou uma batalha que tornar-se-ia uma das maiores guerras de sua vida, e pela qual pagaria um preço muito alto - como veremos em detalhes no próximo capítulo. Vieira chegou a receber ordens para ser expulso da mesma. Nesse período, todavia, Vieira já estava muito próximo a D. João IV, o que lhe garantiu imunidade. Em pouco tempo, recebeu o título de pregador régio⁷⁴⁰.

7.2 VIEIRA AGOSTINIANO? MANDATO (1645) E SANTO AGOSTINHO (1649)

“As ignorâncias são defeitos do entendimento, os pecados defeitos da vontade (...) A razão desta diferença é porque a ignorância opõe-se à ciência, e o pecado à virtude”

Antônio Vieira, *Sermão de Santo Agostinho*

Foi nesse contexto que Antônio Vieira aludiu pela primeira vez - ainda que brevemente - ao problema da *ignorância*. O Sermão do Mandato é um dos mais estudados discursos proferidos pelo orador português⁷⁴¹. No vasto *corpus* de sermões de Vieira, há cinco deles que recebem esse nome. Todos possuem um mesmo objetivo: compreender a fineza do amor de Cristo⁷⁴². O que mais nos interessa é a segunda pregação, proferida em 1645. Aqui Vieira diferenciou o amor de Cristo, dotado de sabedoria (*sciens*), e o amor dos homens, ignorante (*nesciens*). Para Vieira, Cristo teria passado por todas as mazelas, mesmo na condição de onisciente de todas elas, para alcançar o maior amor imaginável: o amor “fino”, que amou aos homens mesmo sabendo que iriam traí-lo e crucificá-lo.

Os homens, em contraste, amariam porque possuem quatro tipos de ignorância. A ignorância: de si mesmo (1), de quem amava (2), do próprio amor (3) e da finalidade do amor (4). Em síntese, os homens só amariam porque não sabem o que virá em seguida; caso

⁷³⁹ Como se sabe, a Inquisição sempre foi contrária à permanência de judeus no Reino e implacável contra os cristãos-novos que permaneceram em Portugal. Para compreender os questionamentos da Inquisição em contexto, incluindo o de Vieira, ver Illan Matos, *Inquisição contestada*, Rio de Janeiro: Mauad X, 2014.

⁷⁴⁰ João Lúcio de Azevedo, HPAV, p. 112.

⁷⁴¹ Entre outras razões, esse sermão é famoso por ter sido lido e criticado pela famosa Sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695) em sua *Carta Atenagórica*. Para uma visão ampla sobre seus escritos, biografias e ideias, ver Octávio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz ou as armadilhas da fé*, São Paulo: Mandarim, São Paulo, 1998.

⁷⁴² O conceito de “fineza” era um lugar-comum em alguns sermões de Vieira Diana. Ver Mazieiro, *A “fineza” do amor no teatro sacro-exemplar do Padre Antônio Vieira*, Campinas: Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em Letras da UNICAMP, 2004.

soubessem, não manifestariam o amor⁷⁴³. Cristo, em contraste, fingiu ser ignorante, para mostrar que possuía o amor dos Homens e de Deus, possuindo um amor que ninguém alcançou, “nem enquanto Deus, nem enquanto Homem”⁷⁴⁴. As considerações de Vieira em relação a esses quatro tipos de ignorância do Homem nos interessam não apenas porque é a primeira vez que o autor alude ao conceito nos seus sermões, mas porque o jesuíta as considera como parte essencial da condição humana, aproximando-se de Agostinho nessa reflexão

Apenas quatro anos depois, Vieira especificará melhor o que ele entendia como *ignorância* no Sermão de Santo Agostinho (1649), pregado na Igreja São Francisco de Fora, em Lisboa⁷⁴⁵. Seguindo o calendário litúrgico⁷⁴⁶, Vieira pregou todo o sermão em torno daquela que teria sido a maior virtude do Bispo de Hipona: o reconhecimento dos seus erros da *vontade* (escritos em *Confissões*) os erros do intelecto (dispostos no *Retractationes*)⁷⁴⁷. Segundo ele, Agostinho teria sido o “maior santo entre os doutores e o maior doutor entre os santos”⁷⁴⁸, porque toda a sua doutrina se baseou no reconhecimento de seus pecados e ignorâncias. Segundo os nossos interesses, três elementos merecem ser desenvolvidos neste sermão.

O primeiro é aquilo que Vieira chama de “ciência da ignorância”. Em sua interpretação, Agostinho – nas duas obras citadas – não apenas teria admitido os erros da *vontade* e do *intelecto*, mas das “mesmas ignorâncias [Agostinho] fez doutrina; com seus pecados (...) fez exemplo. E sendo as ignorâncias e os pecados, trevas, das mesmas trevas fez luz (...) suas ignorâncias eram tais que pareciam ciência”⁷⁴⁹.

O segundo elemento relevante nesse Sermão é a relação entre o *pecado* e a *ignorância*. Segundo o jesuíta, a ignorância era um defeito do entendimento, e o pecado um defeito da

⁷⁴³ Segundo Vieira, os “pintores do amor vendaram-lhe os olhos” dos homens para que pudessem amar porque, do contrário, não amariam. Vieira, “Sermão do Mandato” (1645), in: SPAV, vol. I, p. 345. A referência do amor como cego é vasta na literatura portuguesa, como nos versos de Camões: “não canse o cego Amor de me guiar, Onde lá possa tornar-me” *Sonetos*, n. LXVII, in: *Obras completas de Luiz de Camões*, Vol II, Lisboa: Livraria Europeia Baudry, 1843, p. 34.

⁷⁴⁴ Vieira, “Sermão do Mandato” (1645), in: SPAV, Vol. I., p. 358. A relação entre Deus e o homem nos sermões de Vieira foi bem trabalhada por Alcir Pécora, *Teatro do Sacramento...*, *op. cit.*.

⁷⁴⁵ Há divergências sobre a datação desse Sermão, entre 1648 e 1649. João Lúcio de Azevedo propõe 1648, já Ana Lúcia Machado indica a segunda data, proferido na igreja de São Vicente de Fora, em Lisboa. Ana Lúcia Machado de Oliveira, “Santo Agostinho e(m) Antônio Vieira: anotações de literatura hagiográfica no século XVII”, RCPL, Revista Convergência Lusíada, n. 34 (2015), pp. 27-46.

⁷⁴⁶ Segundo Pécora, três domínios são identificados nos sermões de Vieira: o emprego do sacramento no sentido universal, litúrgico e nas circunstâncias. Alcir Pécora, “Para Ler Vieira: as 3 pontas das analogias dos Sermões”, in: FLOEMA, Caderno de Teoria e História Literária – Vitória da Conquista, Ano I, n. 1, 2005, pp. 29-36.

⁷⁴⁷ Como vimos no capítulo um, o *Retractationes* foi o livro em que Agostinho admitiu seus erros na ocasião em que escreveu o *Sobre o livre-arbítrio*, após os escritos de Pelágio.

⁷⁴⁸ Antônio Vieira, “Sermão de Santo Agostinho”, in: *Obras Completas Padre Antônio Vieira...op. cit.*, II, T. II. São Paulo: Loyola, 2015, p. 35-73, p. 35.

⁷⁴⁹ *Idem*, p. 39.

vontade, de sorte que “a ignorância opõe-se à ciência, e o pecado à virtude”⁷⁵⁰. A partir dessa consideração, o jesuíta português defendeu que, aos olhos de Deus, a ignorância seria o pior dos pecados. Lúcifer – explicou ele – foi feito como a criatura mais sábia, o que o fez acreditar que poderia ter a sabedoria divina. Segundo Vieira, foi exatamente essa condição que fez com que o anjo caído cometesse o maior pecado: o orgulho, oposto ao reconhecimento da própria ignorância. Sua conclusão, portanto, foi de que Agostinho foi grande como Santo ao escrever as *Confissões*, mas fora ainda maior – como homem – ao reconhecer a própria ignorância⁷⁵¹.

Em estudo específico sobre o assunto, Ana Lúcia Machado e Felipe Lima apontaram que o elogio à virtude da humildade era um lugar-comum nas elegias hagiográficas do século XVII⁷⁵². Vieira, contudo, vai além disso ao defender a necessidade de se reconhecerem os pecados, mas também a ignorância, fazendo desse tipo específico de humildade – a retratação – a virtude que mais admirava em Agostinho. Como demonstramos no capítulo um, seu conceito de ignorância, associado à concepção agostiniana, relacionava a *ignorância* e a *dificuldade* como os dois maiores efeitos do *pecado original*.

7.3 O SERMÃO DA PRIMEIRA DOMINGA DO ADVENTO (1655)

até aquele dia estarão desconhecidos e sepultados nas trevas desta maliciosa e ignorante ignorância, então ressuscitarão, sairão à luz (...) assombradas as mesmas consciências do muito que verão sair debaixo do nada

Antônio Vieira, Sermão da Primeira domingo do Advento

Alguns anos antes de proferir o Sermão de Santo Agostinho, Vieira vivenciaria um importante acontecimento: a Insurreição Pernambucana. Como se sabe, trata-se da guerra dos pernambucanos contra os holandeses, cuja duração, inesperadamente, superou uma década (1644-1655). A região de Pernambuco, como dito, era a mais rentável da América Portuguesa. Entretanto, do ponto de vista de Portugal, adentrar numa guerra contra a Holanda implicaria em fragilizar ainda mais a já tênue autonomia da monarquia portuguesa, recém-restaurada. Havia

⁷⁵⁰ Vieira, “Sermão de Santo Agostinho”, p. 61.

⁷⁵¹ Importa destacar que, como bem demonstra Alcir Pécora, o problema não está em “desejarem os homens ser, mas está em não desejarem ser o que importa”. E o que importa ser ou desejar não é conhecer como Deus, mas querer ser santo. Por isso, em paródia ao raciocínio de Parmênides, “tudo o que não é santo é não-ser”. Alcir Pécora, *Teatro do Sacramento...*, *op. cit.*, pp. 109-110.

⁷⁵² Felipe Lima da Silva e Ana Lúcia Machado de Oliveira, “Santo Agostinho e(m) Antônio Vieira: anotações de literatura hagiográfica no século XVII”, in: *Revista convergência Lusitana*, n. 34, julho-dezembro de 2015, pp. 27-46

o risco de Portugal ser reincorporado pela Espanha, além da perda de importantes aliados. Em suma, a possibilidade de conflito com os holandeses alterou consideravelmente o xadrez político português na Europa⁷⁵³.

D. João IV escolheu Vieira para representá-lo nas cortes da Holanda, justamente nesse período. Junto ao embaixador Francisco de Sousa Coutinho (1597-1660)⁷⁵⁴, o jesuíta tinha dois objetivos. A negociação de paz com os holandeses e o casamento do primeiro filho de D. João IV com a *mademoiselle* Ana Luísa de Orleans (1627-1693)⁷⁵⁵, em Paris. Esse périplo do padre como diplomata na Holanda e na França, no entanto, foi mais importante para o seu desenvolvimento intelectual do que para sua atuação política ou cortesã. Embora tenha circulado por apenas três meses na região, o jesuíta estabeleceu uma correspondência ativa com judeus portugueses e outras autoridades. Um dos seus encontros mais notáveis ocorreu na sinagoga do rabino Manassés Ben-Israel (1604-1657)⁷⁵⁶, famosa por ser frequentada por figuras que se tornariam mundialmente conhecidas, incluindo Bento de Espinosa (1631-1677). Como elucidaremos no próximo capítulo, foi a partir dessa conversa com Menassés - que o marcaria por toda a sua vida - que Vieira teria concebido a ideia da *Clavis Prophetarum*⁷⁵⁷.

Apesar dos ricos intercâmbios intelectuais, Antônio Vieira fracassou em suas missões políticas. Não vem ao caso aqui reconstituir as imbricadas relações entre a Restauração portuguesa, a Insurreição pernambucana e as negociações de paz com Holanda e Castela. Ressalta-se apenas que foi fruto desse conturbado período que o jesuíta, já em Lisboa, defendeu a entrega de Pernambuco aos holandeses, ocasião em que lhe foi aferido o epíteto de *Judas do Brasil*⁷⁵⁸. Contra todas as probabilidades, porém, os holandeses foram expulsos do nordeste

⁷⁵³ Para um bom panorama sobre a atuação dos diplomatas portugueses neste período, ver Ana Maria Homem Leal, *Arquitetos da Paz: a diplomacia portuguesa de 1640 até 1815*, Lisboa: Tribuna, 2008.

⁷⁵⁴ Francisco de Sousa Coutinho (1597-1660) foi embaixador de D. João IV em todo o período pós-restauração e acompanhou Vieira em alguns deles. Ver o clássico Edgar Prestage, "O papel da diplomacia na luta entre portugueses e holandeses pela posse do Brasil - (1641-1661)", in *Revista de Estudos Históricos*, 3.º ano, n.º 1-3, Janeiro-Dezembro, 1926.

⁷⁵⁵ HPAV, p. 117.

⁷⁵⁶ Para detalhes desse encontro e sobre a relação entre Menassés e Vieira, ver António José Saraiva, "Antônio Vieira, Menasseh Ben Israel e o Quinto império, in: *História e utopia*, Lisboa: Instituto Cultura e Língua portuguesa, 1992, p. 73-107 e Luiz Felipe Silvério, "Prophetical hopes, New World experiences and imperial expectations: Menasseh Ben Israel, Antônio Vieira, Fifth-Monarchy Men, and the millenarian connections in the seventeenth-century Atlantic". *AHAM*, v. XVII (2016), pp. 359-408.

⁷⁵⁷ Este foi revelado pelo próprio Vieira, em *Autos do processo da Inquisição*, em que ele diz: "que antes do dito tempo, de 18 anos a esta parte, andava estudando, e compondo um livro, e determina um titular *Clavis prophetarum*", 2º exame da confissão, in: Adma Muhana, *Autos do Processo da Inquisição*, São Paulo: Ed. UNESP, 1994, p. 55-56.

⁷⁵⁸ Segundo Alcir Pécora, esta imagem foi fomentada sobretudo por João Francisco Lisboa, em sua famosa biografia sobre o Padre, apesar de o termo ter sido mesmo utilizado no século XVII. Alcir Pécora, *Teatro do sacramento... op. cit.*, p. 42.

brasileiro, com a ação impetrada pelos indígenas, negros e a nobreza da terra. Diante do ocorrido, Vieira argumentou que ele estava correto em sua avaliação e que ninguém imaginaria tal desfecho. Seja como for, pouco antes da guerra acabar, Vieira conseguiu efetivar ao menos um de seus projetos com o aval de D. João IV: a criação da Companhia de Comércio do Brasil, financiada com capital dos cristãos-novos.

Por efeito dessa iniciativa uma nova trincheira entre a Corte e a Inquisição foi aberta. D. João IV chegou a ser questionado sobre sua Fé, e mesmo sobre sua fidedignidade ao reino, após negociar com os hereges holandeses e as “gentes de nação”⁷⁵⁹. Contudo, todos sabiam que o maior inimigo da Inquisição era, na verdade, Antônio Vieira. Alguns documentos relatam que o jesuíta sequer utilizava seu hábito jesuítico e foi visto, certa vez, andando com traje escarlate e ouro pelas ruas de Lisboa⁷⁶⁰, episódio ultrajante comentado a corte lisboeta. A proteção de D. João IV, mais uma vez, o imunizou da investida da Inquisição, mas até mesmo a amizade que o rei lhe devotava tinha seus limites.

Foi nessa época, por volta do ano de 1652, que Antônio Vieira aventou a possibilidade de viajar ao Maranhão. Nesse período, se tratava de uma região praticamente inexplorada e visitada apenas por Fernão Cardim⁷⁶¹ e Luís Figueira⁷⁶², ambos membros da Companhia. A despeito do sucesso inicial dessa primeira missão de Luís Figueira, na segunda viagem em que tentou voltar à região, este terminou por ser canibalizado pelos Nheengábas, tornando-se um dos principais mártires jesuítas que atuaram no Brasil. A região tornara-se autônoma do restante da América portuguesa desde 1618, logo após a expulsão dos franceses⁷⁶³. Desde então foi

⁷⁵⁹ O primeiro vocabulário sempre se refere a protestantes e o segundo a judeus ou, em alguns casos, descendentes destes, como eram os cristãos-novos.

⁷⁶⁰ Francisco Rodrigues, O P. Antônio Vieira: contradições e aplausos”....., *op. cit.*, p. 86.

⁷⁶¹ Fernão Cardim (1649-1625) foi um missionário que atuou nas regiões sudeste e nordeste do país, tendo sido autor do famoso Tratado da terra e da gente do Brasil, São Paulo/Belo Horizonte, Itatiaia/Edusp, 1980, manuscrito que foi trazido à luz apenas no século XIX e que hoje é referência para as áreas de história e etnologia.

⁷⁶² Luís Figueira (1574/1576 - 1643) foi um missionário jesuíta. A partir de Pernambuco, fez uma viagem à região do Ceará, mais especificamente Ibiapaba, região para a qual Vieira viajaria mais tarde. Mais tarde, em 1632, foi nomeado responsável pela missão do recém-criado Estado do Maranhão. Escreveu uma gramática da língua geral da região Ver Serafim Leite, *Luís Figueira, A sua vida heróica e a sua obra literária*. Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1940. Para informações sobre o Ceará e os muitos conflitos em torno da região, ver Pedro Puntoni, *Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil 1650-1720*, São Paulo: Hucitec, 2002.

⁷⁶³ Entre 1612 e 1615 a França ocupou a ilha de São Luís, no Maranhão, dentro do projeto daquilo que foi chamado de “França Equinocial”, isto é, uma série de ocupações em torno da linha do Equador.

ocupada por portugueses que se utilizavam da mão de obra indígena escrava, não apenas para fins de subsistência, mas também pelo tráfico dessa mão de obra⁷⁶⁴.

Essa foi outra das principais batalhas nas quais Vieira se envolveu ao longo da vida. Assim que pisou em São Luís, foi publicada uma lei para libertar os indígenas da escravidão⁷⁶⁵. A reação dos portugueses da região, representados pelo então procurador da câmara, foi deveras violenta. O argumento era o de que eles não teriam cabedal suficiente para utilizar escravos africanos em suas lavouras, de maneira que os indígenas seriam a única riqueza da terra. Foi nessa ocasião, pouco mais de quinze dias depois de sua chegada, que Vieira lançou uma proposta legislativa, trazida ao público a partir do sermão do *Primeiro Domingo da Quaresma*, seu primeiro proferido no Maranhão. Nele, o jesuíta propunha a averiguação da legalidade daqueles que eram escravizados – por resgate ou condição – e a soltura daqueles que tinham a liberdade como direito. Neste tempo, Vieira também fez duas missões, uma no rio Itapucurú e a outra no rio Curupá, garganta do Rio Amazonas, já no Pará. Essa foi sua primeira viagem à “babel das línguas” - como ele costumava referir-se ao grande Rio. Tão logo Vieira voltou de viagem para a Bahia, os moradores haviam preparado uma petição ao Conselho ultramarino para que os jesuítas não intervissem mais em questões relativas aos indígenas⁷⁶⁶. Contra tal grupo, Vieira pregou um dos seus mais célebres sermões, o de “Santo Antônio aos Peixes” (1654), suscitando reações violentas por toda a parte. Os inimigos de Vieira multiplicaram-se de tal maneira que a ele não restou outra alternativa senão fugir silenciosamente para Portugal. A viagem, porém, fora diferente do previsto: Vieira sofreu um naufrágio e terminou por passar cerca de dois meses na ilha Graciosa - nos Açores - à espera de resgate. Lá pregou o “Sermão de Santa Teresa” (1654)⁷⁶⁷ e, após sua chegada em Portugal, os famosos “Sexagésima” (1655) e o “Sermão do Bom Ladrão” (1655).

Foi em meio a tantas pregações brilhantes que Antônio Vieira trabalhou com o tema da *ignorância* com maior profundidade, mais especificamente no Sermão da Domingo de Advento.

⁷⁶⁴ Camila Dias, “Os índios, a Amazônia e os conceitos de escravidão e liberdade”, São Paulo: Estudos avançados, vol.33 (97), 2019 pp. 235-252. Em função de sua condição autônoma, o Maranhão possuía uma legislação distinta do restante da América portuguesa no concernente ao trabalho indígena.

⁷⁶⁵ Para um panorama geral sobre as Leis a respeito dos indígenas na América portuguesa, ver Georg Thomas, *Política indigenista dos portugueses no Brasil*, São Paulo: Loyola, 1989; Beatriz Perrone-Mosés, “Índios livres, índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séc. XVI-XVIII)”, in: M. C. da Cunha, *História dos índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992 e Carlos Moura Zeron, *Linha de Fê...*, op. cit..

⁷⁶⁶ HPAV, p. 289.

⁷⁶⁷ Não confundir com o “Sermão de Santa Teresa e do Santíssimo Sacramento”, de 1644.

Este discurso foi proferido como parte de um conjunto de sermões de títulos homônimos, produzidos - respectivamente - em 1650, 1652 e 1655. Todos eles tratam do problema do Juízo Final e do Apocalipse, temas que tornar-se-iam pilares da obra profética de Vieira⁷⁶⁸. O que mais nos importa é o primeiro, proferido em 1650, cujo tema foi o exame do peso dos nossos atos no dia da salvação. Ele está dividido em duas partes: a reflexão sobre o Tempo e o Nada. Na primeira parte, a que menos nos interessa, Vieira levantou o nome de inúmeros poetas, filósofos, estatuários e maravilhas do mundo para concluir que “tudo o que houve, passou; tudo o que é, passa”. Do conjunto de todas as criaturas, porém, “só nós vivemos como se não passáramos”. Tal desengano seria terrível, pois - nos escreveu o insigne orador - nós supomos que nossas obras ficarão seriam os nossos pecados, cuja gravidade seria sempre lembrada pela Ira Divina na outra vida.

Na segunda parte, a mais preciosa para nós, Vieira examinou o Nada. A pergunta condutora do Sermão girou em torno do seguinte ponto: poderia o Nada passar despercebido aos olhos de Deus? Sua resposta foi bastante direta: Deus conheceria melhor nossa consciência do que nós mesmos. Se Ele conhece todas as coisas que passam dentro de nós, poderíamos ser penalizados até mesmo “pelo que nós ignoramos, e que no seu juízo seja culpa, o que no nosso parece inocência”⁷⁶⁹. Como vimos no capítulo 2, Francisco de Vitória e outros autores já haviam aproximado ignorância e inocência. Contudo, Antônio Vieira rechaçou a ideia de que a ignorância poderia servir de escrúpulo: “a justiça com que Deus nos haja de castigar pelo que não conhecemos”. Nessa passagem, Vieira lançou o argumento central do Sermão: a ignorância é culpável e não pode servir de desculpa. Para fins da nossa tese, apresentaremos 4 razões que ele fornece para isso.

A primeira razão foi trabalhada de maneira dialética e escolástica, mesmo em se tratando de um Sermão: primeiro nosso autor apresentou as respostas das quais pretendia discordar:

É verdade que Deus sabe de nós o que nós ignoramos de nós, mas essa mesma ignorância nossa não só parece que nos desculpa, mas nos livra de ser pecado o que não conhecemos como tal. Sem vontade não há culpa, sem conhecimento não há

⁷⁶⁸ Como bem sintetizou João Francisco Marques, importante historiador especialista na Panerética portuguesa: “as semanas do advento dinamizam contínuos apelos à penitência e luta ao pecado, bem como à reflexão sobre a fragilidade da condição humana e a esperança na salvação eterna. Daí, o pensamento dominante da parusia: a segunda vinda de Cristo à terra, associada teologicamente, ao fim do mundo, à ressurreição universal, ao juízo final e ao destino eterno das almas”, João Francisco Marques, “Introdução à Panerética”, in: *Obras Completas...*, *op. cit.*, p. 50.

⁷⁶⁹ Antônio Vieira, “Sermão da Primeira Dominga do Advento”, in: *Sermões*, Vol. I, Porto: Lello & Irmão, 1989, p. 135.

vontade; como logo pode ser pecado, e castigado como pecado o que eu não conheço?⁷⁷⁰

Se o pecado seria proveniente da vontade, e o entendimento antecede o pecado, então aquele que ignora jamais peca? Tal consideração, como vimos ao longo de toda a primeira parte desta tese, havia sido disposta por Tomás de Aquino. Contudo, Vieira discordou solenemente dessa conclusão. Parafraçando Paulo, ele afirma que “Quem ignorantemente peca, ignorantemente vai ao inferno”. Apenas uma “ignorância escusa do pecado, que é a invencível. Mas esta poucas vezes se acha. Os demais não só pecam no pecado, mas na ignorância com que o não conhecem”⁷⁷¹. Provavelmente pela primeira vez em sua obra, o problema da *ignorância invencível* aparece de forma explícita como o único escrúpulo aceitável, mas ele deixa claro que esta seria poucas vezes encontrada.

Na segunda razão, Vieira explicou o porquê daqueles que ignoravam a Deus serem condenados pelo *pecado* e pela *ignorância*. Para tanto, o jesuíta deteve-se numa das passagens mais famosas do Novo Testamento: o momento em que Cristo perdoa aqueles que o crucificam porque não sabem o que fazem. Segundo ele, alguns intérpretes extraíram dessa passagem que o fato de os crucificadores ignorarem que Cristo era o Messias os escusava. Contudo, segundo o jesuíta, se Cristo chegou ao ponto de rogar perdão aos seus crucificadores, isso significava que tal ignorância era culpável, do contrário o pedido de clemência não seria necessário.

Ao oferecer a terceira razão, Antônio Vieira enumerou os diversos argumentos que os ignorantes levantariam como escrúpulo para não serem condenados:

Quantos pecados vemos, e quão grandes, nem emendados na vida, nem confessados na morte, os quais não só Deus, mas todo o mundo está conhecendo, e só os mesmos que os cometem os não conhecem! Não os conhecem, porque a largueza e relaxação da vida escurece a consciência e cega a alma[1]; não os conhecem, porque o amor-próprio sempre escusa e aligeira o que nos condena [2]; não os conhecem, porque os interesses e conveniências deste mundo trazem consigo o esquecimento do outro [3]; não os conhecem, porque os não querem examinar, nem consultar com quem deviam

⁷⁷⁰ Idem, p. 137.

⁷⁷¹ Idem.

[4]; não os conhecem, finalmente, porque com ignorância afetada os não querem conhecer para os não emendar [5]⁷⁷².

Assim, Vieira levantou diversos motivos para advogar que a ignorância não isenta da responsabilidade diante do pecado: a “relaxação”; o amor-próprio; a busca exclusiva pelos próprios interesses que fazem com que se ignore o “outro” e à negligência no caso *ignorância afetada*⁷⁷³. Na quarta razão, o jesuíta dispõe as consequências diante das possibilidades dessa ignorância, isto é, sua condenação:

Porém se até aquele dia estarão desconhecidos e sepultados nas trevas desta maliciosa e ignorante ignorância, então ressuscitarão, sairão à luz, porque o mesmo juiz universal, como diz S. Paulo, com os resplendores de sua presença alumiará as consciências de todos os homens, e descobrirá manifestamente a cada um tudo o que nelas estava escondido e às escuras (...). Por meio desta luz, desenganadas então, e assombradas as mesmas consciências do muito que verão sair debaixo do nada, que não viam ou não quiseram ver, nenhuma terá que estranhar, nem replicar à sentença, ainda que seja de eterna condenação⁷⁷⁴.

Em sua conspícua argumentação - que não parece dar aqui nenhum passo em falso - Vieira ligou sua conclusão com aquilo que ele havia demonstrado anteriormente: o nada não passará na “rede” da ciência e da Ira divina. Portanto, aqueles que se escondiam naquilo que não viam ou no que não queriam ver serão julgados. De maneira coerente com sermões anteriores, nos quais a categoria foi mencionada, o jesuíta negou o uso da ignorância como escrúpulo com veemência, exceto quando ela fosse invencível, caso que, todavia, seria possível encontrar apenas em “raríssimas” situações.

7.4 INCRÉDULOS E INESCUSÁVEIS: ESPÍRITO SANTO (1657) E EPIFANIA (1662)

“que espetáculo tão triste e tão horrendo será naquele dia ver (...) tanta multidão de índios, uns livres, outros escravos, uns bem, outros mal cativos, uns gentios, outros com nome de cristãos, todos condenados ao inferno, todos ardendo em fogo”

⁷⁷² António Vieira, “Sermão da Primeira Domingo do Advento”, *op. cit.*, p. 138.

⁷⁷³ A *ignorância afetada* se associa à um tipo de negligência que não apenas não escusa, como até mesmo aumenta a gravidade da culpa do ato pecaminoso.

⁷⁷⁴ Idem.

Na década de 1650, Vieira mostrava-se um pregador bastante audacioso - para não dizer agressivo - contra aqueles que ele julgava pecadores. O tom do sermão anterior pode ser sentido em outras pregações do período, como no Sermão da Primeira Dominga da Quaresma (Sermão das Tentações) (1653), o Sermão do Bom Ladrão (1655) e a Primeira Oitava de Páscoa (1656). Esse último, pregado quando já estava de volta ao Brasil, dirigiu-se aos moradores da cidade de Belém, após eles se frustrarem numa vã tentativa de encontrar ouro: “(...) aqui os homens, desfigurados como toupeiras, vivem debaixo da terra, sem ter olhos para ver a lua, como morcegos que fogem do Sol e do dia, esses vão mais sepultar que viver naquela escura e perpétua noite?”⁷⁷⁵. Depois de chamar os moradores de Belém de morcegos e toupeiras, Vieira tentou, mais uma vez, alterar a legislação da escravidão indígena, sem sucesso. Novamente foi para Lisboa em busca de ajuda e dessa vez, além do Rei, o jesuíta contou com um novo aliado: André Vidal de Negreiros (1606-1680)⁷⁷⁶. Voltou então ao Maranhão mais fortalecido do que antes. Foi nessa ocasião que chegou à colônia, a pedido de Vieira, um dos jesuítas que se transformaria em um dos seus maiores rivais, o luxemburguês João Felipe Bettendorff (1625-1698)⁷⁷⁷.

Nesse período, Antônio Vieira fez inúmeras viagens pelo que hoje seria o Pará, Amazonas e Tocantins. O pregador também realizou um périplo pela fronteira do Ceará com o Maranhão, na Serra de Ibiapaba, a partir de 1655. Em todas essas viagens, Vieira conheceu muitos povos tupi e tapuia, em Morígura, Gurupá Maracanã, Salinas, Caité, Itaculumi e Tapuitápera. Durante os seis anos em que esteve em trabalho de missão, acrescentou mais uma alcunha ao seu nome, mas dessa vez a atribuição partiu dos indígenas: *Payassú* ou “Pai Grande”.

⁷⁷⁵ Antônio Vieira, “Sermão da Primeira Oitava da Páscoa”, in: SPAV, Tomo I, p. 573.

⁷⁷⁶ André Vidal de Negreiros foi um dos “heróis” da guerra de Pernambuco, junto a João Fernandes Vieira, Henrique Dias e Felipe Camarão. Uma de suas congratulações foi ter-se tornado governador-geral do Maranhão, sendo a primeira de sua longa carreira política que ainda incluiria o governo de Angola e Pernambuco. Para a sua circulação em perspectiva “atlântica”, ver Ângelo Emílio da Silva Pessoa, “Vidal de Negreiros: um homem do Atlântico no século XVII”, in: C. M. S. Oliveira; M. V. Menezes; R. C. Gonçalves. (Org.). *Ensaio sobre a América Portuguesa*. João Pessoa: UFPB, 2009, p. 53-65.

⁷⁷⁷ João Felipe Bettendorff foi um missionário de Luxemburgo que atuou nas Missões no Maranhão durante toda a vida. Chegou a esse estado no contexto em que Vieira era superior da ordem do Maranhão e pedia mais missionários nessa empresa. Tornou-se superior das Missões no Maranhão e, ao fim de sua vida, escreveu a *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão* publicada hoje em Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Tomo LXXII, Parte I e gramática bilíngue nheengatu (língua-geral) e o português no *Compendio da doutrina christam na Lingua Portuguesa & Brasilica* em 1698.

Foi a partir dessas Missões que Vieira proclamou alguns dos sermões e escritos mais importantes sobre a temática indígena. Ele já havia registrado em cartas e outros escritos da década 1650 diversas “impressões” sobre os indígenas, sendo na maior parte das vezes positivas⁷⁷⁸. Contudo, ao descrever suas Missões entre os tapuias, a partir de 1655, a tônica dos seus escritos tornou-se mais pessimista. Não apenas no tocante à conversão, mas à própria “natureza” dos gentios, ele evidencia como não possuem “casa, nem lavoura, vivem da ponta da frecha, matando para se sustentar, não só tudo o que tem nome de animal, mas ratos, cobras, sapos, lagartixas e todas as outras imundícies da terra”. Arremata dizendo que “é entre eles perpétua a fome, e parece que mais se mantêm dela, que do sustento”⁷⁷⁹.

Após tais missões, Vieira celebrou algumas pregações de destaque, nas quais pontuou sobre dificuldades na conversão e manutenção da fé entre os indígenas do Brasil⁷⁸⁰. Entre eles, o que mais nos interessa é o do Espírito Santo (1657). Logo na abertura de sua pregação, Vieira advogou que a mesma atenção deveria dirigir-se para todas as criaturas, inclusive àquelas que agem como pedras ou feras. Para Vieira, cada um dos Apóstolos foi escolhido para pregar em um lugar distinto. Pedro foi escolhido para Roma, Tiago para a Espanha e Tomé para as Américas e para a Índia. Para Vieira, Tomé havia sido o responsável por pregar para os povos do Brasil porque, “entre todos os apóstolos, foi o mais culpado da incredulidade”⁷⁸¹ e, deveria pregar aos brasis, a gente mais incrédula do mundo. Alguns - diz-nos Vieira “são incrédulos até crer; os brasis, ainda depois de crer, são incrédulos”.

Na primeira parte desta tese, vimos que numerosos autores consideraram que os tupis eram *ignorantes absolutos* diante de Deus. Alguns leitores poderiam associar essa consideração aos juízos de Vieira acerca da incredulidade. O sentido das palavras do jesuíta, porém, não deve

⁷⁷⁸ Como bem colocou Alcir Pécora, em diversos escritos da década de 1650 Vieira referiu-se a grupos diferentes de indígenas com os quais lidou de maneira positiva, ressaltando, para os Guajajara boa memória e fala e para os Nheengañba, o respeito e o temor pela cruz. De maneira coerente com Francisco de Vitória e Manuel da Nóbrega, Vieira estava em plena coerência com os pressupostos da Escola de Salamanca ao sustentar, por exemplo, que sua rudeza vem mais pela cultura que pela natureza. Antônio Vieira, *Cartas*, Vol I, p. 138 *apud* Alcir Pécora, “Vieira e a condução do índio ao corpo místico do Império Português”, in: L. H. Castigan (Org.). *Diálogos da conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*. Campinas: Ed. Unicamp, 2005, p. 83-98.

⁷⁷⁹ “Relação da Missão da serra de Ibiapaba”, in: OCPAV, T. IV, Vol. III, p. 132. É importante acrescentar, no entanto, que também foi neste período que Vieira redigiu diversos escritos acerca dos indígenas, como o “Parecer sobre a conversão e governo dos índios e gentios” e “Direcções a respeito da forma que se deve ter no julgamento e na liberdade no cativo dos índios no Maranhão”.

⁷⁸⁰ Pode-se afirmar que os sermões mais importantes desse período em que ele lidou mais diretamente com os indígenas são: Sexagésima (1655), Espírito Santo (1657) e Epifania (1662). Para um exame mais amplo desses sermões, ver Thereza da Conceição Aparecida, *Múltiplo Vieira: estudo dos sermões indigenistas*, São Paulo: Annalume, 2002 e Cristina Pompa, *Religião como tradução...*, *op. cit.*

⁷⁸¹ Antônio Vieira, “Sermão do Espírito Santo”, in: SPAV, Vol. I, p. 422. Neste momento Vieira alude à conhecida passagem em que Tomé duvidava de que Cristo havia ressuscitado, conforme trabalhamos no capítulo 3 desta tese.

ser interpretado dessa maneira: os tupis seriam incrédulos porque, ainda que num primeiro momento eles ouçam e aceitem tudo o que lhe dizem, nenhum deles consegue conservar a Fé⁷⁸². É possível notar que, para Vieira, tamanha incredulidade estava ligada a dois aspectos importantes da pregação de Tomé entre os brasis. O primeiro foi que Tomé teria pregado tão rapidamente porque os indígenas receberam a palavra com imensa facilidade. Contudo, com a mesma velocidade com que creram, os tupinambás descreram e depois o esqueceram⁷⁸³. Prova disso foi que, enquanto na Índia conservam a memória de Tomé em um Mausoléu, no Brasil ele teria sido totalmente esquecido. A falta de memória da pregação foi justamente o segundo aspecto da pregação de Tomé abordado por Vieira:

Quando os portugueses descobriram o Brasil, acharam as pegadas de Santo Tomé estampadas em uma pedra, que hoje se vê nas praias da Bahia; mas rastro, nem memória da fé que pregou Santo Tomé, nenhum acharam nos homens. Não se podia melhor provar e encarecer a barbaria da gente. Nas pedras, acharam-se rastros do pregador, na gente não se achou rasto da pregação; as pedras conservaram memórias do apóstolo, os corações não conservaram memória da doutrina.⁷⁸⁴

Por um lado, ao aludir à imagem das pedras, Vieira dialogava com a descrição de diversas fontes do século XVI – como demonstramos no capítulo 3. Por outro, o jesuíta relacionou-a com aquilo que havia anunciado no início do sermão: Tomé, pagando pela “dureza de sua incredulidade”, foi destinado a pregar à gente mais dura do mundo, comparável às pedras. Foi como se Vieira quisesse dizer que até as pedras compreenderam melhor o Apóstolo do que a gente “mais bruta, a mais ingrata, a mais inconstante, a mais avessa, a mais trabalhosa de ensinar de quantas há no mundo”⁷⁸⁵.

⁷⁸² Como vimos no capítulo 3, esse problema ganhou uma enorme fortuna historiográfica a partir do artigo do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro acerca da “Inconstância da Alma Selvagem”, cuja inspiração primeira partiu, justamente, desse sermão de Vieira.

⁷⁸³ “Por que vos parece que passou Santo Tomé tão brevemente pelo Brasil, sendo uma região tão dilatada e umas terras tão vastas? É que receberam os naturais a fé que o santo lhes pregou com tanta facilidade e tão sem resistência nem impedimento, que não foi necessário gastar mais tempo com ele”. Antônio Vieira, “Sermão do Espírito Santo”, SPAV, p. 423.

⁷⁸⁴ Importante dizer que Vieira também cita, no sermão da Sexagésima, a mesma imagem da pedra: “se a palavra de Deus até nos espinhos e das pedras triunfa; se a palavra de Deus até nas pedras e nos espinhos nasce; não triunfar dos alvedrios hoje a palavra de Deus, nem sequer nos corações, não é por culpa, nem por indisposição dos ouvintes” Antônio Vieira, “Sermão da Sexagésima”, SPAV, p. 143.

⁷⁸⁵ Como vimos no capítulo 3, tal posicionamento corresponde a uma antiga imagem já descrita por Manuel da Nóbrega e desenvolvida por José de Acosta. Antônio Vieira, “Sermão do Espírito Santo” (1657), SPAV, Vol. I, p. 422.

Assinalamos que tamanha miséria e brutalidade não eram capazes de servir de desculpa para os nativos diante da salvação: “E que ninguém se escuse — como escusam alguns — com a rudeza da gente, e com dizer, como acima dizíamos, que são pedras, que são troncos, que são brutos animais”⁷⁸⁶. Ao final do sermão, Vieira esmiuçou ainda mais o fato de serem indesculpáveis diante dessa incredulidade e miserabilidade. Imaginando o que os indígenas diriam ao senhor no dia do Juízo Final contra os seus senhores, ele escreveu⁷⁸⁷:

Ai de mim, dirá um, que me condenei por não ser batizado! Justiça sobre meu ingrato senhor, que me não pagou o serviço de tantos anos, nem com o que tão pouco lhe custava, como a água do batismo (1)! Ai de mim, dirá outro, que me condenei por não conhecer a Deus, nem saber os mistérios da fé (2)! Justiça sobre meu infiel senhor que, mandando-me ensinar tudo o que importava a seu serviço, só do necessário à minha salvação nunca teve cuidado (3)! Ai de mim, dirá outro, que me condenei por passar toda a vida torpemente amigado contra a lei de Deus (4)! Justiça sobre meu desumano senhor, que por suas conveniências particulares me consentiu o pecado, e não quis consentir o matrimônio (5)! (...) me não quis dar nem o tempo, nem o lugar, nem o confessor que minha alma havia mister (6)! Ai de mim, dirá finalmente o outro, que me condenei por morrer sem sacerdote nem sacramento (7)! Justiça sobre meu tirano senhor, que por me não chamar o remédio, ou não me mandar levar a ele, me deixou morrer como um bruto (8)! Cão me chamava sempre na vida, e como um cão me tratou na morte. Isto dirá cada um daqueles miseráveis escravos ao supremo juiz, Cristo⁷⁸⁸

Assim, segundo Vieira, os moradores do Maranhão impediam os indígenas de se batizar (1); conhecer a Deus e os mistérios da fé (2); se instruir religiosamente (3); deixar de pecar contra a natureza (4); realizar matrimônios (5); se confessar (6); ter acesso a sacerdotes e sacramentos (7) e sair de seu estado de brutalidade (8). Nenhum desses argumentos, contudo, bastaria para que os indígenas fossem salvos. Segundo Vieira, “a justiça divina acha por onde condenar um gentio porque não foi batizado”, o que reafirmava seu posicionamento associado ao *Extra Ecclesia Nulla Salus*⁷⁸⁹. Assim, para Vieira, senhores de engenho queimarão no Inferno, mas os indígenas brutos e ignorantes também, lado a lado: cada qual por algum motivo,

⁷⁸⁶ Idem, 434.

⁷⁸⁷ Importante dizer que Vieira dirigiu essas palavras aos moradores que utilizam os indígenas como escravos. Vieira afirmou que a responsabilidade dos naturais da terra conhecerem a Deus não parte apenas dos pregadores, mas também dos senhores que devem garantir o acesso destes à Palavra.

⁷⁸⁸ Antônio Vieira, “Sermão do Espírito Santo” (1657), in: SPAV, p. 439-440. Apesar disso, ressalta-se que Vieira, em sua argumentação chegou a defender que o indígena “escravo poder-se-á escusar com o seu pouco entendimento, com a sua ignorância; mas o senhor, com que se escusará?”. Contudo, tendo em vista o contexto com que ele escreve essas palavras, parece-nos que se trata de uma tentativa de argumentar que os moradores estavam pecando ao escravizar os indígenas e não que Vieira tenha defendido essa ideia teologicamente.

⁷⁸⁹ Idem. Em outros dos seus escritos, como no XIV Sermão do Rosário, ele deixa ainda mais claro que sem o batismo “ninguém pode se salvar” *apud* Pécora, “Diálogo da conversão...”, *op. cit.*, p. 87.

mas todos para o mesmo destino. Esta condenação generalizada foi descrita dramaticamente ao final do sermão:

Oh! que espetáculo tão triste e tão horrendo será naquele dia ver a um português destas conquistas — e muito mais aos maiores e mais poderosos — cercado de tanta multidão de índios, uns livres, outros escravos, uns bem, outros mal cativos, uns gentios, outros com nome de cristãos, todos condenados ao inferno, todos ardendo em fogo, e todos pedindo justiça a Deus⁷⁹⁰

Um ano antes de escrever o Sermão do Espírito Santo, um fato mudaria totalmente o destino do jesuíta: a morte de D. João IV. Em carta dirigida à rainha regente, então viúva, D. Luísa de Gusmão (1613-1666), Vieira sintetizou bem a sua situação: “Com a falta de El-rei e do príncipe, que estão no céu, tudo me faltou (...) a benevolência que o seu respeito me conciliava se sepultou toda com eles”⁷⁹¹. Após a morte do grande monarca, de fato, Vieira estava em apuros. Como se não bastasse, em 1661, após inúmeras vicissitudes, ocorreu uma nova sedição dos moradores contra os padres jesuítas. Dessa vez, Vieira não mais contava com o Rei e teve que cruzar novamente o Atlântico.

Tão logo desembarcou em Lisboa, Vieira conclamou um dos seus mais famosos sermões, o da Epifania (1662)⁷⁹². Trata-se de um sermão/escrito-chave para compreender seu pensamento sobre as missões entre os americanos, após vasta experiência como missionário no Maranhão e na região amazônica. Entre outras temáticas, o jesuíta português buscou comparar os pregadores do Evangelho nos primórdios do Cristianismo com os “novos” missionários do

⁷⁹⁰ Antônio Vieira, “Sermão do Espírito Santo”. Idem, p. 440. É importante dizer que, embora Vieira tenha sido extremamente duro no que diz respeito à possibilidade de os indígenas brasileiros se salvarem, mesmo aqueles que não foram batizados, Vieira demonstrou uma relação distinta com os africanos escravizados. Em sua conhecida concepção do “céu invertido”, Vieira dirá que os africanos estão pagando sua penitência em vida, sendo certa a sua salvação. Seus senhores, ao contrário, viviam como se estivessem no paraíso em vida, mas pagariam pelos seus pecados após a morte. Essa ideia mostra-se de maneira bem clara no XIV “Sermão de N. Senhora do Rosário”, pregado em 1633. Para uma interpretação clássica desse sermão, ver Alfredo Bosi, “Vieira ou a cruz da desigualdade” in: *Dialética da colonização*, op. cit., pp. 119-149. Mais recentemente, ver a excelente síntese de Alcir Pécora, “A escravidão nos sermões do Padre Antônio Vieira”, São Paulo, Revista de Estudos Avançados, vol. 33, n. 97, Set. Dez., 2019, pp. 153-170.

⁷⁹¹ Tais palavras são redigidas na famosa carta dirigida à rainha regente Luísa de Gusmão, recém-viúva, de 1 de fevereiro de 1658. João Lúcio de Azevedo, HPAV, p. 348.

⁷⁹² É importante dizer que os sermões da Epifania, como o próprio nome sugere, remetem ao momento em que, pela primeira vez, Cristo se encontrou com os gentios, mediante os três reis magos, tema coerente com o sermão a ser analisado. É importante dizer que, além deste, Vieira proferiu outros dois sermões da Epifania, de 1641 e 1642.

Novo Mundo. Deteve-se principalmente entre os pregadores da América, acrescentando “que é a parte do mundo donde eu venho”. Segundo o jesuíta, os novos missionários que atuavam na América tinham uma grande responsabilidade: pregar aos últimos gentios que desconheciam (ou não se lembravam) da Palavra no mundo. Esse último rincão, onde a voz de Cristo ainda não tinha sido recebida, ficaria além do Maranhão, ou nas derradeiras “zonas de almas” – como ele também costumava se referir ao Amazonas. Enquanto os antigos pregadores tinham o desafio de converter homens doutos e ilustres, os missionários de sua geração,

depois de deixarem as cadeiras das mais ilustres Universidades da Europa – como muitos deles deixaram – acomodam-se à gente mais sem entendimento e sem discurso, de quantas criou, ou abortou a natureza, e a homens, de quem se duvidou se eram homens, e foi necessário que os Pontífices definissem que eram racionais, e não brutos. (...) o bárbaro boçal e rude, o tapuia cerrado e bruto, como não faz inteiro entendimento, não imprime nem retém na memória (...) as nossas estrelas fazem as suas missões entre as pobrezas e desamparos, entre os ascos e as misérias da gente mais inculta, da gente mais pobre, da gente mais vil, da gente menos gente de quantos nasceram no mundo⁷⁹³

A boçalidade *in extremis* já descrita no “Sermão do Espírito Santo” foi reforçada aqui, se bem que de forma ainda mais pormenorizada⁷⁹⁴. Vieira fez uma espécie de “histórico” da conversão em solo colonial, aclarando que o primeiro movimento missionário pregou à “nação dos Tupinambás, e a dos pochiguaras”, que seriam menos rudes, e o segundo “à nação das neengaiabas e a dos mamaianazes”⁷⁹⁵, grupos tapuias. Tais descrições mostram sua experiência como missionário, sem dúvida. Todavia, convém não esquecer que seu Sermão foi pregado aos lisboetas. Sua intenção era a de exaltar a coragem dos missionários, reforçada, por efeito de contraste, com a vileza e a brutalidade dos nativos americanos. Não por acaso, logo na sequência, escreveu que Portugal “enquanto reino e enquanto monarquia, está obrigado, não só de caridade, mas de justiça, a procurar efetivamente a conversão e salvação dos gentios, à qual muitos deles, por sua incapacidade e *ignorância invencível*, não estão obrigados”⁷⁹⁶.

⁷⁹³ Antônio Vieira, “Sermão da Epifania”, SPAV, Vol. I, p. 611.

⁷⁹⁴ É importante acrescentar que, entre outras referências, Antônio Vieira também inclui a falta de L, F e R, já trabalhadas no capítulo 3.

⁷⁹⁵ É importante dizer que os Potiguaras tiveram importante participação na guerra contra os holandeses, sendo, inclusive, a nação a qual pertencia o famoso Felipe Camarão (1600-1648). Os neengabaibas e os mamaianazes eram tapuias, provavelmente advindos da Ilha do Marajó, embora também estivessem espalhados por grande parte do que, hoje, é a região norte do Brasil. Ver Carlos Fausto, *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*, São Paulo: Edusp, 2001, p. 45.

⁷⁹⁶ Antônio Vieira, “Sermão da Epifania”, SPAV, p. 630.

Este argumento estava intimamente relacionado ao posicionamento de Francisco de Vitória a respeito do tema: os indígenas não estariam obrigados a receber a palavra porque eram ignorantes invencíveis. Logo, os reinos seriam obrigados a garantir o envio de missões para realizar pregações junto a eles⁷⁹⁷. No entanto, tal como Vitória, em nenhum momento Vieira afirmou que os indígenas poderiam ser salvos em nome dessa *ignorância invencível*. Pelo contrário: em muitos momentos do mesmo sermão, deixa claro que esses missionários seriam o único “remédio de tantos milhares de almas (...) que estão ardendo no inferno”⁷⁹⁸. Portanto, em coerência com os escritos anteriores, Vieira considerou os indígenas do Brasil o povo mais bruto do mundo, mas isso não poderia ser usado como desculpa. Salvo recebessem a pregação e o batizados, todos arderiam no inferno, junto com seus senhores.

CONCLUSÃO

Como afirmamos no princípio deste capítulo, escrever sobre o tema da *ignorância invencível* nos Sermões de Vieira não é tarefa fácil. Além da quantidade de pregações proferidas, bem como dos mais diversos cenários em que o orador subiu em púlpito, suas alegorias nem sempre permitem enxergar com clareza os argumentos teológicos basilares dos seus discursos. Ainda mais quando se leva em conta o caráter secundário do conceito de *ignorância* nesse período. Contudo, após investigarmos cautelosamente a incidência dessa categoria nos sermões de Vieira até 1662, constatamos que ela foi duradoura e significativa, mas não central.

Nota-se uma divisão clara, tanto cronológica quanto temática. Os três primeiros sermões em que Vieira trata do tema, do “Mandato”, de “Santo Agostinho” e da “Primeira Domingo do Advento” referem-se ao problema da ignorância em geral, praticamente sem se referir à *ignorância invencível*. Discute-se o problema frente ao tema da virtude, do pecado e da própria condição do homem. Quais são os autores com quem ele dialoga? Bem, a despeito da maior parte da historiografia aproximá-lo do “neotomismo”, nesse momento todas as conclusões de Vieira o aproximaram mais daquele que ele julgava ser a “águia dos entendimentos humanos”,

⁷⁹⁷ Como vimos no capítulo 2, Francisco de Vitória defendia que a maior parte dos indígenas americanos estava em condição de *ignorância invencível* e seguiriam assim caso não recebessem a devida pregação. Com isso, Vitória argumentava que todos os indígenas deveriam receber pregadores.

⁷⁹⁸ Antônio Vieira, “Sermão da Epifania”, SPAV, p. 631. Nesta altura de seu sermão, em coerência com o que ele já havia afirmado no “Sermão do Espírito Santo”, Vieira argumentou que os gentios pedirão a Deus vingança dos seus senhores e dos portugueses que não os deixaram ouvir a palavra. Esse argumento foi utilizado pelo jesuíta para defender que as missões devem ser fortalecidas e zeladas pelo criador.

isto é, Agostinho. E isto acontece, em primeiro lugar, quando ele considera o homem como *miserável e ignorante*. Pode-se verificar esse aspecto, ainda, quando ele reafirma que a ignorância não serviria de escusa, mas, pelo contrário, de agravante para o pecado. É verdade que ele reconhece, no “Sermão da Primeira Domingo do Advento”, que o problema da *ignorância invencível* seria o único escrúpulo aceitável no dia do Juízo final. No entanto, como vimos, ele deixa claro que isso ocorre “em pouquíssimos casos”. Quais seriam esses casos?

Vieira parece responder a essa pergunta, ainda que de forma incompleta, nos sermões do “Espírito Santo” e no da “Epifania”. Nessas pregações, como buscamos demonstrar, ele reforça diversas vezes a condição brutal e feroz dos indígenas brasileiros, tanto tapuias quanto tupis, chegando a afirmar que eles seriam um “aborto da natureza”. Vieira também descreveu em detalhes a condição incrédula dos indígenas do Brasil. Segundo ele, os indígenas do Brasil receberam a palavra de Tomé e a negaram: se não tinham notícias de Deus ou de Tomé, foi por sua falta de memória e por sua dureza, maior do que a das pedras. Em suma, por sua própria culpa. Examinando a leitura de Vieira acerca de uma suposta ausência de pregação ou divindade entre os indígenas do Brasil, torna-se claro que chamá-los de “incrédulos” possuía o sentido inverso de considerá-los “ignorantes”. No primeiro caso eles seriam culpados de sua própria condição, por não se lembrarem de Deus ou da pregação de Tomé. No segundo, em contraste, os ameríndios poderiam usar a ignorância como desculpa⁷⁹⁹.

Suas descrições nos fazem lembrar àquelas apresentadas por Solórzano Pereria e Alonso De La Peña acerca do *indio miserable*, conforme trabalhamos no capítulo 5. Contudo, a conclusão de Vieira, acerca desse ponto, foi oposta à desses autores. Vieira expôs, de maneira muito clara, que os indígenas não poderiam usar diante de Deus nem o argumento da incredulidade, nem da ignorância, nem de sua própria brutalidade diante do Juízo Final. Pelo contrário: seu desconhecimento de Deus apenas agravava o desamparo de suas almas, que arderiam no Inferno junto à toda a sociedade colonial, a não se que fossem batizados. No sermão da Sexagésima, como expusemos, Vieira chegou a admitir que alguns indígenas estariam numa condição de *ignorância invencível*. Contudo, o uso desse conceito, para Vieira, não implica a escusa da salvação, mas apenas afirma que os indígenas não são obrigados a aceitar a palavra num primeiro momento, sendo necessário que o Reino envie mais missionários para o Brasil a fim de salvar suas almas.

⁷⁹⁹ Como vimos no capítulo 4 desta tese, esta linha argumentativa começou a ser desenvolvida por Medina, Molina e pelos demais autores associados ao *probabilismo moral*.

Como conclusão geral, portanto, podemos afirmar que, nos primeiros sermões aqui examinados, nos quais Vieira trata da ignorância em geral, ele se aproxima da teologia agostiniana. Nos sermões proferidos em sua fase como missionário, Vieira aceita o conceito de *ignorância invencível* em “alguns casos” e, mesmo nesses, a ignorância não pode ser utilizada como escrúpulo para a salvação, mas apenas como argumento de que eles não são obrigados a ouvir a palavra. Na verdade, nesse ponto, Vieira se aproxima de Manuel da Nóbrega: tanto na interpretação da suposta “incredulidade” da pregação de Tomé na América, quanto na opinião de que todos os não batizados iriam para o Inferno.

A semelhança dos argumentos de Vieira, contudo, não o aproximava apenas de Nóbrega, mas de quase todos os jesuítas do século XVI e da primeira metade do século XVII. Como demonstramos, ainda que alguns autores defendessem que os indígenas poderiam ser *ignorantes invencíveis* em relação a Deus, o uso dessa categoria era pouco aceita e raras vezes utilizada, tanto na Europa, quanto na América. Antônio Vieira não fugiu à regra. Apesar de sua imensa experiência *in loco*, em termos teológicos ele repetiu diversos lugares-comuns de seu tempo. Os indígenas do Brasil eram os mais brutos, incrédulos, boçais, rudes e piores do que feras, entre outros adjetivos negativos que se somaram à lista interminável através da qual Vieira caracterizou os nativos da América portuguesa como inescusáveis, como dignos do fogo do Inferno “num espetáculo terrível”. Como veremos, com o avançar do tempo e o acrescentar-se de outros interlocutores, seu posicionamento mudará. Mas esse já é um tema para os próximos capítulos. Mas antes, em termos concretos, saíamos do Pará e do Maranhão e vamos para os cárceres da Inquisição. Atravessemos novamente o Atlântico, vamos à Lisboa e Coimbra. Saíamos dos jardins e das choupanas e começemos a subir os “palácios altíssimos”.

8 AS PILASTRAS CENTRAIS E A CONDENAÇÃO DOS IGNORANTES (1659-1667)

*O homem é filho do tempo
porque reparte com ele a sua ciência ou a sua ignorância*

Antônio Vieira, *História do Futuro*

Os anos de 1659 a 1667 foram os mais produtivos da vida intelectual de Antônio Vieira. O período começa com a redação da famosa carta-tratado *Esperanças de Portugal*, seguida por alguns dos sermões pelos quais o jesuíta seria conhecido como o maior orador da língua portuguesa. A partir do momento em que se iniciam seus interrogatórios junto à Inquisição de Coimbra até a sua liberação, o jesuíta escreveu três livros: *Apologia das Coisas Profetizáveis*, *História do Futuro* e *Defesa perante o Tribunal da Inquisição*. Além disso, em defesa de seus escritos e de suas ideias, redigiu um expressivo conjunto de cartas e petições. Como se não bastasse, temos à nossa disposição, conservado na Torre do Tombo, o registro de todos os interrogatórios inquisitoriais que o jesuíta sofreu⁸⁰⁰. O conjunto desses escritos, junto à *Clavis Prophetarum*, ficou conhecido pela historiografia sobre Antônio Vieira como obras *proféticas* ou *especulativas*⁸⁰¹.

Neste capítulo, pretendemos compreender o lugar da ignorância e dos ignorantes dentro das obras proféticas de Vieira que antecederam a escrita da *Clavis Prophetarum*. Para tanto, não bastará trabalhar com esse problema isoladamente, como se ele fizesse parte de um problema conceitual estrangeiro à sua obra. Por esta razão, pretendemos destacar o papel que a categoria da ignorância assume na construção do *Quinto império* segundo o plano profético de Antônio Vieira entre 1659, ano em que iniciaram seus inquéritos inquisitoriais, e 1667, quando ele é libertado.

Antes de expor a organização deste capítulo, três apontamentos são imperativos. O primeiro é o de que Antônio Vieira, a partir das obras proféticas, colocava-se como um teólogo e um intérprete de profecias. No oitavo exame de seu processo inquisitorial, a título de exemplo,

⁸⁰⁰ Tais escritos foram reunidos nos *Autos do processo de Vieira na Inquisição*, transcrito e organizado por Adma Muhana. Antônio Vieira, *Autos do Processo da Inquisição...*, *op. cit.* É importante indicar, contudo, que o processo original possui mais de 1000 fólios de manuscritos, com documentos que não foram reproduzidos no livro citado, como admite a própria organizadora.

⁸⁰¹ Praticamente toda a historiografia sobre Vieira utiliza o termo “profética”. Adma Muhana, em particular, parece preferir o termo “especulativa”. Neste capítulo, utilizares ambos, tendo em vista não serem contraditórios.

ele se define como “teólogo, pregador de profissão e tão visto na Escritura e Letras sagradas”⁸⁰². Em sua “Petição ao conselho geral”, Vieira se apresenta inicialmente como “um Religioso da Companhia de Jesus, teólogo, e mestre de Teologia” e só na sequência como “Pregador de el-Rei de Portugal, e ministro seu na Cúria romana, e outras cortes, confessor nomeado do senhor infante, Superior e Visitador Geral das Missões do Maranhão”⁸⁰³. Como bem argumentou Silvano Peloso, sua notoriedade como o “imperador da língua portuguesa” ofuscou o brilhantismo de sua obra especulativa, bem como a maneira como a maneira como ele próprio se concebia⁸⁰⁴.

Diferente da maior parte dos sermões, nessas obras sua argumentação se desenvolve a partir da *disputatio*⁸⁰⁵. Se Alcir Pécora defendeu que os sermões de Vieira estavam em plena sintonia com a escolástica seiscentista, poder-se-ia afirmar que, no tocante à modalidade argumentativa, o padre tampouco esteve longe da ortodoxia⁸⁰⁶. O jesuíta dispunha seus argumentos segundo os “lugares” *ad auctoritatem* através das Escrituras, autoridades eclesiásticas (concílios, decretos papais), testemunhos de Santos, argumentações dos teólogos, razão dedutiva, posição filosófica e - enfim - fatos históricos.⁸⁰⁷ Na *História do futuro*, ele mesmo estabelece a diferença entre a filosofia e a teologia, considerando esta a ciência que tiraria conclusões certas a partir de princípios não evidentes⁸⁰⁸ e declarou que sua tarefa, como teólogo, era a de adentrar no “intrincado labirinto dos futuros”. Neste lugar, segundo Vieira, as profecias e os Doutores serviriam de tochas e “o discurso e o entendimento de fio”, o que manifesta a relevância das autoridades teológicas em sua argumentação⁸⁰⁹.

⁸⁰² Nono exame, 22/02/1664, Antônio Vieira, *Os Autos do processo de Vieira na Inquisição*, Edição, transcrição e notas de Adma Muhana, São Paulo: Unesp, 1995, p. 100.

⁸⁰³ “Petição ao conselho geral”, Coimbra, 21/11/1665., Idem, p. 132.

⁸⁰⁴ Silvano Peloso, *Antônio Vieira e o Império Universal: a Clavis Prophetarum e os documentos inquisitoriais*, Rio de Janeiro: De Letras, 2007, p. 93.

⁸⁰⁵ Como demonstrou Adma Muhana, Vieira não deixou de valer-se de métodos da eloquência seiscentista em sua obra profética. Ver Adma Muhana, *Os recursos retóricos na obra especulativa de Vieira*, São Paulo: Dissertação de mestrado em Literatura Brasileira, São Paulo: Universidade de São Paulo, 1987.

⁸⁰⁶ “Nunca foi como uma espécie de gênio em combustão consigo próprio, fora do contexto e da história”. Alcir Pécora, *Teatro do Sacramento...*, *op. cit.*, p. 59.

⁸⁰⁷ A tese de doutorado de Porfírio José dos Santos Pinto fornece dados interessantes acerca dos métodos argumentativos da teologia jesuíta no tempo de Vieira. Ver *Choupanas e palácios: a arquitetura teológica vieiriana*, Lisboa, Tese de doutorado apresentada à Faculdade de Letras, 2008, p. 28.

⁸⁰⁸ “Assim como a filosofia, de princípios e naturais evidentemente conhecidos tira conclusões certas, seguras, evidentes e científicas, assim a teologia, de princípios sobrenaturais não evidentes, mas também certíssimos, tira conclusões teológicas, também científicas e ainda mais certas, posto que não evidentes”, in: Antônio Vieira, *História do futuro*: Brasília, Ed.UNB, 2009, p. 229.

⁸⁰⁹ Idem, p. 234.

O segundo pressuposto importante é o de que sua obra profética anterior à *Clavis* possui certa unidade enquanto projeto de pensamento⁸¹⁰. Pelo menos desde a famosa carta *Esperanças de Portugal*, Antônio Vieira vislumbrou um grande plano: Portugal se constituiria como cabeça do *Quinto Império*, sob a condução de D. João IV, para derrotar o império turco e converter todos os povos, judeus e gentios. Tais temáticas já estavam sinalizadas na referida epístola e, a despeito de certas alterações, se preservaram até 1667, ano em que ele sai dos cárceres da Inquisição. Assim, apesar das discordâncias historiográficas em torno das datações de suas obras, seus escritos faziam parte de uma mesma diretriz, passível de ser compreendida segundo certa “unidade”. O problema da *ignorância* é parte integrante e fundamental desse “projeto”, como pretendemos demonstrar. Por esse motivo, torna-se necessário investigar a trajetória desse conceito em toda a sua obra profética antes da *Clavis*. O terceiro apontamento que nos importa ressaltar diz respeito à abordagem dessas obras proféticas. Nos últimos anos, a historiografia avançou muito na recuperação das raízes judaicas e messiânicas do pensamento de Vieira. Ainda mais recentemente, muitos trabalhos vêm compreendendo, de maneira cada vez mais profunda, o sentido profético e apocalíptico de suas obras. Finalmente, nos últimos 50 anos houve um grande esforço para editar as obras “proféticas” de Vieira, tais como o *Livro Antepimeiro*, os *Autos do Processo da Inquisição*, além da *Clavis Prophetarum*, cujos detalhes serão aprofundados no transcorrer deste e do próximo capítulo.

No entanto, poucos trabalhos historiográficos se debruçaram sobre o tema da *salvação dos indígenas* dentro de sua obra profética. Podem-se levar em consideração alguns trabalhos que tentaram entender o problema do “indigenismo” em seus sermões, conforme apontamos brevemente no capítulo anterior. Outros, mais recentemente, procuraram entender a aparente contradição entre o “Vieira profeta” e “Vieira missionário” e o paradoxo de Vieira entre, por um lado, o “defensor” dos indígenas e, por outro, o legitimador da prática da escravidão⁸¹¹. Não obstante a relevância desses estudos, pouquíssimos trabalhos pontuaram de que maneira Vieira enxergava o problema da salvação dos indígenas em si mesma, sobretudo no âmbito daqueles que não haviam escutado a palavra.

⁸¹⁰ Raymond Cantel, *Messianism...*, *op. cit.*, p. 45 e Ana Valdez, *Historical Interpretations of “Fifth Empire”: Dynamics of Periodization from Daniel to Antônio Vieira, S. J.*, Lisboa: Tese de doutorado apresentado ao departamento de História da Universidade de Lisboa, p. 216, chega a falar de “sistema”.

⁸¹¹ Entre os trabalhos mais relevantes sobre este problema, podemos citar Antonio José Saraiva, “Le père Antonio Vieira S. J. et la question de l’esclavage des Noirs”, in: *Annales, Economies, sociétés, civilisations* 22^e année, N. 6, 1967. pp. 1289-1309; Luiz Felipe de Alencastro, *Trato dos Viventes...*, *op. cit.*; Alfredo Bosi, “Vieira e a Cruz da desigualdade”, in: *Dialética da colonização*, Cia da Letras, 1994 e, mais recentemente, Zeron, “Vieira em movimento”..., *op. cit.*

Organizaremos este capítulo em três partes. Na primeira, apresentaremos quais foram as circunstâncias nas quais Antônio Vieira redigiu cada um dos seus escritos proféticos antes da redação da *Clavis Prophetarum*. Na segunda, lançaremos luz sobre suas definições de tempo, Profecia e o papel dos gentios na construção do *Quinto Império*. Na terceira parte, investigaremos como Vieira enxergava o problema da *ignorância invencível*, bem como a possibilidade de salvação daqueles que nunca ouviram a palavra.

8.1 CIRCUNSTÂNCIAS E CRONOLOGIA DAS OBRAS PROFÉTICAS

“Ulisses é o que faz a santa casa à deusa que lhe dá língua facunda;
Que se lá na Ásia Troia insigne abrasa, Cá na Europa Lisboa insigne funda”

Luís de Camões, *Os Lusíadas*

Após a morte de D. João IV, Antônio Vieira ficou desamparado. Sua vida e a da Companhia de Jesus estavam em apuros. De um lado, no Brasil, seus maiores inimigos eram os maranhenses e pernambucanos – especialmente esses últimos, recém-vitoriosos da guerra dos Guararapes. De outro lado, em Portugal, a Inquisição – e os dominicanos em geral – entreviam na figura do orador motivo de escândalo, oposição e heterodoxia, para não dizer heresia, em especial depois de suas propostas para receber capital da “gente de nação”. O apoio do Rei havia-lhe servido como um castelo imenso de defesa que, no entanto, podia desmoronar, e do qual agora restava-lhe algumas ruínas: a simpatia de Vidal de Negreiros? Quiçá a atenção da rainha regente, D. Luísa de Gusmão? Todos sabiam que eles eram insuficientes para protegê-lo de seus inimigos: Antônio Vieira estava nu.

Na esfera teológica a morte do restaurador de Portugal tinha implicações ainda mais graves. No capítulo anterior, vimos que Vieira já havia defendido em alguns escritos que D. João IV seria a cabeça de um futuro Império. Sua morte a princípio provava que estava errado. O Bispo do Japão - que também partilhava de suas crenças messiânicas⁸¹² -, já havia manifestado tal preocupação com o padre por via epistolar⁸¹³. A resposta de Antônio Vieira, em 29 de abril de 1659, foi registrada na carta *Esperanças de Portugal*, famosa por defender

⁸¹²Ana Valdez, *Historical...*, *op. cit.*, p. 218.

⁸¹³HPAV, p. 351.

que, para a profecia ser cumprida, D. João IV haveria de ressuscitar e consumir o *Quinto Império* - conforme explicaremos em detalhes na segunda parte deste capítulo.

As condições de sua redação são extraordinárias: Vieira viajava pelo Rio Amazonas, saindo de Belém, para uma negociação perigosa com o grupo tapuia dos nheengábas, na época associados aos “hereges” holandeses⁸¹⁴. Para a surpresa de todos, o desafio foi bem-sucedido. Na volta da viagem, um pouco doente e percorrendo o grande rio, Vieira escreveu a famosa carta. Ela se intitulava *Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo, primeira e segunda vida de el-rei D. João IV, escritas por Gonçalo Bandarra*. O título é deveras elucidativo. A primeira parte alude a um dos mais célebres livros que circularam na Europa daquele tempo: *Esperanças de Israel*, do rabino Manassés Ben-Israel – sobre quem já comentamos no capítulo anterior⁸¹⁵. A segunda parte supõe que o próprio profeta Bandarra teria redigido a carta, anunciando a ressurreição - a segunda vida - de D. João IV.

A carta chegou às mãos do Bispo André Fernandes ainda em 1659. Nesse período, todavia, já era uma epístola famosa na Metrópole. Como informa João Adolfo Hansen, Vieira escreveu várias cópias e provavelmente a divulgou na colônia ou na metrópole antes de remetê-la a seu amigo⁸¹⁶. Ademais, não havia nenhum pedido na carta para que o Bispo a mantivesse em segredo⁸¹⁷. Seja como for, a recepção de seu escrito foi extraordinária, talvez o mais famoso de sua vida até então, suscitando divulgação e defesa⁸¹⁸, mas - sobretudo - escárnio e

⁸¹⁴ Margarida Mendes, *Oratória Barroca de Vieira*, *op. cit.*, p. 98 citado por Adma Muhana, “Introdução”, in: *Autos do Processo...*, *op. cit.*, p. 23.

⁸¹⁵ Seu livro teve mais de 15 edições nos Seiscentos, quando o autor reúne fatos que comprovam que todas as nações judaicas espalhadas pelo mundo reunir-se-ão novamente na Terra santa e chegariam aonde chegará o novo messias. Entre outros elementos, ele destaca o relato sobre a sobrevivência das 10 tribos de Israel no Brasil - ideia da qual Vieira também se tornaria partidário em grande parte de sua obra - e o avanço da palavra Cristã entre os gentios - outro aspecto de convergência entre ele e Vieira. Para compreender melhor as ideias de Manassés, ver Pedro Calafate, *História do pensamento filosófico português*, Lisboa: Caminho, Vol II., 2001. Para estudos específicos sobre suas ideias frente à América, ver Benjamin Schmidt, “The Hope of the Netherlands: Menasseh ben Israel and the Dutch Idea of America”, in: Paolo Bernardini (org.), *The Jews and the Expansion of Europe to the West, 1450-1800*, New York/Oxford, Berhahn Books, 2001, pp. 86-107 e sua recente biografia: Steven Nadler, *Menasseh ben Israel*, New Haven, Yale University Press, 2019.

⁸¹⁶ Como nota Hansen, entretanto, as cópias possuem muitas omissões, sendo a original reproduzida no processo movido pelo Santo Ofício de Coimbra, em 1663. Antônio Vieira, *Esperanças de Portugal*, in: *Cartas do Brasil*, org. J. Adolfo Hansen, São Paulo: Hedra, 2003, p. 200. Silvano Veloso contesta essa visão, defendendo que provavelmente não temos acesso ao original da carta. Silvano Peloso, *Vieira...*, *op. cit.*, p. 27. Seja como for, iremos utilizar aqui a versão reproduzida no Santo Ofício, editada por João Adolfo Hansen na edição citada.

⁸¹⁷ Essa observação foi feita por Ana Valdez, *Historical...*, *op. cit.*, p. 220.

⁸¹⁸ Como José Van Den Basselaar demonstra muito bem, após tomar conhecimento dessa tese por via da carta, Nicolau Bourey *Para os incrédulos da ressurreição del-rei Dom João O Quarto*. Este escrito ajudou a propagar as ideias de Vieira e consolidou o movimento dos *joanistas*, que se opunham aos *sebastianistas*. Tal defesa, contudo, custou-lhe caro: em abril de 1661 foi interrogado. Ver J. V. Basselaar, *Antônio Vieira: profecia e polémica*, Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2001, p. 36-37.

contestação⁸¹⁹. Tamanha celebridade, evidentemente, teve seu preço. Tornou-se a ocasião para a Inquisição atuar concretamente. Ela o fez em partes. Primeiro sobre os interlocutores-satélites de Vieira. Em 13 de abril de 1660, meses antes de sua morte, André Fernandes fora convocado para prestar depoimento acerca do conteúdo da carta⁸²⁰. Em abril de 1661 foi a vez de Nicolau Bourey, o principal defensor da epístola. Tais interrogatórios forneceram novos elementos para imputar mais desvios às ideias de Antônio Vieira. O Inquisidor por trás desses processos foi Pantaleão Rodrigues Pacheco, inimigo declarado de Vieira desde os tempos joaninos⁸²¹.

Como informa Adma Muhana, a maior especialista no período em que Vieira caiu nas malhas inquisitoriais, apenas entre 1649 e 1652 já havia pelo menos treze processos abertos contra o teólogo⁸²², anulados provavelmente em função de sua proteção régia. O escrito, porém, reunia mais provas concretas para julgá-lo. Já em 1661, a Inquisição emitiu mais um processo, destacando interpretações abusivas da escritura e maus usos do profeta Bandarra⁸²³. Luísa de Gusmão, nessa ocasião, intercedeu em seu favor. Contudo, após chegar em Portugal, Vieira teve suas cartas violadas, o que atiçou inimizades antigas, figuras proeminentes da corte, comerciantes e Inquisidores. Alguns cogitaram seu desterro na África. Outros quiseram tirar-lhe a vida. Por fim, decidiu-se que ele seria obrigado a retirar-se no Colégio dos jesuítas, em Coimbra.

Após os inquisidores reunirem mais informações do vigiado, Vieira foi oficialmente convocado. Em 21 de junho de 1663, o jesuíta entrou no Colégio das Artes, instituição pertencente à Inquisição. De lá sairia apenas em agosto de 1667⁸²⁴. Quem conduziu a maior parte do processo fora Alexandre da Silva, então promotor Inquisitorial de Lisboa, cônego de Braga⁸²⁵. Parte das acusações também foi baseada na denúncia de Jorge de Carvalho, segundo a qual Vieira teria em mente um livro com ideias heréticas. Referia-se à *Clavis Prophetarum*, sobre a qual falaremos no próximo capítulo com profundidade. Nos exames subsequentes, o jesuíta sofreu toda a sorte de incriminações. Desde as mais óbvias, como a presunção de que

⁸¹⁹ Basselaar localiza pelo menos dois escritos anônimos sobre isto: o *Ante-Vieira e Opinião Contrária*. Idem.

⁸²⁰ João Lúcio de Azevedo, HPAV, p. 11.

⁸²¹ Silvano Peloso, *Antônio Vieira...*, *op. cit.*, p. 39

⁸²² Adma Muhana, “Introdução”, in: *Atuos ...*, *op. cit.*, p. 15.

⁸²³ Processo, Instrução de Roma, 6 de agosto de 1661, HPAV, p. 13.

⁸²⁴ O único sermão que proferiu nesse período em Coimbra foi em novembro de 1663, sermão de Santa Catarina, cuja história gira em torno, justamente, de uma mulher que teve de enfrentar intermináveis controvérsias e acusações contra suas ideias e ações. Ver “Sermão de Santa Catarina”, in: *Sermões*, Vol. II, *op. cit.*

⁸²⁵ Em rica documentação, Silvano Peloso informa que a relação entre Alexandre Silva e Vieira era dúbia, mas Vieira não hesitou em afirmar ao papa Clemente X, em recurso de revisão de seu processo, que o Inquisidor “daquelas matérias não entendia coisa alguma”. In: *Defeitos do Juízo e sentença na causa de Antônio Vieira...*, pp. 296-300 *apud* Peloso, *Antônio Vieira...*, *op. cit.*, 42.

D. João IV fosse por ele considerado como uma espécie de Messias, até incriminações menos evidentes, como os debates sobre a superabundância da Graça na consumação do *Quinto Império*. Para não falar, é claro, no mencionado fato de seu título inspirar-se no livro do rabino mais conhecido de toda a Europa, cujo título era *Esperanças de Israel*.

A estratégia defensiva de Vieira, enquanto ainda não estava preso, foi a de acusar os Inquisidores de não fazerem o interrogatório devidamente. Segundo ele, os jesuítas o acusavam de tal maneira que, na condição de réu, era obrigado a concordar sem a chance de defender-se. Vieira também alegou estar doente diversas vezes, pedindo mais tempo para escrever a defesa de suas ideias, autorização que lhe foi concedida em abril de 1664⁸²⁶. De fato, no período em que esteve nas malhas da Inquisição, dedicou-se muito à escrita, sendo este, talvez, o período mais profícuo de sua vida: produziu ou continuou a redação de pelo menos quatro livros, para não mencionar suas cartas, requerimentos, pequenos fólhos e manuscritos, alguns ainda inéditos, como dito na introdução⁸²⁷. Provavelmente nem os inquisidores e tampouco Vieira esperavam que o processo durasse tanto tempo.

Ao todo, Vieira participou de 30 exames, sem contar outras sessões extraordinárias. O *script* das acusações, contudo, alterou-se significativamente tão logo terminou o verão do ano de 1665. No dia 25 de setembro, após pedidos consecutivos da Inquisição para que Antônio Vieira finalmente entregasse seus papéis, saiu a ordem do Conselho Geral para que ele fosse encarcerado, e seus escritos apreendidos. Desse momento em diante, como era de se esperar, o tom e o objeto das acusações modificaram-se, já que a partir de agora os inquisidores poderiam arguir, também, sobre os fólhos recém-sequestrados. Vieira não tornou a vê-los em seu processo⁸²⁸. Hoje, finalmente, todos esses escritos estão reunidos em dois livros.

O primeiro intitula-se *Apologia das coisas profetizáveis*⁸²⁹. Inserindo-se num gênero comum no século XVII⁸³⁰, o jesuíta dividiu seus argumentos em três partes: primeiro, defendeu

⁸²⁶ Adma Muhana, “Introdução”, in: Antônio Vieira, *Autos...*, p. 27.

⁸²⁷ O processo inteiro de Vieira, conservado no Arquivo do Tombo, em Lisboa, reúne toda essa documentação, incluindo os referidos processos acusatórios antigos de Vieira e a famosa carta *Esperanças de Portugal*. Ele tem mais de mil fólhos. Ver a descrição do processo de Adma Muhana, *Autos...*, *op. cit.*, p. 37-45.

⁸²⁸ Não obstante, em diversas ocasiões Vieira pediu para que não considerassem o que ali estava escrito, em especial em sua “Petição ao conselho geral”, sessão de Sábado de tarde, 14 de novembro de 1665, p. 139.

⁸²⁹ Este livro foi utilizado pelos Inquisidores para argumentar contra Vieira. Hernâni Cidade foi um dos primeiros a editá-lo nas *Obras completas* que ele organizou do jesuíta. Contudo, há muitas lacunas e o estudo mais completo, atualmente, foi organizado por Adma Muhana e Arnaldo do Espírito Santo em Antônio Vieira, *Apologia das coisas profetizadas*. Organização, Introdução e Fixação do texto por Adma Fadul Muhana e Arnaldo Espírito Santo, Lisboa: Cotovia, 1994.

⁸³⁰ A apologia é um gênero que procura, via razão, convencer o infiel a adentrar os caminhos da fé. Talvez a apologia mais famosa do século XVII tenha sido escrita por Blaise Pascal, publicada em 1669, cujo título principal

Bandarra como o verdadeiro profeta; segundo, sustentou que os indígenas eram descendentes das 10 tribos de Israel; em terceiro, debruçou-se sobre o problema da duração do *Quinto Império*⁸³¹. Muitas passagens desse escrito foram marcadas ou censuradas pela Inquisição, o que nos permite observar - até certo ponto - os limites da heterodoxia dos escritos de Vieira⁸³². De maneira geral, pode-se afirmar que a *Apologia*, ao invés de servir-lhe de defesa, terminou por acrescentar muitas outras frentes acusatórias, como um general que, diante do inimigo, dispersa a sua tropa para que o inimigo crie muitas frentes de ataque e perca pela exaustão da luta. Vieira ainda seria interrogado durante cerca de dois anos.

O segundo escrito tornou-se o mais conhecido de suas obras proféticas: a *História do futuro*. Vieira não o viu publicado em vida, pois isso ocorreu pela primeira vez apenas em 1718⁸³³. Há tantas semelhanças entre esse livro e a *Apologia* que é difícil delimitar precisamente onde começa um e termina o outro, ou ainda qual ele teria começado primeiro. Entretanto, não há consenso historiográfico se esse escrito era ou não parte da *Clavis Prophetarum*. Como voltaremos a esse problema no próximo capítulo, não o abordaremos aqui. Por ora, basta dizer que Vieira alegou ter iniciado sua redação em 1649. Porém, por medo da Inquisição, e em virtude dos seus trabalhos nas missões, teria voltado a trabalhar nele novamente apenas entre os anos de 1663 e 1665⁸³⁴. Contudo, nem todo o material foi encaminhado para os Inquisidores. Ele enviou seus *Prolegômenos da História do futuro*⁸³⁵ para a corte de Lisboa antes de ser preso com seus escritos⁸³⁶. Na petição feita em 25 de setembro de 1665, Vieira ainda afirmou que este

é *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*, mas que ele admite ser uma *Apologie de la religion chrétienne* desde o princípio da obra, em especial no primeiro *pensée*. Ver Blaise Pascal, *Pensamentos*, São Paulo: Ed Abril (Coleção *Os pensadores*), 1988.

⁸³¹ Importante dizer que nesta última etapa, como bem demonstra Arnaldo Espírito Santo, já se confundem os temas abordados nesse escrito e na *História do Futuro*, sobretudo em seu apêndice que ele dispõe ao final de seu manuscrito. Ver “Introdução”, in: Antônio Vieira, *Apologia...*, *op. cit.*, p. 6.

⁸³² Para a relação entre as censuras Inquisitoriais e a História das ideias na época moderna, ver Angel Alcalá, *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Barcelona, Ariel, 1984 e Enrique Gacto Fernandez, *Inquisición y censura*, Madri, Dykinson, 2006.

⁸³³ Antônio Vieira, *Historia do Futuro. Livro antepimeyro prolegomeno a toda a Historia do Futuro, em que se declara o fim, & se provam os fundamentos dela. Materia verdade & utilidade da Historia do futuro*, Lisboa: Officina de Antônio Pedrozo Galran, 1718. A edição foi feita pelo seu primeiro biógrafo, André de Barros.

⁸³⁴ Raymond Cantel e Silvano Peloso, no entanto, acreditam que Vieira trabalhou no livro em todo o período indicado. Ver Raymond Cantel, "L'história Do Futuro du Père António Vieira," *Bulletin des Études Portugaises*, no. XXV (1964), p. 25 e todo o Cap. 3, dedicado à história da edição, ver Silvano Peloso, *Antônio Vieira...*, *op. cit.*

⁸³⁵ Segundo Valdez, ele queria, na verdade, escrever sete livros, mas ou Vieira morreu antes de concluí-los ou os restantes estão perdidos. Ver Ana Paula Valdez, "Tracking António Vieira's Clavis prophetarum: The St. Bonaventure Franciscan Institute Manuscript 28," in *Catholic Historical Review* 103-4 (2017), pp. 663-697.

⁸³⁶ Este trabalho só veio à luz em 1976 mediante os esforços de José Basselaar, *Livro Antepimeyro da História Do Futuro*, 1ª ed., Série, Autores Clássicos. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1983. A primeira vez que as duas obras foram editadas em conjunto foi com a edição portuguesa: Antônio Vieira, *Historia do futuro, Livro Antepimeyro, Prolegomeno a toda a História do Futuro...*, *op. cit.*, Introdução, atualização e notas por Maria Leonor Carvalho

título serviu para tornar sua defesa mais palatável e disfarçá-lo, de tal maneira que ninguém pudesse alterá-lo com intenções escusas⁸³⁷.

Os temas expostos na *História do futuro* estavam profundamente ligados à carta *Esperanças de Portugal*. No livro *Anteprimeiro*, Vieira desenvolveu suas definições de tempo, história e profecia para fundamentar a ideia de que era possível construir uma *História do futuro* e de que o *Quinto Império* estava previsto. Na sequência, quando se inicia propriamente o livro, as profecias de Bandarra, de Daniel e de Zacharias foram trabalhadas para sustentar a ideia de que haveria o *Quinto Império* do Mundo, justificando com delongas o que haveria de ser esse império, sua duração e quem o haveria de conduzir.

Nos dois anos em que esteve preso, Vieira ainda escreveu outras duas defesas, a *Defesa do papel intitulado Clavis Prophetarum* e a importante *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*⁸³⁸. No primeiro escrito, Vieira não apenas defendeu sua obra, mas exigiu seus manuscritos de volta, sob uma série de alegações ligadas ao tema do *Quinto Império*. Na segunda *Defesa*, de mais alta importância para o presente capítulo, o jesuíta escreve sobre um conjunto de “questões”. Em suas subdivisões, o padre se dedicou com afinco a contra-argumentar cada uma das acusações e censura, reafirmando, constantemente, a tese já postulada na carta *Esperanças de Portugal*. Apesar de também mencionar o problema de Bandarra e D. João IV, Vieira preocupa-se com as questões mais controversas concernentes ao *Quinto Império*, tais como: o problema da conversão universal dos judeus e gentios, os três estágios do Reino de Cristo e o número dos predestinados. A *Defesa* foi entregue aos Inquisidores em 1666.

Seu processo, porém, ainda duraria pelo menos um ano, até que finalmente foi libertado. Quando voltou ao mundo fora do cárcere, a situação era muito distinta do momento em que entrou. D. Pedro entrara no poder, substituindo Afonso VI e o Conde de Castelo Melhor, ambos inimigos de Vieira. Tais mudanças tornaram possível que ele recuperasse parte do seu prestígio

Buescu, Lisboa: INCM, 1982. A edição que utilizaremos aqui, mais recente, foi também a primeira no Brasil a reproduzir os dois livros inteiramente: Antônio Vieira, *História do futuro*, Brasília: UNB, 2005.

⁸³⁷ Como ele mesmo explica “Provará que para abreviar as ditas matérias reconhecendo a imensidade delas, buscou traça, método e disposição, com que as meter todas em um só discurso que intitula *História do Futuro*, que vem a ser um como compêndio de todas as proposições que deve provar (...) também tomou o disfarce do dito título para debaixo dele se poder ajudar de alguma pessoa que escrevesse sem entender o intento da dita escritura nem violar o segredo que lhe foi imposto”, Antônio Vieira, “Petição ao Conselho geral”, 21/11/1665, in: *Autos*, op. cit., p. 122.

⁸³⁸ A primeira *Defesa* não foi conhecida pelos inquisidores, mas em princípio foi escrita na mesma época da que foi conhecida, a *Defesa perante o tribunal do Santo Ofício*. Ambas foram editadas por Hernâni Cidade, em suas edições das obras completas, mas tiveram atualizações, inclusões e correções. Elas foram feitas, respectivamente, por Alfredo Bosi em Antônio Vieira, *Defesa do livro intitulado QUINTO IMPÉRIO, que é a Apologia do livro CLAVIS PROPHETARUM*, in: *Profecia e Inquisição*, Brasília: Senado Federal, 1998.

de outrora junto à corte lisboeta. Em março do ano seguinte, ele foi transferido para Lisboa. Em junho recebeu o perdão definitivo de sua pena, com a condição de não tratar dos assuntos que foram censurados e condenados no processo. Mas Vieira não desistiu. Em agosto de 1669, solicitou a revisão de seu processo⁸³⁹. Nesse meio tempo, foi-lhe atribuído o escrito *Notícias recônditas*, texto valioso para compreender o contexto das críticas à Inquisição nos Seiscentos, como bem demonstrou Yllan de Matos⁸⁴⁰. Recebeu como resposta um breve apostólico apenas seis anos depois, em 17 de abril de 1675, através do qual obteve proteção e resguardo de toda e qualquer acusação da Inquisição portuguesa por parte do papa Clemente X⁸⁴¹.

8.2 A PROFECIA, O *QUINTO IMPÉRIO* E OS IGNORANTES

O tempo, como o mundo, tem dois hemisférios: um superior e visível, que é o passado, outro inferior e invisível, que é o futuro. No meio de um e outro hemisfério ficam os horizontes do tempo, que são estes instantes do presente que seguimos vivendo, onde o passado se termina e o futuro começa

Antônio Vieira

Uma vez dispostas as circunstâncias de redação das obras proféticas, será preciso agora determo-nos sobre a concepção do jesuíta acerca das profecias. Como tem sido demonstrado por fértil historiografia, as ideias proféticas de Vieira estão intimamente associadas a três frentes de seu tempo: a de gênero utópico, da qual Thomas Moore e Campanella fazem parte⁸⁴²; a de raiz judaica e milenarista, cuja difusão nos Seiscentos foi notável e afetou diretamente Vieira⁸⁴³;

⁸³⁹ HPAV, p. 95.

⁸⁴⁰ Yllan de Matos argumenta que o texto pode não ser de Antônio Vieira. Ver Yllan de Matos, “As Notícias recônditas e os escritos contra o Santo Ofício português na época Moderna (1670-1821)” Topoi [online]. 2019, vol.20, n.40, pp.84-110. A primeira edição foi feita na Inglaterra em 1708, até que na Espanha foi publicada depois da morte do seu suposto autor, em 1720: *Notícias recônditas do modo de proceder de Portugal com os seus prezos*, Lisboa, Imp. Nacional, 1821.

⁸⁴¹ “Breve de isenção das inquisições de Portugal e mais reinos, que alcançou em Roma a seu favor o Padre Antônio Vieira”, in: Alfredo Bosi, *De Profecia e Inquisição*, Brasília: Senado Federal, 1998, pp. 273-276. O Breve apostólico é um documento oficial papal, mas de menor importância do que outros documentos oficiais do vaticano.

⁸⁴² Ver em especial Silvano Peloso, “Ut libri propheti melius intelligantur, omnium temporum historia complectenda est: o *Quinto Império* de Antônio Vieira e o debate europeu nos séculos XVI e XVII”, in: Mendes, Margarida Vieira, Maria Lucilia Pires, J. Costa Miranda, eds., *Vieira escritor*, Lisboa: Edições Cosmos, 1997.

⁸⁴³ Há muitos estudos sobre esse tema. Destacam-se Marcel Bataillon, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995; Lewis Hanke, “The Theological significance of the discovery of America” in: Revista de História, n. 100, 4o trimestre de 1947, pp. 133-145 Adriano Prosperi, *America e Apocalisse*. Note sulla “conquista spirituale” del Nuovo Mondo, «Critica storica», 13, 1976, pp. 1-61, ora in Id., *America e Apocalisse e altri saggi*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1999. Sobre

e, em âmbito português, a de Bandarra, do sebastianismo e do joanismo⁸⁴⁴. Além disso, ao lançarmos um olhar mais amplo sobre as obras proféticas europeias dos Seiscentos, evidencia-se a relação entre Vieira e muitos dos seus contemporâneos, em especial na Inglaterra, na Espanha e na França⁸⁴⁵. Nosso objetivo, nesse tópico, é de apresentar as interpretações de Vieira em torno de Bandarra e do *Quinto Império*, para compreender, em profundidade, o lugar dos ignorantes no seu pensamento. Tais elementos, enfim, são fundamentais para compreender o cerne do argumento de todas as suas obras proféticas, até a *Clavis*.

Toda a concepção profética de Vieira depende de sua visão sobre o tempo e a providência. A partir de uma base tomista, Antônio Vieira defendeu que Deus seria a causa primeira da criação e o tempo estaria no âmbito das causas segundas da providência⁸⁴⁶. Dentro desse plano, certos futuros seriam determinados, e outros contingentes. Os determinados estariam ligados à natureza. Já os indeterminados estariam ligados ao “livre-arbítrio humano, a maior contingência que se pode considerar em nenhum futuro”⁸⁴⁷. Segundo Vieira, os antigos sempre buscaram entender o futuro, mas apenas Deus poderia prever totalmente o tipo de futuro que incluía o livre-arbítrio dos homens⁸⁴⁸. Apesar desse tipo de futuro ser proibido aos homens, Deus concedeu ao homem a possibilidade de partilhar de sua *presciência* divina, *gratis data*, isto é, como graça⁸⁴⁹. Por isso *advinare* foi definido como a arte de tomar ciência daquilo que

milénarismo, do mesmo autor, vale conferir também Adriano Prosperi, “Attese millenaristiche e scoperta del Nuovo Mondo, in Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento”, Genova, Marietti, 1991, pp. 433-460.

⁸⁴⁴ Já exploramos o debate sobre sebastianismo no capítulo anterior. Vale acrescentar, no entanto, que Raymond Cantel indica elementos interessantes para a compreensão do contexto profético de Portugal anterior a Bandarra e ao sebastianismo, dentro do que ele chama dos cristãos-novos não assimilados, em especial Diogo Pires e Luís Dias. Ver Cantel, *Messianism*, *op. cit.*, p. 33.

⁸⁴⁵ Andrew Crome (ed.), *Prophecy and Eschatology in the Transatlantic World, 1550–1800*. Springer, 2016; Luís Filipe Silvério Lima (Ed.), *Visions, Prophecies, and Divinations. Early Modern Messianism and Millenarianism in Iberian America, Spain and Portugal*, Boston: Brill, 2016.

⁸⁴⁶ Essa separação está bem colocada no Sermão de 1652: “A razão e porque as obras de conservação continuam sempre desde o princípio, continuam, e hão de continuarem até o fim do mundo (...) as obras que não acabam, que perseveram, que continuam, e vão sucedendo sempre, não necessitam de história, nem de memória, nem de escritura, porque elas são uma perpétua história e um diário contínuo de si mesmo” *apud* “Sermão de 1652”, in: Alcir Pécora, *Teatro...*, *op. cit.*, pp. 150-151.

⁸⁴⁷ Antônio Vieira, *Apologia*, *op. cit.*, p. 12-13.

⁸⁴⁸ Como demonstramos no capítulo 4, uma das principais concepções teológicas de Molina foi a sua defesa de que somente Deus poderia prever os *futuros contingentes* através da *Ciência Média* . A influência de Molina sobre Vieira ao fundamentar sua ideia de profecia, neste ponto, parece evidente. Entretanto, ainda não há estudos sobre este tema. Voltaremos a falar sobre esse diálogo no capítulo 11.

⁸⁴⁹ Antônio Vieira, *Apologia...*, *op.cit.*, p. 11.

Deus conhece⁸⁵⁰. Sendo um tipo de graça, o dom de adivinhar não é distribuído igualmente para todos, apenas aos profetas⁸⁵¹.

Expostos esses pontos, torna-se mais claro qual era o projeto de Antônio Vieira e o que ele considerava uma “História do Futuro”. Vieira não se anunciava como um profeta, mas um “intérprete de profecias”⁸⁵². Segundo ele, embora as “chaves do futuro estivessem fechadas”, e o porvir fosse feito de abismos, caos e obscuridade, afirmou ser possível penetrar seus mistérios:

Temos – diz o Apóstolo dos profetas – as profecias e as palavras certíssimas dos profetas, as quais havemos de observar e atender, até que amanheça o dia’. O lugar escuro e caliginoso é o futuro; a candeia que alumia são as profecias; o sol que há de amanhecer é o cumprimento delas. E enquanto este sol, que será muito formoso e alegre, não aparece nem coroa nossos montes, o que só podemos e devemos fazer é levar a candeia das profecias adiante, e com a sua luz (ainda que luz pequena) entraremos no lugar caliginoso e escuríssimo dos futuros, e veremos o que se passa⁸⁵³

Aqui o nosso padre esclarece que a Profecia não equivale à *presciência*, na medida em que esta estaria em Deus, ao passo que a primeira estaria nos homens. Por outro lado, diz ele, a profecia fornece-nos uma pequena luz, cujo lume servirá como candeia para alumiar esse futuro “obscuro” e “caliginoso”⁸⁵⁴. Esse discreto esclarecimento, contudo, também precisará do fio razão para não se perder no complexo labirinto dos futuros. Assim, a “candeia” da profecia, somada à razão, constitui precisamente o ofício que Vieira pretender exercer: o do *historiador do futuro*. Acrescentamos desde já que foi também a partir desse mesmo pressuposto que Vieira escreveu seus livros da *Clavis Prophetarum*, isto é, uma tentativa de entender a chave interpretativa dos profetas.

⁸⁵⁰ “Assim o lemos em Marco Túlio nos dois livros *De Divinatione*, e antes dele em Platão e Aristóteles; do qual o conhecimento nasceu, primeiro entre os gregos, e depois entre os latinos, a etimologia da palavra *divinare*, deduzida de *divino*, com que explicam o ato de conhecer e antever as coisas futuras, e confessam ser próprio da divindade”, in: Antônio Vieira, *Defesa...*, *op. cit.*, p. 144.

⁸⁵¹ “a graça da profecia, e todas as outras dá-as e reparte-as (...) não costuma Deus dar todas as graças a um, senão as reparte, dando umas a uns, e outras a outros”. Antônio Vieira, *Apologia...*, *op. cit.*, p. 67.

⁸⁵² Nessa ocasião, ele também afirmou que sua história servia como “um escudo da presciência”. Antônio Vieira, *História do futuro...*, *op. cit.*, p. 177.

⁸⁵³ *Idem*, p. 227.

⁸⁵⁴ Vieira também desenvolve a famosa metáfora de que, ao buscar escrever a História do futuro, ele atuaria como os célebres navegadores portugueses que atravessaram o cabo do bojador, o “cabo do não”, desbravando horizontes invisíveis que ninguém havia ousado adentrar: tempo ao movimento dos portugueses. *Idem*, p. 246-247.

Lembre-mo-nos sempre que o subtítulo da *História do Futuro* é “Esperanças de Portugal”⁸⁵⁵. Foi como “historiador do futuro” e intérprete de profecias que Vieira procurou defender que Portugal haveria de ter um profeta que mostrasse o seu destino encoberto⁸⁵⁶. Se entre os antigos, argumentou Vieira, havia “oráculos de Deus, por que em Portugal, depois de tanto tempo, e entre tanta gente, (...) em 550 anos⁸⁵⁷ de Reino por que não haveria um oráculo?”⁸⁵⁸. Ao argumentar dessa maneira, Vieira desejava defender que o trovador Gonçalo Annes Bandarra (1500-1556) fora, afinal, este oráculo que revelaria o futuro da terra portuguesa, ávida por esperanças⁸⁵⁹. Destacaremos, para fins desta tese, duas profecias fundamentais de Bandarra a partir dos seguintes versos:

“Vejo erguer um grão Rei	(...) todos terão um amor,
Todo bem-aventurado,	assim gentios Pagãos
e será tão prosperado	como judeus e Cristão,
que defenderá a Grei;	tem jamais haver error,
Este guardará a Lei	serviram a um só senhor,
de todas as heresias,	Jesú Cristo que nomeio;
derrubará as fantasias	todos creram que já veio
dois que guardam o que não sei;	ungido Salvador ⁸⁶⁰ .

A primeira interpretação de Vieira foi a de que D. João IV, recém-falecido, haveria de ressuscitar. Ao contrário daqueles que acreditavam na futura ressurreição de D. Sebastião, Antônio Vieira dedicou grande parte da carta *Esperanças de Portugal*, assim como outros de seus escritos proféticos, para provar que D. João IV não era apenas

⁸⁵⁵ Para Antônio Vieira, o *Quinto Império* é o futuro “que deve esperar e é isto que te espera [Portugal]; por isso, em nome segundo e mais declarado, chamo a esta mesma escritura *Esperanças de Portugal*, e este é o comento breve de toda a História do Futuro”. Antônio Vieira, *História do futuro...*, *op. cit.*, p. 131.

⁸⁵⁶ Não vem ao caso reconstituir todos os motivos pelos quais Vieira teria escolhido Portugal como a cabeça do *Quinto Império*. Limitar-nos-emos a repetir o que escreveu Raymond Cantel. Segundo o historiador francês, Vieira destacou a importância de Portugal por ter espalhado a palavra cristã ao mundo; pelas vitórias sobre o turco, pelas palavras de Bandarra, pelas origens de Portugal como herdeiros de Japhet, as menções na Crônica de Cister e, finalmente, a Batalha de Ouriques. Além disso, sempre segundo Cantel, teria sido importante a menção de Ulisses, na *Odisséia* de Homero, segundo a qual Lisboa seria a cidade mais antiga do mundo. Ver Raymond Cantel, *Messianism...op. cit.*, pp. 67-60.

⁸⁵⁷ Seu cálculo tinha como referência o Milagre de Ourique, ocorrido em 1139, a fundação de Portugal.

⁸⁵⁸ Antônio Vieira, *Apologia...*, *op. cit.*, p. 11.

⁸⁵⁹ Vieira, *Autos do processo da Inquisição...*, *op. cit.*, 22º exame, p. 249. Para a relação entre Vieira e Bandarra, ver Raymond Cantel, *Messianism...op. cit.*; José Van Basselaar, *Profecia e polêmica...*, *op. cit.*; T. Cohen, “Millenarian themes in the writing of Antônio Vieira”, *Luso-Brazilian Review*, 28, I, 1991. Para o contexto messiânico em Portugal, ver o clássico Silva Dias, *Correntes do sentimento religioso em Portugal*, Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960, Tomo I, vol. 1 e 2; para contextos messiânicos anteriores, ver Ana Paula Megiani, *O jovem rei encantado: expectativas do messianismo régio em Portugal, séculos XIII a XVI*, São Paulo: Hucitec, 2003. Para o messianismo luso-brasileiro à longo prazo, Jacqueline Herman, *No reino desejado...*, *op. cit.*; para entender a relação entre Bandarra e os sonhos, Luiz Felipe Silvério, *O Império dos sonhos...*, *op. cit.*. Para Bandarra em si mesmo, ver E. Lipiner, *O sapateiro de Trancoso e o alfaiate de Setúbel*, Rio de Janeiro: Imago, 1993.

⁸⁶⁰ Idem, p. 221.

o “rei encoberto” porque libertou Portugal de Castela⁸⁶¹, mas porque ele haveria de derrubar “todas as fantasias”⁸⁶². Com base em outros escritos, Vieira extraiu consequências bem maiores: D. João IV haveria ainda de recuperar a Terra Santa, reuniria as Dez tribos perdidas de Israel e destruiria os “turcos”, entre outros feitos. Como expusemos no capítulo anterior, desde pelo menos a década de 1640 Vieira já via D. João IV não era apenas como o “rei de Portugal, senão um capitão de Deus”⁸⁶³. Por isso, o padre sofreu tanto com a sua morte: sem o Rei, ele perdia sua proteção política e inquisitorial, mas, também, suas expectativas de que as Profecias fossem cumpridas⁸⁶⁴. Foi exatamente nesse momento que lhe ocorreu a carta *Esperanças de Portugal*: isto é, da certeza de que D. João IV tinha que ressuscitar para cumprir a Profecia.

O segundo movimento interpretativo de Vieira foi bem mais complexo e esteve associado à ideia do *Quinto império*. Na paráfrase citada acima, Bandarra havia anunciado que o “grão rei” converteria todos os povos a “um amor, assim gentios Pagãos, como judeus e Cristão, tem jamais haver error, serviram a um só senhor”. A partir dessa e de outras passagens, Vieira interpretou que Portugal conflagraria o *Quinto império*. O jesuíta perseguirá essa tese até o fim dos seus dias, sendo, inclusive, essa a ideia-base mais importante da *Clavis Prophetarum*, como veremos. Mas antes de explicarmos a razão pela qual Portugal assumiria papel tão relevante, será necessário explicar exatamente o que Vieira entendia por *Quinto Império*.

Como muitos estudos já demonstraram com maestria, a ideia de *Quinto Império* em Vieira inspirou-se nas profecias de Daniel⁸⁶⁵. Certa vez, o imperador Nabucodonosor havia sonhado com uma imensa estátua em forma de um corpo humano. Ela havia sido forjada por quatro tipos de metais, cada um dos quais correspondendo a uma das partes

⁸⁶¹ Vieira refere-se aqui ao fato de Portugal ter se tornado independente da Espanha em 1640, após sessenta anos da União Ibérica.

⁸⁶² Vieira enfatiza em especial a derrubada do Turco, isto é, dos muçulmanos, fundamental - segundo ele - para que a profecia se concretize.

⁸⁶³ Antônio Vieira, *Esperanças...*, *op. cit.*, p.228.

⁸⁶⁴ Apesar da interpretação em torno de D. João IV ser relevante para compreender a gênese do pensamento profético de Vieira, é importante esclarecer que o jesuíta não a sustenta até o fim da vida, como veremos em detalhes no próximo capítulo.

⁸⁶⁵ Daniel foi o grande intérprete de profecias da corte do império babilônico. Ele veria o fim do império babilônico em sua famosa interpretação sobre os dizeres de Baltazar. Para ver mais detalhes sobre esse tema, ver Ana Valdez, *Historical interpretations...*, *op. cit.*, pp. 53-54. Para Cantel, Antônio Vieira inseriu-se na interpretação de Daniel sobre o *Quinto Império* a partir de Camões. Raymond Cantel, *Messianism...* *op. cit.*, p. 34.

do corpo: a parte feita de ouro era a cabeça; a prata o peito, a de bronze o tronco e a de ferro as pernas. O profeta Daniel interpretou que cada uma das partes dessa estátua imensa de metal correspondia aos quatro impérios que se sucederiam antes do Apocalipse. Como demonstrou Ana Valdez, durante milênios uma importante tradição exegética buscou explicar que tais impérios teriam sido, respectivamente, o Babilônico, o Persa, o Grego e o Romano. Na exegese de Vieira, esse último corresponderia às pernas da estátua, porque o Império Romano dividiu-se em dois – o do Ocidente e o do Oriente. O Império Romano, por sua vez, ainda teria se subdividido nos dedos dos pés, isto é, em dez partes, as quais, a segundo Vieira, corresponderiam às nações da Europa de seu tempo. Quanto mais afastadas essas nações estivessem da cabeça, mais próximas estariam do barro e do fim do *Quarto império*, que desabaria por inteiro. Nesse dia, uma grande pedra se soltaria da cabeça da imensa escultura para destruir todos os impérios. Essa grande pedra representaria o *Quinto Império* que haveria de durar até o fim dos tempos.

A segunda profecia foi sonhada e interpretada pelo próprio Daniel. O profeta teria visualizado quatro bestas terríveis numa batalha visceral, sendo a quarta distinta das demais e com dez chifres na testa. Acima de todas elas surgiu um imenso tribunal de fogo, acima do qual situava-se o trono do *Antigo dos Dias*. Dali teria se formado o filho de Deus. Todos os povos, línguas e tribos deveriam segui-lo e por meio dele se formaria o *Reino dos Santos Altíssimo*. De forma similar à primeira profecia, Daniel enxergou nesse sonho as quatro bestas como os quatro impérios, sendo o reino do filho de Deus o início do *Quinto Império*, responsável por destruir os outros e promover a conversão universal.

Os sonhos de Daniel foram interpretados a partir de muitas vertentes, desde as correntes da literatura hebraica até as dos milenaristas franciscanos⁸⁶⁶. Nenhuma interpretação, contudo, foi mais famosa do que a de Joaquim de Fiori⁸⁶⁷. Esse teólogo e místico medieval defendeu que o *Quinto Império* haveria de ser concretizado neste mundo, e que haveria de ser cristão, consumando a terceira era do Reino de Cristo. A primeira era seria a do *Reino de Cristo incoado*, correspondente aos tempos do judaísmo,

⁸⁶⁶ Para a relação entre Daniel e a tradição apocalíptica judaica, ver John Collins, *Daniel, With An Introduction To Apocalyptic Literature*, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1984. Cantel defende que Vieira era um “milenarista mitigado”. Ver Cantel, *Messianism...*, *op. cit.*, p. 240. Para um exame mais detalhado sobre o assunto, ver Thomas Cohen, “Millenarian Themes in the Writings of Antônio Vieira.” *Luso-Brazilian Review* 28, no. 1, 1991, p. 23-46.

⁸⁶⁷ Joaquim de Fiori (1135-1202) foi um importante teólogo e místico da Calábria. Escreveu uma série de livros, entre os quais se destacam *Dialogi de prescientia Dei*, em que o autor buscou uma conciliação entre antigo e novo testamento, na tentativa de encontrar um fio condutor para a redenção cristã antes do Apocalipse. Segundo esse importante teólogo, o *Quinto Império* haveria de ser Cristão e seria consumado nesse mundo pelos homens, antes da vinda do anticristo. Ver Valdez, *Historical...*, *op. cit.*, pp. 186-210.

anterior à chegada do redentor, sendo normalmente associada à era do Deus Pai. A segunda era seria a do *Reino de Cristo incompleto*, na qual a natureza humana receberia ajuda da graça, mas ainda não estaria plenamente iluminada: idade que corresponde à figura do Deus filho. A terceira seria a do *Reino de Cristo consumado*, cuja existência se iniciaria a partir do momento em que o *Quinto Império* seria estabelecido até a vinda do Anti-Cristo e do Apocalipse, o tempo do Divino Espírito Santo. Os três reinos corresponderiam à Santíssima Trindade, sendo o primeiro o reino de Deus, o segundo o do Filho e o terceiro o do Espírito Santo. Joaquim de Fiori influenciou profundamente as ideias milenaristas, crenças e festas populares em torno do *Império do Divino Espírito Santo*⁸⁶⁸. Alguns historiadores também mostraram que tais ideias teriam influenciado até mesmo ideologias do século XIX⁸⁶⁹.

Vieira foi profundamente influenciado por Joaquim de Fiori, sobretudo na maneira como ele dividiu a História⁸⁷⁰ e na possibilidade do terceiro reino de Cristo não ser apenas espiritual, mas também temporal, o que implicaria em sua realização neste mundo⁸⁷¹. A partir do místico e sapateiro – curioso ofício para um trovador que cantou sobre o *Quinto Império* – Vieira interpretou que o *Quinto Império* se iniciaria entre a “queda do Turco”⁸⁷² e terminaria antes da vinda do Anti-Cristo⁸⁷³. De acordo com essa temporalidade, a única maneira de concretizar o *Quinto Império* seria a de que todos os

⁸⁶⁸ Para uma apresentação geral e estudo de caso, ver Martha Abreu, *O Império do Divino: Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro (1830-1900)*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1999.

⁸⁶⁹ Para compreender as influências de Fiori nos debates sobre a filosofia da História, ver o clássico Karl Löwith, *O sentido da História*, Lisboa: Edições 70, 1991. Para estabelecer as relações entre a *História do futuro* de Vieira e as utopias, ver José Eduardo Franco, “Teologia e utopia em António Vieira”, in: LUSITANIA SACRA, 2ª série, 11, 1999, pp. 153-245.

⁸⁷⁰ António Vieira, *Defesa...*, op. cit., p. 281. Alfredo Bosi, “Vieira e o reino deste mundo”, *Revista da Biblioteca Mário de Andrade*, jan-dez., 1997, v. 55.

⁸⁷¹ “O primeiro, de seus princípios, que é o antigo, a que podemos chamar de império incoado (iniciado). O segundo, de seus progressos, que é o presente, a que podemos chamar de incompleto. O terceiro, de seu último aumento e perfeição, que logo veremos se será futuro, a que podemos chamar de Império de Cristo completo e consumado”. Na *História do futuro*, Vieira dirá que a pedra que caiu da grande estátua e destruiu todos os impérios era Cristo e ela preencheu toda a terra. Assim, “se o Reino de Cristo e dos Cristãos há de crescer depois daquele tempo, e crescer a uma grandeza tão imensa, segue-se que esse crescimento há-de ser neste mundo e não no outro”. *História do futuro*, pp. 383-384. Ele também aborda o problema nos *Autos*: “o Reino de Cristo no mundo enquanto viveu nele, não foi só espiritual, mas também temporal”. 10º exame, 02/10/1666. Ele esclarece que esta seria “união hipostática” comentada no capítulo anterior e sobre a qual voltaremos a comentar no próximo. António Vieira, *Autos...*, op. cit., p. 148.

⁸⁷² Nos *Autos*, ele chega a afirmar que as palavras de Dom Afonso Henriques fundador de Portugal, já diziam isso. Ver 11º exame, 02/10/1666, *Autos...*, op. cit., p. 161. Seu fim já havia sido previsto nas profecias de Bandarra, como trabalhamos, pelas mãos de D. João IV. Contudo, como D. João IV morreu, ele haveria de ressuscitar para cumprir seu destino. A partir de Fiori, cálculos cabalísticos e de Bandarra, António Vieira antevê o ano de 1661 como “fatídico”, como diz João Lúcio de Azevedo em HPAV, p. 79.

⁸⁷³ “então se levantará contra a Igreja A Perseguição do anticristo, que será a última. A tudo isto se seguirá imediatamente a ressurreição dos Mortos, o juízo Universal, e o fim do mundo”. António Vieira, *Apologia...*, op. cit., p. 232.

povos se convertessem, do contrário teria um Anti-Cristo para cada nação, isto é, um Anti-Alá, Anti-Javeh⁸⁷⁴. Dessa maneira, Vieira definiu o *Quinto Império* como “a igreja de cristo estendida, obedecida e propagada para todo o mundo”⁸⁷⁵.

Para os fins da nossa pesquisa, a definição de *Quinto Império* é fundamental por três razões. Em primeiro lugar, porque foi a partir dela que Vieira justificou porque Portugal teria sido o país escolhido como o “capitão de Deus”. Como o jesuíta descreve nos *Autos do processo*, ao iniciar o processo dos descobrimentos, os lusitanos teriam acelerado de tal maneira a expansão do cristianismo que o país haveria de se tornar a sede do futuro, a cabeça do *Quinto Império*.

Em segundo, porque a partir de tal definição de *Quinto Império* se entende perfeitamente o que significou a “unidade” da figura multifacetada de Vieira. Se o *Quinto Império* só poderia ocorrer quando todos os povos estivessem convertidos, isso implica afirmar que não há contradição entre o Vieira “profeta” e o “missionário”. Como ele próprio admitiria, “tinha gastado na América dez anos em reduzir a ela muitos milhares de gentios, e atualmente estava desterrado neste reino por defender a mesma causa”⁸⁷⁶. Nessa altura entende-se de maneira mais clara que Vieira acreditava estar sempre trabalhando em prol da consumação do *Quinto Império*, seja interpretando profeticamente as palavras de Bandarra, servindo ao Rei que acreditava ser o “capitão de Deus”, ou pregando aos mais longínquos grupos indígenas que desconheciam a palavra. Esta também é a razão pela qual o fato de Vieira ter escrito *Esperanças de Portugal* numa canoa do Rio Amazonas não deve nos impressionar: ele via, na atividade como missionário e intérprete de profecias, a consumação do Reino de Cristo neste Mundo.

Em terceiro lugar, essa definição demonstra a grande importância que Vieira atribui aos “infiéis”, em especial aos “gentios”, na consumação do *Quinto Império*. Este é o momento de sua obra que mais nos interessa. Segundo Vieira, ao chegar nesse tempo, todos os povos seriam convertidos, ou quase todos⁸⁷⁷. Vieira dividia os infiéis em quatro grupos. Os hereges, os pagãos (muçulmanos e idólatras), judeus e gentios (povos do Novo

⁸⁷⁴ Idem, p. 234.

⁸⁷⁵ Antônio Vieira, *Apologia...*, op. cit., p. 224.

⁸⁷⁶ Antônio Vieira, *Defesa...*, op. cit., p. 577.

⁸⁷⁷ Seus argumentos a respeito da salvação das nações foram expostos em toda a sua obra profética, de modo disperso e nem sempre de forma coerente. Na *Apologia*, Vieira chega a afirmar que todos serão salvos, posicionamento que ele volta atrás nos *Autos* e na *Defesa*, alegando que todos os povos irão se converter e se salvar, mas não todos os indivíduos.

Mundo)⁸⁷⁸ “aqueles que não conhecem a Cristo nem ao verdadeiro Deus”. Embora tenha defendido que a Igreja converteria todos os povos, ela não cresceria simultaneamente em todo o mundo. Alguns povos seriam convertidos antes de outros. Nesse movimento de expansão, os “hereges do Norte” e especialmente os turcos deveriam ser submetidos pela Guerra e pela Força. As considerações de Vieira acerca dos judeus eram bastante diferentes. Por acreditarem num único Deus⁸⁷⁹ os judeus poderiam, segundo Vieira, voltar à sua terra de origem para que pudessem reunir as Dez tribos de Israel e ser convertidos posteriormente, junto com todos os povos⁸⁸⁰.

Além disso, como bem demonstrou Adriana Romeiro, muitos judeus apoiavam as missões religiosas junto aos nativos da América, África e Ásia. Apesar de serem realizadas por católicos, eles acreditavam que elas seriam capazes de expandir a palavra de Deus em todo o mundo, o que muitos interpretavam como um sinal da chegada do Messias⁸⁸¹. Como já demonstrou importante historiografia, Vieira estava profundamente influenciado por algumas dessas ideias judaicas, em especial depois da conversa com Manassés, conforme relatamos no capítulo anterior. Por essas e outras razões, Vieira chegou à conclusão de que “o meio [mais] eficaz de converter os judeus é apressar a conversão dos gentios”⁸⁸². Em outras palavras, a prioridade do esforço católico para a pregação universal deveria se dirigir aos povos da América, da África e da Ásia⁸⁸³ para,

⁸⁷⁸ “Heresia, que compreende os hereges, que confessam a Cristo com erro na fé; Judaísmo, que compreende os judeus, que confessam a Deus e negam a Cristo; gentilismo, que compreendem *os gentios, que nem conhecem a cristo nem ao verdadeiro Deus*; paganismo, que compreendem os Maometanos (...)” Antônio Vieira, *Defesa...*, *op. cit.*, p. 340. É importante ressaltar que essa classificação está em plena coerência com a divisão tomista, como vimos no capítulo um: embora todos os infiéis sejam culpados, os hereges são menos culpados em função da sua ignorância.

⁸⁷⁹ Tais apontamentos, porém, ficaram provavelmente incompletos, pois Vieira pretendia escrever um livro especialmente para converter os judeus, intitulado o “Conselheiro secreto”, o qual, até onde se sabe, nunca foi escrito, foi perdido, ou incorporou-a ao restante de sua obra profética. O “conselheiro secreto” foi pensado para converter os judeus. Vieira relatou que convenceu judeus na Holanda e ateus na Itália para a Fé Cristã e que “tem exercitado o modo de argumentar com todos os hereges da Europa, e que de todos estes princípios, e notícias tirava os fundamentos, com que argumentavam os ditos judeus e ateístas, e determinava compor o dito livro” Grande parte do 8º exame, 17/02/1664 foi direcionado para esse problema. Antônio Vieira, *Autos...*, *op. cit.*, p. 93.

⁸⁸⁰ Como veremos no capítulo 11, Vieira muda o direcionamento de sua argumentação ao redigir a *Clavis Prophetarum*.

⁸⁸¹ Além disso, muitos rabinos defendiam que algumas das Dez tribos perdidas estariam na América. Giuliano Glozzi fez um trabalho interessante sobre esse tema em *Adam et le nouveau monde*, Paris, CNL, 1998. Diversos autores - conhecidos por Vieira - eram partidários dessa ideia, tais como Antônio Montezinos (Aaron Levi), Diogo Andrés Rocha, Arias Montano. Ambrósio Fernandes Brandão parece ter sido o primeiro ou um dos primeiros a defender que o local seria o Brasil, tendo sua ideia divulgada por ninguém menos que Menassés Ben-Israel. Adriana Romeiro fez uma excelente síntese desse problema em *Um visionário na corte de D. João V*, Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001, pp. 115-123.

⁸⁸² Antônio Vieira, *Defesa...*, *op. cit.*, p. 340.

⁸⁸³ Por esta razão, uma vez consumado o terceiro reino de Cristo, ainda serão necessários milhares de anos para que todos se convertam e para então haver o fim do mundo. Novamente, cabe marcar a precisão e

num segundo momento, direcionar-se à conversão dos outros infiéis. Dessa maneira, a expansão da palavra entre os gentios (definidos como “aqueles que não conhecem a Cristo nem ao verdadeiro Deus”, como destacamos acima) construía, para Vieira, um dos principais elos para a consumação do *Quinto Império*.

8.3 A CONDENAÇÃO DOS IGNORANTES

Uma vez entendida a relevância dos gentios e ignorantes na obra de Vieira, algumas perguntas devem ser dispostas: qual seria a visão de Vieira acerca desses ignorantes antes do advento do *Quinto Império*? Seriam todos condenados? Alguns poderiam ser escusados? Poderiam salvar-se caso obedecessem à Lei Natural? Mais importante: dentro do plano profético das obras produzidas entre 1650 e 1660, haveria algum espaço para um conceito como o de *ignorância invencível*?

Bem, em nossas pesquisas, encontramos apenas um momento em que Vieira escreveu explicitamente sobre esse conceito. Logo no princípio da *Apologia* – quando buscava argumentar que qualquer um poderia ser profeta, incluindo um pobre, cristão novo e ignorante como Bandarra –, Vieira revelou-nos o que entendia sobre a categoria de *ignorância invencível*:

bem se pode e deve crer que de um homem ignorante e idiota, nascido e criado em tal terra e em tais tempos, que seriam somente erros materiais, causados de ignorância, e alheios de toda a pertinácia, com que ficasse *totalmente escusado de todo o crime e suspeita de infidelidade*. Porque como resolvem comumente todos os Teólogos: *a heresia não é heresia, e basta qualquer ignorância, ainda que vencível, para escusar deste crime*. Bem sei que o padre Vasques com alguns outros exceptuam a ignorância afetada, mas Soares, o Cardeal De Lugo, Hurtado e todos os melhores Teólogos modernos resolvem absolutamente e sem distinção que intercedendo *qualquer ignorância não pode haver infidelidade formal*⁸⁸⁴ (Parte em destaque nossa)

Nessa passagem, Vieira transparece que conhece bem – ao menos até o momento que escreve, na década de 1660 - as considerações probabilistas em torno da *ignorância*.

erudição do estudo de Ana Valdez a respeito da temporalidade desse mesmo império na tradição exegética a longo prazo, em especial, em Flávio Josefo, Agostinho e Fiori. Ana Valdez, *op. cit.*

⁸⁸⁴ Vieira, *Apologia...*, *op. cit.*, p. 14-15. É importante acrescentar que tal passagem foi censurada pelos Inquisidores, como demonstrou Adma Muhana na edição citada, o que demonstra que as teses acerca da *ignorância invencível* dos “idiotas” e “miseráveis” não era bem aceita pela Inquisição, tema sobre o qual nos debruçaremos com minúcia no capítulo 12.

Considerou a condição de idiota e miserável motivo suficiente para a completa escusa de todo o crime, heresia e infidelidade, mesmo quando se tratasse da *ignorância vencível*. Vieira citou o conceito em tom elogioso, referindo-se à fina flor do pensamento probabilista que escreveu a esse respeito, conforme trabalhamos exaustivamente nos capítulos 4 e 6: Francisco Suárez, Cardeal Lugo e Hurtado.

Chama a atenção o fato de Vieira designar tais autores como os “melhores teólogos”. Essa adjetivação superlativa, examinada em si mesma, não parece significar nada. Contudo, ao levarmos em conta todas as vezes em que ele se refere a tais teólogos, vê-se que ela não é fortuita. Na própria *Apologia* e em da *Defesa*, o jesuíta se refere a esses pensadores sucessivas vezes - quase sempre de maneira positiva - para diversos assuntos⁸⁸⁵. Na *História do Futuro*, ele escreveu de maneira ainda mais explícita sobre a importância dos mesmos, afirmando que, embora os antigos tenham escrito quase tudo sobre filosofia moral, os “novos” autores de seu tempo também puderam contribuir em diversos assuntos. Importantes trabalhos historiográficos já demonstraram que a querela entre os *antigos e modernos*, no pensamento de Vieira, estava relacionada com a descoberta do Novo Mundo, totalmente desconhecida pelos sábios da Antiguidade⁸⁸⁶.

É preciso acrescentar, no entanto, que há outros sentidos de “modernidade” nos autores citados por Vieira. Ao expor sua tentativa de escrever uma história do futuro como um movimento totalmente novo, por exemplo, escreve:

tão grande brado dera nas escolas os Vasques, os Soares, os Molinas, os Valenças, os Belarminos, os Canísios, os Toledos, os Lugos, os Caetanos, os

⁸⁸⁵ Ainda buscando defender que Bandarra era o verdadeiro profeta, Vieira escreveu, na *Apologia*, que muitos teólogos apoiam a credibilidade de alguns poetas para o cumprimento das profecias, como “Cardeal De Lugo. No livro *De Virtute Fidei*, Disp. 1, sect. 13, n. 251, com Valença, Soares, Cano, Veja, Torreano, Hurtado, entre outros” Antônio Vieira, *Apologia...*, *op. cit.*, p.36. Na *Defesa*, ao afirmar que as profecias podem ser creditadas depois de realizadas, alega que “Medina, Acosta, Aquino, Hurtado, Scoto e Suárez” concordam com ele. Vieira, *Defesa...*, *op. cit.*, p. 70.

⁸⁸⁶ A relação entre *Antigos e Modernos* no pensamento de Vieira é recorrente em muitas partes da obra de Vieira, sobretudo na *História do futuro*, em que o jesuíta reafirma diversos lugares comuns dos “modernos” frente aos antigos, com destaque para a descoberta da América, uma outra face da subida do pigmeu nos ombros do gigante, entre outros aspectos. Contudo, há uma relação mais profunda na concepção dos “modernos” de Antônio Vieira, uma vez que ela se relaciona com sua específica ideia de progresso (bastante diferente daquela que se concretiza com a gênese da Revolução Científica), na medida em que aqueles que vieram depois têm mais chances de ver as profecias concretizadas e, por isso, tornam-se melhores observadores daquilo que está por vir, por isso “descobre o tesouro da ventura quase sem trabalho aquele que último para quem estava aguardada tamanha ventura”. Ver Antônio Vieira, *História do futuro...*, *op. cit.*, p. 243. Poderíamos citar diversos estudos que aludem ao problema, mas basta que citemos os excelentes estudos de Marcus De Martini, “História do futuro e profecia do passado: o pensamento profético do Padre Antônio Vieira face aos autores antigos e modernos”, in: *Aletria*, n. especial, jan-dez. 2009, pp. 149-162 e Leonel Ribeiro dos Santos, «Da verdade e do tempo: Antônio Vieira e a "Controvérsia dos Antigos e dos Modernos"», in José Eduardo Franco [coord.], *Entre a selva e a corte: novos olhares sobre Vieira*, Lisboa-Florianópolis, Esfera do Caos, 2009.

Soutos, os Medinas, os Vitórias, em cujos felicíssimos e imensos escritos se vêem tão adiantadas as letras divinas, que mais parecem novas que renovadas⁸⁸⁷.

Nota-se que Vieira ressalta que “o grande brado” desse conjunto de autores não apenas renovou, mas constituiu verdadeiros e novos escritos sobre as letras divinas, isto é, na teologia. O jesuíta português chegou a sustentar que esses homens teriam diversas coisas a acrescentar, mesmo diante do “divino Platão” e do “maior lume da Igreja”⁸⁸⁸. Dessa maneira, Vieira não alude apenas aos missionários americanos ou à própria obra como moderna, mas aos principais autores da teologia católica do seu tempo, em especial aos jesuítas. Mais do que isso. Tendo em vista que os *probabilistas* também eram identificados como uma “escola” moderna – conforme indicamos no capítulo 6 –, parece razoável supor que Vieira estaria se referindo a essa corrente de pensamento⁸⁸⁹.

Ainda não há nenhum trabalho específico sobre o pensamento de Antônio Vieira e o *probabilismo*, embora muitos reconheçam que o jesuíta estaria associado a tais ideias. Não nos cabe aqui fazer um estudo sobre a possível ligação de Vieira com os diversos aspectos do *probabilismo moral*, mas enfatizar a incidência dessa corrente nos debates em torno da *ignorância invencível*⁸⁹⁰. Nesse sentido, tudo o que podemos concluir é que Vieira conhecia bem o tema da *ignorância* como forma de escusa, bem como os autores probabilistas que a defendiam. Entretanto, embora parecesse concordar com sua possível aplicação em relação a Bandarra, Vieira não o utilizou para os ameríndios ou a qualquer nativo do Novo Mundo neste momento de sua obra. Ora, se ele recusava o uso da categoria de *ignorância invencível*, então qual era, para Vieira, a condição daqueles que nunca ouviram a palavra? Abordaremos sua resposta em ordem cronológica, começando

⁸⁸⁷ Antônio Vieira, *História do futuro...*, *op. cit.*, p. 266.

⁸⁸⁸ *Idem*, 261.

⁸⁸⁹ Importantes intérpretes do período moderno destacaram por estudar a relação entre *Antigos e Modernos* no século de Vieira, como J. A. Maravall, *Antigos y Modernos*, Madri: Alianza, 1986 e Paul Hazard, *Crise da consciência Europeia*, Rio de Janeiro: Ed.UFRJ, 2014. Entretanto, como demonstrou o recente estudo de Schuessler, dentro dos embates em torno da filosofia moral, os *probabilistas* frequentemente eram acusados de defenderem seus argumentos sem respaldo na tradição, o que fez com que, com o tempo, eles se identificassem como modernos, sobretudo a partir da figura de Caramuel. Ver todo o capítulo 7 de Rudolf Schessler, *The debate on Probable opinions...*, *op. cit.*, pp. 283-322.

⁸⁹⁰ Pedro Calafate, ao comentar uma passagem importante de Vieira, chegou a dizer que Vieira estava “seguindo as trilhas do probabilismo”. Vieira, *Defesa...*, *op. cit.*, p. 718. Nos limitaremos a trabalhar com tal aproximação apenas nos três últimos capítulos desta tese, quando ele utiliza mais extensamente o conceito de *ignorância invencível*. A única exceção foi o trabalho recente de Sérgio Khalil. Em sua tese de doutorado, o autor defendeu o probabilismo como uma estratégia retórica presente nos *Autos do Processo*. Sua abordagem, contudo, centrou-se mais nos aspectos linguísticos de sua defesa do que no aspecto da Teologia Moral. Ver Sérgio Augusto Khalil, *Autos do processo do Padre Antônio Vieira: elementos jurídicos e retóricos da defesa*, Campinas: tese de doutorado apresentada ao Instituto de Estudos da Linguagem da UNICAMP, 2018.

pela *História do Futuro*, analisaremos algumas de suas acusações e respostas aos Inquisidores e, finalmente, trabalharemos com suas teses na *Resposta*.

Na *História do Futuro*, a descrição acerca dos povos que ainda desconheciam a Deus se confundia com a descrição de Vieira a respeito o descobrimento da América. Sobre esse acontecimento, ele admite que “não houve obra de Deus, depois do princípio e da criação do mundo, que mais assombrasse e fizesse pasmar aos homens que o descobrimento do mesmo [Novo] Mundo que tantos mil anos tinha estado incógnito e ignorado”. Logo na sequência, ele formulou a pergunta capital: como Deus, por “tantos séculos permitiu que tão grande parte do Mundo, [que] tantas gentes e tantas almas vivessem nas trevas da infidelidade”⁸⁹¹?. Algumas linhas antes ele deixou ainda mais claro esse aspecto: “parece que vós, Senhor, e vossa Igreja não guardáveis igualdade com os homens pois havendo tantos anos e tantos séculos que alumiasstes a uns com a luz da Fé, permitistes até agora, por vossos ocultos juízos, que os outros estivessem às escuras”. Logo a seguir Vieira revelou que extraiu tal consideração a partir dos “Japões” que questionaram o abandono de Deus por parte de todos os povos do Novo Mundo, como trabalhamos no capítulo 2⁸⁹².

Ao argumentar dessa maneira, alguns leitores poderiam supor que Vieira concordaria com o fato de que Deus poderia não ter concedido os meios suficientes para os povos do Novo Mundo. Contudo, o jesuíta se esforçou para defender justamente o contrário. Segundo Vieira, o fato de os gentios – assim como os antigos – não conhecerem os cristãos, não implicava afirmar que todos esses povos “estavam esquecidos”⁸⁹³. Sua principal preocupação, como aliás já havia admitido no Sermão da Sexagésima, era que Deus não poderia faltar com os meios mínimos para que fosse conhecido⁸⁹⁴. Para buscar provar isso, o jesuíta português escreveu que todos os povos do Novo Mundo já estavam descritos na Escritura sagrada, desde a Etiópia, passando pela Índia, até o Brasil⁸⁹⁵. Em

⁸⁹¹ Vieira, *História do futuro...*, *op. cit.*, p. 335.

⁸⁹² Idem, p. 302.

⁸⁹³ Idem, p. 305.

⁸⁹⁴ “Primeiramente por parte de Deus não falta, nem pode faltar. Esta proposição é de fé, definida no Concílio Tridentino, e no nosso Evangelho a temos”. “Sempre Deus está pronto de sua parte, com o sol para aquecer, e com a chuva para regar; com o sol para alumiar, e com a chuva para amolecer, se os nossos corações quiserem”. Antônio Vieira, “Sermão da Sexagésima”, in: Vieira, *Sermões...*, *op. cit.* p. 141.

⁸⁹⁵ Marcel Bataillon, “Le Brésil dans une Vision d'Isaïe selon le P. Antonio Vieira”, in: Revista interamericana de bibliografía: Review of interamerican bibliography, Vol. 12, n. 1-2, 1962, pp. 7-14. Suas referências ao povo do Brasil são muito semelhantes às descritas no “Sermão do Espírito Santo”, conforme trabalhamos no capítulo anterior: “não pode haver gente mais terrível entre todas as que têm figura humana, que aquela (quais são os Brasis) que não só matam seus inimigos, mas depois de mortos os despedaçam e os comem (...). Fazem depois suas flautas dos mesmos ossos humanos, que tangem e trazem na boca, sem nenhum horror, e é estilo e nobreza entre eles não poderem tomar nome senão depois de quebrarem a cabeça

sua interpretação, a propósito, o profeta Isaías teria descrito o Maranhão ao referir-se ao último povo à espera de receber a palavra de Cristo no Novo Mundo⁸⁹⁶. A grande questão é que os antigos intérpretes não puderam interpretar tais palavras, pois ainda não conheciam a América.

Por fim, Antônio Vieira também menciona que os livros bíblicos apócrifos já apontavam para a existência desses povos. Ao examinar o texto *Pro ignorantibus*, afirmou que, mesmo que os homens ignorassem seus semelhantes em outras partes do mundo, a onisciência de Deus já anteveria o desenrolar de todos os acontecimentos⁸⁹⁷. A partir da Bíblia dos Setenta⁸⁹⁸, Vieira também usou como argumento o fato de o Apóstolo Tomé já ter pregado por toda a América e a Índia, anunciando que um dia todos conheceriam a Cristo e se converteriam⁸⁹⁹. O jesuíta reconhecia que a “ira [divina] contra aquelas gentes idólatras” teria durado “compridíssimos anos”. No entanto, após a descoberta da América, a providência divina teria apenas esperado chegar os anos determinados para que os missionários modernos pudessem ressuscitar a palavra dos “primeiros apóstolos que naquelas mesmas terras a pregaram”, nas partes nas quais ela estava “adormecida” ou “totalmente morta”⁹⁰⁰. Nesse sentido, a descoberta da América não teria representado o abandono dos nativos da palavra de Deus, mas o princípio de uma maior atuação da *providência divina* junto aos povos do Novo Mundo, de maneira que, se eles não conheciam a palavra, era pela própria culpa. Assim “tantas gentes e tantas almas” viveram “nas trevas da infidelidade, sem lhes amanhecerem as luzes da Fé, [numa] tão breve noite para os corpos e tão comprida noite para as almas”⁹⁰¹.

Tais argumentos já seriam suficientes para justificar o fato de que Deus havia fornecido todos os meios para a salvação e que, portanto, nenhum povo recém contactado

a algum inimigo, ainda que seja a alguma caveira desenterrada com outras cerimônias cruéis”. *História do futuro...*, *op. cit.*, pp. 319-320.

⁸⁹⁶ Segundo sua interpretação, isso ocorreria porque Isaías se referia à “gente de linha”, interpretada por Vieira como no mesmo horizonte da linha equinocial, hoje referida como linha do equador. P. 327.

⁸⁹⁷ Nesse momento, Vieira se refere ao problema do conhecimento de Deus sobre os nossos pecados, descrito no Sermão do Mandato, conforme examinado no capítulo anterior.

⁸⁹⁸ Bíblia dos Setenta foi a versão mais importante da Torá que circulou no Mundo Antigo. Ela recebe esse nome porque, segundo versões oficiais e não oficiais, 70 eruditos teriam traduzido simultaneamente e independentemente a Torá, chegando a um resultado muito semelhante, o que foi considerado um “milagre linguístico”.

⁸⁹⁹ “Contudo, nenhum dos seus seguidores pôde continuar o trabalho de expansão da palavra de Cristo, pois como poderiam se expandir para essa região “se não sabiam que havia América? Como dos Brasis, se não havia Brasil? Como dos Peruanos e Chiles, se não havia nem Peru nem Chile?”, Vieira, *História do futuro...*, *op. cit.*, p. 341.

⁹⁰⁰ *Idem*, p. 335-336.

⁹⁰¹ *Idem*, p. 334-335.

teria desculpas diante da salvação: todos estariam condenados ao Inferno. Contudo, a resposta de Vieira vai além. Na *História do Futuro*, o jesuíta desenvolveu em profundidade o que ele entendia por “Reino temporal de Cristo”, isto é, a defesa de que Deus estaria presente em todos os povos. Como vimos nos capítulos anteriores, diversos autores jesuítas defenderam a *universalidade do Conhecimento de Deus*. Vieira desenvolveu uma ideia aparentemente semelhante àquela de seus compadres, mas, quando observada de perto, mostra-se muito distinta. Segundo o jesuíta, todos (ou quase todos) os povos gentios desejam ou esperam um Messias

E para que se veja que não era cousa impossível nem dificultosa ser a vinda do Messias desejada e esperada geralmente de todas as nações gentílicas, mostrarei aqui os modos e os meios mais prováveis e certos por onde o conhecimento e esperança do futuro Messias não só podia chegar, mas com efeito chegou, ou a todas ou a quase todas as nações de todo o que naquele tempo se chamava Mundo⁹⁰²

Aqui, Vieira deixa claro o conhecimento de que haveria uma *universalidade*, mas não de Deus, e sim de um *Messias*. A espera de um messias não era restrita apenas a filósofos ou pagãos da antiguidade - como muitos de seu tempo defenderam, conforme analisamos nos capítulos anteriores -, mas universal. Antônio Vieira, ainda que de forma lacunar e incompleta, buscou mostrar quatro meios através dos quais todos os gentios poderiam acessar o conhecimento da *espera do Messias*.

O primeiro meio desse conhecimento se imiscuía com a perspectiva de Vieira acerca da origem da humanidade. Partindo de um ângulo *monogenista*, o jesuíta defendia que todos os povos tinham uma raiz comum em Noé, de onde teria se originado a descendência de Sem, Cam e Jafet, cuja prole teria povoado todos os continentes do mundo conhecido até seu tempo⁹⁰³. Junto com o povoamento, também teria se espalhado

⁹⁰² É importante dizer que Vieira, nessa altura, critica Agostinho e a sua interpretação de que seria impossível que houvesse uma universalidade na Espera do Messias. Antônio Vieira, *História do futuro...*, *op. cit.*, p. 414. Apesar disso, Vieira cita poucos autores como referências, com exceção de Ricardus Victorinus e Cristobal de Castro e Mendonça, teólogos pouco estudados. Como veremos no próximo capítulo, o jesuíta português voltará a referenciá-los no primeiro volume da *Clavis Prophetarum*. Não encontramos nenhum estudo sobre o tema, entendemos ser este um problema em aberto na obra de Vieira.

⁹⁰³ Na genealogia bíblica, os gentios eram identificados como filhos de Nino e descendentes de Jafet e Cam, enquanto os judeus seriam descendentes de Sem. Vieira remete muitas vezes à classificação dos filhos de Noé para justificar muitos aspectos, desde a predestinação de Portugal para o *Quinto Império* até a escravidão. São emblemáticos, a esse respeito, as menções feitas por ele no final da *Defesa*, em que associa Jafé a Portugal: “o qual não só coube a herança particular (...) senão também o domínio universal e total da sua e das dos seus irmãos, isto é, o mundo todo”. Os descendentes de Cam seriam seus escravos. “Um filho de Canaã foi o que povoou a Índia Oriental na Ásia”; “Outro filho de Canaã povoou a Etiópia na África”. Segundo ele, “é a opinião mais provável que vieram a América os povoadores dela e de todas estas três partes do mundo saem infinitos escravos que nelas e fora delas servem aos portugueses, sendo os mesmos

o conhecimento e a esperança em um futuro Messias de maneira tão poderosa, que nem com a Torre de Babel foi capaz de ruir a memória que os homens tinham dela.

O segundo meio teria sido a comunicação constante que sempre teria existido entre o povo judeu e gentio, cujas trocas teriam sido particularmente intensas na Terra Santa, onde se encontraram “todas as diferenças de homens (...) homens de todas as línguas; homens de todas as cores; homens de todas as nações e partes do Mundo”. A despeito dessas singularidades e divisões, os gentios puderam “aprender o que dantes ignoraram” porque ali conheciam a possibilidade do Messias que haveria de vir. Esse movimento de conhecimento foi descrito a partir da pregação de Paulo de Tarso, que era grego, junto aos filósofos e pagãos atenienses. Segundo Vieira, quando o Apóstolo chegou em Atenas, tudo o que encontrou foi um altar dedicado a um Deus desconhecido (*Deo ignoto*), isto é, um conjunto de deuses particulares que ainda não sabiam pronunciar o Uno, ainda inefável e escondido (*absconditus*)⁹⁰⁴. Para o jesuíta português, isso provava que Deus e seu filho eram esperados pelos gentios, ainda que estes não tivessem um nome para compreendê-lo.

O terceiro meio foi descrito por Vieira através do contato dos gentios com os livros sagrados. Numa abordagem que hoje chamaríamos de “histórica” dessas mesmas passagens, o jesuíta constatou que Platão teria sido o “Moisés de Atenas” (*Moyseus Atlicus*) ao admitir que parte da Filosofia grega teria se constituído enquanto uma das bases para o desenvolvimento das escrituras sagradas. Entretanto, os judeus, mesmo tendo para si tanto conhecimento, em especial do Antigo Testamento, ainda assim negaram a existência de um Deus único. Quase parafraseando a citada passagem de Cícero, inúmeras vezes citada nos capítulos anteriores⁹⁰⁵, Vieira pergunta-se: “que Gentio havia de haver, por bárbaro e ignorante que fosse, que não fizesse conceito do que diziam?”⁹⁰⁶.

portugueses a única nação do mundo que é senhora de escravos para seu serviço e comércio, e estes escravos todos verdadeiramente descendentes de Canaã, assim na Índia como na Etiópia e na América, para que nos descendentes de Tubal se cumprisse com a mesma verdade a profecia de seu avô e promessa feita por seu pai: *sit Chanaan servus ejus*”. Por fim, os portugueses, como maiores herdeiros de Japhet dominarão todas as partes do mundo duplamente: primeiro, via a escravidão e o despotismo, frente a Cam. Segundo, pela Lei, frente à Sem, para aí então “dominar as quatro partes do mundo”. Antônio Vieira, *Defesa...*, *op. cit.*, p. 558-560. Para compreender, numa ampla perspectiva, o debate sobre a origem dos povos americanos a partir de Adão, ver Gliozzi, *Adam...*, *op. cit.* Para a produção de Vieira sobre os africanos, associando-os aos filhos de Cam, ver Alfredo Bosi, “Vieira ou a cruz da desigualdade”. In: *Dialética da colonização*, São Paulo: Cia. das Letras, 1995, p. 119-148.

⁹⁰⁴ Todas essas passagens estão em *História do futuro*, *op. cit.*, entre as páginas 429-430.

⁹⁰⁵ Como vimos no capítulo 3 e 4, a frase de Cícero afirmava que não havia povo ou nação tão bárbara que não tivesse ao menos alguma ideia de Deus: (ipsisque in hominibus nulla gens est neque tam immansueta, neque tam fera, quae non, etiamsi ignoret qualem habere Deum deceat, tamen habendum sciat.).

⁹⁰⁶ Vieira, *História do futuro*, *op. cit.*, respectivamente p. 432-439.

O quarto e último meio teria sido a Providência divina, a partir da qual muitas nações gentias puderam conhecer o esperado Messias mediante “revelações particulares a homens e mulheres de toda a gentilidade”. Vieira referenciou exemplos famosos, como o caso de Jó e de Cornélio, ambos gentios (não judeus) que haviam recebido mensagens de Deus sem nenhuma pregação⁹⁰⁷. O jesuíta também se referiu longamente às Síbilas, isto é, às “profetas gentílicas”⁹⁰⁸. Para o jesuíta, ao terem acesso a esses oráculos pagãos e pelas leituras que tinham, seria impossível supor que esses pagãos não conhecessem a Deus. A conclusão de Vieira sobre a obrigação dos gentios em conhecer o esperado Messias não poderia ser mais explícita: tendo em vista a “rudeza e a ignorância das cousas divinas que vinham dos gentios”, “era necessário que se falasse com mais clareza dos que aos hebreus”.

No entanto, sempre paira sobre o historiador a questão, já posta algumas vezes até aqui: a quem Vieira se referia quando fala em “gentios”? Aos gregos e romanos? Disso já sabemos. Aos demais gentios que travaram contato com os judeus, mencionados na escritura, nos textos sagrados e na patrística? Certamente. Com relação aos povos do Novo Mundo, em especial os americanos, por seu turno, Vieira já havia explicado que, apesar de parecer que estavam esquecidos por Deus, estavam contemplados na escritura, receberam os primeiros pregadores - através de Tomé - e recebiam, a partir da descoberta do Novo Mundo, um “novo conhecimento” de Cristo, antes adormecido.

Apesar de Vieira deixar claro que não defendia que os gentios poderiam se salvar sem a palavra, a centralidade desses povos na consumação do *Quinto Império* causou alguns problemas na ocasião em que o jesuíta ficou encarcerado na Inquisição. Como a historiografia trabalhou com maestria, foi a partir das acusações dos Inquisidores que Vieira formulou as teses mais importantes de sua obra profética. Uma delas, porém, parece ter recebido pouca atenção dos estudiosos e toca precisamente no ponto mais importante da nossa pesquisa: a acusação de que Vieira era pelagiano. Pode-se afirmar que os ataques dos Inquisidores a Vieira dividem-se em duas partes⁹⁰⁹. O primeiro ocorreu

⁹⁰⁷ Aqui Vieira se refere ao caso de Balaão e de Cornélio, que tinha se convertido apenas a partir da graça divina. É importante ressaltar que Vieira voltará a interpretar esse “caso”, mas de maneira totalmente adversa, na *Clavis Prophetarum*. Idem, p. 411.

⁹⁰⁸ José Van den Besselaar, “Os oráculos Silibinos”, in: *Antônio Vieira: profecia e polêmica*, Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2002, p. 472-481. Para um panorama geral das Síbilas dentro da obra profética de Vieira, ver a excelente interpretação de Marcus De Martini, “História do futuro e profecia do passado”, in: *Aletria*, n. special, jan-dez. 2009, pp. 149-162.

⁹⁰⁹ É importante dizer que Vieira também foi acusado de pelagiano quando o jesuíta afirmou que a fé para os judeus era natural, o que poderia implicar que eles poderiam ter acesso à fé sem a graça, apenas por si

entre os exames 11º e 12º. Os arguidores perguntam o seguinte: se Deus, no tempo do *Quinto império*, haveria de permitir que (quase) todos poderiam ser salvos, isso implicaria afirmar que Ele não teria fornecido todos os meios para os gentios conhecerem a Deus e poderem se converter? Vieira negou prontamente a insinuação, afirmando que “a dita redenção de Cristo pertencia a todo o gênero humano, e nem por isso, foi anunciada particularmente a todas as nações do Mundo”⁹¹⁰. A partir desse momento, o Inquisidor deixou de fazer perguntas e alegou que, mesmo “sem o 5º Império [,] se introduziu o Evangelho e o conhecimento de Cristo nas Índias, assim será nas partes do mundo onde até agora não têm chegado”, de sorte que a graça de Cristo, mesmo antes do *Quinto império*, seria suficiente para todos nós nos salvarmos⁹¹¹.

O segundo momento do ataque ocorreu no décimo quinto exame. Primeiro, os inquisidores acusaram Vieira de que sua crença na espera por um *Quinto Império* era uma crença judaica. Vieira retrucou afirmando que ele não esperava, como os judeus, que viesse um outro Messias, mas considerava que haveria um momento no qual o Reino de Cristo iria derramar Sua Graça aos homens, aumentando a quantidade de predestinados até quase a totalidade. Foi no 16º interrogatório, porém, que os Inquisidores foram mais a fundo em seus ataques. Se Vieira acreditava que, enquanto não viesse o *Quinto Império* muitos homens não se salvariam – perguntaram eles - então “enquanto não houver o dito Imperador do mundo [,] ficam isentos de culpa os Gentios, Judeus e Pagãos, que deixarem de se converter à Fé de Cristo”? Se assim fosse – prosseguiram a pergunta - quais meios Deus teria fornecido aos gentios para eles O conhecerem? A resposta de Vieira, anotada pelo escrevente, foi: “[o processado] não crê, nem tem para si, que na falta do dito Imperador fiquem isentos de culpa, todos aqueles infiéis, que deixarem de se converter à Fé de Cristo”⁹¹². Segundo o jesuíta, Deus apenas aumentaria a quantidade de graça, o que não implicaria que os gentios não estivessem em condições de se salvarem antes da consumação do *Quinto Império*.

mesmos. No meio de sua argumentação, contudo, ele mencionou o que, para ele, seria o erro dos pelagianos: “os erros dos pelagianos, e maniqueus, que afirmavam, os primeiros serem a Fé, Religião, e Santidade naturais a algumas criaturas, e os segundos a Infidelidade, a Idolatria e outras, por ser da natureza humana em si, e naturalmente má; e admitir também o erro dos judeus, que têm ser a fé dos Cristãos *circa Mysterium Trinitatis, et Incarnationis* contrárias à razão, e lume natural”, Antônio Vieira, Exame 24º, 14/05/1667, *Autos...*, p. 276.

⁹¹⁰ 14º exame, 22/11/1666, *Autos...*, *op. cit.*, p. 185.

⁹¹¹ 12/11/1666, 13º exame, *Autos...*, *op. cit.*, p. 179.

⁹¹² Antônio Vieira, 16º exame, 27/11/1666, in: *Autos...*, *op. cit.*, p. 197.

Nessa altura, a arguição mudou de tom e o Inquisidor parece ter perdido as estribeiras. Transformando seu interrogatório num embate visceral de acusação, alegou que na carta *Esperanças de Portugal*, Vieira afirmava que para haver a conversão universal, seria necessário que um rei defunto ressuscitasse, de maneira que

se segue claramente, que crê ele declarante, e tem para si, que antes da dita ressurreição, ou vinda do dito Imperador, não está suficientemente ordenada por Cristo Senhor nosso a tal conversão das Gentes, e Judeus; e que uns, e outros têm *justa excusa*, de não se converterem à Fé, enquanto não se vêem chegado aquele instrumento, ou requisito, de estar o mundo todo sujeito a um príncipe, ou Imperador Cristão (grifo nosso)⁹¹³.

As acusações dos Inquisidores foram graves. Elas não apenas reafirmam que as ideias do jesuíta português estavam fundadas no judaísmo, como demonstram que, se sua interpretação profética fosse seguida, os povos que estiveram excluídos da Palavra de Deus não poderiam sair dessa condição. Nesse ponto, os inquisidores pareciam acusar Vieira tanto de judaizar, quanto de defender teses pelagianas, rompendo com o princípio do *fora da Igreja não há salvação*. Na sequência a essa resposta, o Inquisidor também alegou que as ideias de Vieira permitiam aos judeus e aos membros da seita de Malofa (muçulmanos) esperarem, “debaixo desta coberta” (referindo-se à proposta de Vieira), um novo redentor. A resposta do Inquisidor foi avassaladora. Ao menos pelo que consta na documentação, o jesuíta não teve direito de resposta, para a tristeza do historiador e, talvez, para o alívio de Antônio Vieira.

Muitas ideias presentes na *História do Futuro* já responderiam a esses questionamentos, como demonstramos acima. Contudo, parece ter sido apenas na *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício* que ele pôde rebater precisamente ao ponto questionado pelos Inquisidores. Segundo o jesuíta, Deus e a Igreja poderiam interceder em favor dos gentios através de seis “meios”: a interseção do Espírito Santo; a graça eficaz da vocação; a intercessão e oração de Cristo; a intercessão da Virgem, o uso da força e a atuação dos pregadores⁹¹⁴. Não obstante, apesar dos grandes avanços que a Igreja

⁹¹³ Idem, p. 198.

⁹¹⁴ Como se sabe, trata-se de uma posição muito discutida na escola salamantina, cuja influência sobre a produção intelectual portuguesa é notável, em especial as reflexões sobre a guerra justa, tais como Luís de Molina, Pedro Simões, António de São Domingos, Fernando Pérez, Martín de Azpilcueta, Martín de Ledesma, Fernão Rebelo e, finalmente, Francisco Suárez. Uma excelente seleção sobre o tema foi feita em Pedro Calafate, *A escola ibérica da paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI e XVII)*, vol. I e II, Coimbra, Edições Almedina, 2015. Vieira, contudo, não adentra tanto nesse aspecto na obra profética para com os índios, reservando este método mais especificamente para os da seita de “Malofa”. Em muitas ocasiões nas guerras dos paulistas contra os índios, por exemplo, Vieira chegou a afirmar que, em carta a

teria feito nos últimos tempos, bem como da grandiosidade de um São Francisco Xavier, no Oriente, e de um José de Anchieta, no Brasil⁹¹⁵, Vieira afirmou que a esperada conversão universal ainda estava muito distante de acontecer.⁹¹⁶:

Na América, desde a Cananeia, pela costa do mar Oceano até o estreito de Magalhães, e desde o mesmo estreito de Magalhães, pela costa do mar até o sul do Chile, em espaço de duas mil léguas (exceto a província do Paraguai, que é um pequeno parêntesis desta vastidão), tudo são gentios. E no extremo oposto da mesma América, cujos últimos fins se ignoram, são ainda muito mais vastas as terras dos gentios onde não chegou nem o nome espanhol nem cristão. Deixo outras partes da mesma costa de cento, duzentas, trezentas, quatrocentas léguas de comprimento, *todas habitadas por bárbaros, posto que não são idólatras, porque nem deuses falsos conhecem.* (...) Esta é a primeira demonstração geográfica, da qual se prova que as terras e gentes a que se tem pregado a fé no espaço destes cento e cinquenta anos não são a parte vigésima daquelas que ainda não se pregou. E se confirma e demonstra com maior clareza e evidência na comparação das outras terras, às quais nem em parte nem em todo tem até hoje chegado a voz do evangelho.⁹¹⁷ (Grifo nosso)

A partir dessa descrição pormenorizada, Antônio Vieira demonstrou que ainda existiriam muitos povos ignorantes, mas também reconheceu que a maior parte deles ainda era ignorada pelos europeus⁹¹⁸. A consciência desse problema se amplia ainda mais quando ele afirma que aqueles que receberam a pregação não seriam nem a vigésima parte de “todas as terras e gentes que compreendemos debaixo do nome de incógnitas”⁹¹⁹. O jesuíta chegou a fazer cálculos, estimando que, em todas essas terras, os cristãos “não chegam a seis milhões”, ao passo que os que ainda não ouviram a palavra “passam de quatro milhões”⁹²⁰. Vieira descreve essas 4 milhões de almas ignorantes como “bárbaras”

Padre Provincial do Brasil, em 1654, ao narrar uma entrada dos paulistas no Pará que “saíram os de S. Paulo à batalha, e, podendo mais a melhoria das armas do que a causa, fugiram os índios (...) O certo é que não faltou o do Céu a esta grande impiedade, porque dentro de um mês se viram os executores dela castigados pela fome e a peste”, Antônio Vieira, *Cartas do Brasil*, São Paulo: Hedra, 2003, p. 182.

⁹¹⁵ *Defesa...*, *op. cit.*, p. 541.

⁹¹⁶ Numa certa altura de sua argumentação, ele chega a afirmar que os missionários americanos vêm acabando com o gentilismo, citando para isso autores de grande importância, tais como Francisco de Vitória, José de Acosta e Solórzano Pereira. Contudo, como ele especificará logo à frente e ainda mais no terceiro livro da *Clavis Prophetarum*, há uma grande diferença entre “ouvir falar” e efetivamente receber a pregação, tópico já abordado por todos os autores citados, como vimos. Antônio Vieira, *Defesa...*, *op. cit.*, p. 350-351.

⁹¹⁷ *Idem*, p. 543-544.

⁹¹⁸ Ao falar sobre o paradeiro das Dez tribos perdidas, na *Apologia*, Antônio Vieira atribui grande importância à “terra austral”, provavelmente às terras mais desconhecidas, abaixo das missões em torno do Rio da prata e de Santiago, em locais que hoje corresponderiam à Patagônia. *Apologia...*, *op. cit.*, p. 162.

⁹¹⁹ *Defesa...*, p. 545.

⁹²⁰ *Idem*, p. 544.

que sequer “conhecem falsos deuses” e de uma “fereza e barbaridade verdadeiramente brutal”. Retomando as descrições anteriores sobre os tapuias da Serra de Ibiapaba, pareceu estender tais características a todos os povos dessas terras incógnitas, com “diversidade incompreensíveis das línguas (...) guturais e não desarticuladas, mais semelhantes às das aves que das feras, que às dos homens”⁹²¹.

Qual teria sido a condição dessa multidão de indivíduos? Seriam perdoados em nome de sua miséria? Teriam sido abandonados por Deus? Vieira não poderia aceitar tais proposições, sujeitas à acusação de pelagianismo e judaísmo. Segundo Vieira, Deus não teria intercedido em favor dos povos do Novo Mundo apenas através dos pregadores, mas através da Graça e do Espírito Santo, e isto valeria “*principalmente para aqueles que não puderem ter outros mestres*. A importância e forçosa necessidade deste meio conhecem por certa e certíssima experiência aqueles que têm começado a penetrar as vastíssimas e ocultíssimas terras das gentilidades”⁹²² (Grifo nosso)

Nessa passagem, que parece ter sido escrita como revide às acusações dos Inquisidores, Deus não teria abandonado à própria sorte aqueles que não tiveram pregadores, pois mesmo a esses poderia ter concedido a Graça. A consequência dessa “misericórdia divina” era clara: mesmo jamais recebendo nenhum pregador, mesmo na condição de “feras”, nenhum desses povos poderia usar a ignorância como desculpa. Todos estavam condenados. Em outras passagens da *Defesa*, Vieira deixou mais clara essa ideia. Se a Igreja representa a Luz, todos esses representam “partes escuras dos infieis” que “jazem na noite da infidelidade”⁹²³. A esse respeito, Vieira não poderia ser mais explícito: “gentios, judeus e maometanos, que não são batizados e estão totalmente fora da Igreja”, isto é, estão condenados⁹²⁴.

Provavelmente para fugir das acusações pelagianas, Vieira declarou que, se a humanidade tivesse dez indivíduos, apenas três se salvariam. Segundo ele, à medida que o tempo do *Quinto Império* se aproximasse, cada vez mais homens seriam salvos. Contudo, considerando toda a História humana, mesmo com o aumento do número de predestinados

⁹²¹ Idem. É importante dizer que tais descrições são, senão idênticas, muito semelhantes às referidas na Relação da “Serra de Ibiapaba”, no “Sermão do Espírito Santo” e na “História do futuro”, todas elas referentes aos povos do Brasil, em especial os tapuia, conforme trabalhamos no capítulo anterior.

⁹²² Vieira, *Defesa...*, *op. cit.*, p. 376.

⁹²³ Idem, p. 383.

⁹²⁴ Vieira não defendia que os “de fora” fossem mortos, mas tomados para ele e a Igreja e no *Quinto Império* receberão graça tão copiosa que tornar-se-ão totalmente evidentes seus erros. *Defesa, op. cit.*, p. 352.

no *Quinto Império*, a diferença ainda haveria de ser muito grande. Chegou a afirmar que, em seu tempo, a quantidade de infiéis excederia de tal maneira o número de católicos que seria até demasiado afirmar que, entre mil julgados, apenas dois alcançariam a vida eterna pelo “infinito número de hereges, gentios, judeus, maometanos, ateus e outros sem fé, que certamente se condenam todos, e dos muitos cristãos que dentro da fé católica e não informam com obras e, com ela morta, morrem e vão ao Inferno”⁹²⁵.

CONCLUSÃO

Diante da variedade de gêneros textuais, e mesmo de algumas mudanças de tom ou opinião frente às acusações da Inquisição, será mais do que necessário realizar e propor uma síntese a respeito do pensamento de Antônio Vieira acerca do “lugar” dos ignorantes em sua obra profética.

Como vimos, ele conferiu um grande papel para os gentios em seu pensamento. Segundo o jesuíta, a única maneira de conflagração do *Quinto Império* seria através da conversão de todos os povos. Nesse sentido, mais do que a qualquer infiel ou gentio, ele atribuiu um papel proeminente aos ignorantes, isto é, àqueles que ainda não ouviram a palavra, uma vez que seriam os últimos a conhecerem Cristo. Também demonstramos que esses mesmos ignorantes iriam possuir, sucessivamente, um papel-chave na conversão dos judeus e demais infiéis. E, finalmente, evidenciamos que esse é um dos eixos mais importantes para entender o pensamento de Vieira, na medida em que ele não via contradição alguma entre o estar na alta corte de Portugal ou em pregação na floresta amazônica, pois tudo fazia parte de um mesmo plano: a realização do *Quinto Império*, cuja conflagração dependeria de Portugal (em especial D. João IV) e da missionação entre os indígenas do Brasil (em especial do Maranhão).

Interessados no tema da *ignorância invencível*, examinamos de perto todas as obras em que ele tratou do tema em ordem cronológica. De saída, ao estudarmos a *Apologia*, nos deparamos com uma passagem reveladora, na qual o autor deixa transparecer que conhece, ao menos em parte, o debate *probabilista* acerca do uso da *ignorância invencível* como forma de escusa para qualquer heresia e infidelidade. Mesmo conhecendo os autores e os argumentos, entretanto, não encontramos nenhuma evidência

⁹²⁵ Antônio Vieira, *Defesa...*, *op. cit.*, p. 502.

que essa tese tenha sido utilizada para os indígenas do Brasil ou para qualquer outro povo do Novo Mundo. Muito pelo contrário. Na *História do futuro*, o jesuíta deixou clara a importância da descoberta do Novo Mundo e a quantidade de povos que desconheciam a palavra. Embora tenha admitido que tais povos pareciam ter sido abandonados por Deus, explicitou que a Escritura, a Graça e a Pregação do Apóstolo Tomé não haviam deixado os indígenas desamparados. Além disso, enxergou a descoberta da América como um evento que mudou o curso de toda a história, pois Deus passou a providenciar, a partir de então, a possibilidade de os povos do Novo Mundo conhecerem a palavra novamente, o que Vieira enxergava como um anúncio de que o *Quinto Império* estava por vir. Além disso, o jesuíta apresentou ao menos quatro “meios” a partir dos quais os gentios poderiam conhecer Deus, concluindo, a partir de todos eles, que Deus era fácil de ser percebido.

Quando Vieira já estava preso, como demonstramos, seus escritos foram sequestrados pela Inquisição. Dentre as muitas acusações que recebeu, uma nos interessou em particular: se os gentios só poderiam ser convertidos a partir do *Quinto Império*, isso seria sinal de que antes desse estado divino os gentios ignorantes não teriam nenhuma culpa por sua infidelidade. Embora Vieira tivesse negado o argumento de seus oponentes, por afirmar que antes da eclosão do *Quinto Império* a Graça não seria ausente, ela apenas aumentaria, os inquisidores seguiram o questionando. Segundo nossa interpretação, sua resposta teria vindo mais tarde, na *Defesa perante o Santo Ofício*. Aqui, o jesuíta reafirmou diversas teses já expostas nas obras proféticas anteriores, defendendo que a Igreja intercederia pelos gentios a partir de diversos meios. Entre todos eles, Vieira conferiu especial atenção à possibilidade da Graça ser concedida independente dos pregadores, o que fazia com que Deus tivesse fornecido todos os meios para os povos do Novo Mundo se salvarem, tornando-se, portanto, inescusáveis. O jesuíta português dispôs algumas analogias para demonstrar que todos os gentios estavam totalmente “fora da Igreja”, jazendo nas trevas da infidelidade e condenados ao Inferno.

Dito isso, algumas conclusões merecem ser pontuadas. A primeira é a de que as obras proféticas de Vieira produzidas nas décadas de 1650 e 1666 possuem grande continuidade entre si. Segundo estas, todos os povos do Novo Mundo que vieram antes de Cristo foram condenados. Apesar de Vieira conhecer o conceito de *ignorância invencível* através de autores como Lugo, Vasquez e outros *probabilistas*, ele não aceita os seus argumentos, sobretudo depois de ser questionado pelos Inquisidores. A segunda é a de que, em nenhum momento, Vieira defendeu que os indígenas não poderiam ser

salvos caso não se convertessem. Pelo contrário: sua defesa sempre foi de que todos (ou quase todos) os povos seriam salvos caso fossem batizados graças à superabundância de graça desse período em que o reino de Cristo se tornaria deste mundo e temporal. Contudo, seu posicionamento acerca dos ignorantes seguiu estritamente rígido e coerente com seus posicionamentos anteriores analisados no último capítulo.

A terceira é a de que a sua visão acerca dos ignorantes foi coerente com a maior parte daquilo que a Companhia de Jesus defendera até a década de 1660. Como mostramos no capítulo quatro e seis, apesar de muitos jesuítas partilharem de princípios probabilistas, a maioria dos teólogos e missionários dessa ordem não aceitavam a salvação dos povos do Novo Mundo, em especial os povos do Brasil. As únicas exceções talvez tenham sido Molina, e, em menor medida, Arriaga. Conforme exposto acima, Vieira conhecia bem tais autores, inclusive suas reflexões acerca da escusa da *ignorância invencível*, mas não os utilizou para os povos indígenas. Ao ser acusado pelos inquisidores, deixou claro que ele considerava a espera do Messias um conhecimento fácil de ser adquirido, presente em todas as nações, além de deixar claro que Deus poderia auxiliá-los pela Graça. Assim, em nenhum momento da obra de Vieira, ao menos até esse período, transparece a possibilidade de salvação dos gentios que não ouviram a palavra, seja através da *ignorância invencível*, ou por qualquer outro alibi. Após sair da prisão, o pensamento de Vieira continuará perseguindo a ideia de *Quinto Império*. Contudo, sua visão acerca da salvação dos indígenas se alteraria profundamente. Mas isso é assunto para outro capítulo. Antes disso, vamos à Roma.

9 A CÚPULA: CONTEXTO E CRONOLOGIA DA *CLAVIS* (1673-1697)

“Poeta, me concede esse Deus que ti não conheceste,
para que eu fuja o mal e o mal que excede. Para que tu me levas lá onde disseste”

Dante, *Inferno*, *Divina Comédia*

Para começarmos a contar a longa história da redação desse livro, talvez seja interessante utilizarmos como ponto de partida a pergunta: quando Antônio Vieira começou a escrever a *Clavis*? No último capítulo, estudamos o momento em que ele estava nas malhas da Inquisição pelo conteúdo pernicioso de sua famosa carta *Esperanças de Portugal*. Pouco depois de sua entrada no cárcere do Santo Ofício, o jesuíta português sofreu um novo processo. Quem o acusava era o abade de S. Bento Jorge de Carvalho, em 5 de abril de 1663, denunciando Vieira por estar escrevendo um grande livro com conteúdo profético e messiânico⁹²⁶. Essa foi a primeira menção ao livro.

Já em setembro de 1663, ele foi novamente arguido pelos Inquisidores para responder aos ataques de Carvalho. Na ocasião declarou que havia, de fato, começado a pensar num livro de “dezoito anos a esta parte”⁹²⁷. Vieira nos remeteria, com essa lembrança, aos anos de 1646-1647, período no qual atuou em Paris e Amsterdã como diplomata. Quatro anos depois da convocação inquisitorial, após 21 interrogatórios, voltou a mencionar brevemente um livro que “determinava compor”, mas do qual, todavia, viria a suspender seu “parecer e juízo”⁹²⁸. Em todas as suas respostas, enfim, o inquirido enfatizou que o tinha apenas em pensamento. Finalmente, na *Defesa do livro intitulado Clavis Prophetarum*, chegou a afirmar que “tinha totalmente desistido”⁹²⁹ de sua composição, alegando que não ousaria repetir com maiores delongas o que havia

⁹²⁶ Segundo João Lúcio de Azevedo, Vieira havia discutido a obra com Duarte Ribeiro de Macedo, diplomata, e Jorge de Carvalho, entre outros. Sendo que esse último teria sido o principal responsável pela denúncia. HPAV (II), p. 15 e 19. A mesma interpretação é pontuada por Adma Muhana, *Os autos do processo de Vieira na Inquisição...*, *op. cit.*, p. 24 e Silvano Peloso, *O império universal...*, *op. cit.*, p. 50.

⁹²⁷ “Perguntado se além dos ditos papéis compôs ele declarante ou se vai compondo outros alguns, quais são, e de que matéria tratam pontos disse que de presente ainda de 10 anos a esta parte em que começou a aplicar se as missões do Maranhão não compôs nem compõe papel o livro algum, e somente de ordem de seus superiores quando tinha lugar para Isis vivo tratava de limpar alguns dos seus sermões para os dar a impressão pontos mas que antes do dito tempo, de 18 anos a esta parte, andava estudando, e compondo um livro, e determina intitular *Clavis prophetarum*”, in: Antônio Vieira, 2º exame de confissão (25/09/1663), *Os autos...*, *op. cit.*, p. 55-56.

⁹²⁸ Idem, 23º exame de confissão (21/09/1667), p. 263.

⁹²⁹ Antônio Vieira, *Defesa do livro intitulado QUINTO IMPÉRIO, que é a apologia do livro CLAVIS PROPHETATUM, e respostas das proposições censuradas pelos senhores inquisidores: dadas pelo Padre Antônio Vieira, estando recluso nos cárceres do Santo Ofício de Coimbra*. Esse documento está em Portugal, Torre do Tombo, Manuscritos da Livraria, n.º 843 (8), datado de 1666. Está reproduzido em Antônio Vieira, *Profecia e Inquisição* (org. Alfredo Bosi), Brasília: Senado Federal, 1998, p. 3-63.

pensado. Evidentemente, neste caso, tratava-se de uma estratégia para driblar a condenação ou até a morte.

Como a resposta evasiva do sempre tão claro Antônio Vieira poderá ajudar a nós, historiadores? Vieira teria realmente apenas pensado na composição desse livro, ou havia realmente começado a redigi-lo desde 1646 até 1663? É entorno dessas dúvidas que nasceu uma das principais discórdias da historiografia atual sobre Vieira. De um lado, João Lúcio de Azevedo, passando por José Van den Besselaar e Adma Muhana, defenderam que Vieira teria começado a redigir a *Clavis* apenas em 1663⁹³⁰. Nessa altura, o jesuíta já havia concebido a carta *Esperanças de Portugal* (1659) e, em decorrência do processo inquisitorial, já havia produzido os escritos mais conhecidos em sua defesa - incluindo a *História do Futuro* e a *Apologia*, como vimos no capítulo anterior⁹³¹. Segundo Adma Muhana, contudo, parte destes escritos ficaram em posse de Vieira e foram trabalhados pelo jesuíta ao longo de toda a vida⁹³².

Silvano Peloso contestou frontalmente essa interpretação⁹³³. Para o historiador, Vieira teria começado a redigir a *Clavis* no momento em que a concebeu, isto é, entre os anos de 1645-1646. Desse período até 1652 – véspera da partida para o Maranhão – Vieira teria se dedicado, entre outras atribuições, à redação do livro⁹³⁴. Antes de embarcar de volta para Portugal, e depois de ser convocado pela Inquisição, o jesuíta português deixou alguns manuscritos no colégio do Maranhão. Embora Peloso concorde com os demais historiadores que a redação da *História do futuro* teria se iniciado em 1649, argumenta que teria sido utilizado este título apenas como dissimulação para esconder o grande livro.

⁹³⁰ HPAV (II), p. 53; Adma Muhana, “Introdução”..., *op. cit.*, p. 26; J. J. Van Den Besselaar, “Introdução”, in: Antônio Vieira, *Livro Antepimeiro História Do Futuro*, 1ª ed, Série Autores Clássicos. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1983.

⁹³¹ Tais escritos ficaram com os Inquisidores, como consta em seu processo n. 1664, conservado na Torre do Tombo, junto à *Defesa* e à *Apologia*

⁹³² Adma, “Introdução”, in: Antônio Vieira, *Os Autos...*, *op. cit.*, p. 29.

⁹³³ O único intérprete com quem Silvano Peloso estaria parcialmente de acordo seria Raymond Cantel. O erudito francês defendeu que Vieira já teria começado a escrever a *História do futuro* desde 1645-46, isto é, desde o momento que concebeu seu plano profético. Ver Raymond Cantel, “L’*História do Futuro* du Père Antônio Vieira. Réflexions sur la genèse de l’oeuvre et les différents moments de sa composition”, *Bulletin des Études Portugaises*. Institut Français au Portugal, nouvelle série. T. XXV, 1964, pp.23-49, p. 25. Contudo, Cantel acreditava que Vieira teria iniciado a redação da *História do futuro*. Aqui residiria a grande diferença da interpretação de Peloso. Segundo o historiador, a *Clavis* e a *História do futuro* fariam parte de uma mesma obra profética. Ver Silvano Peloso, *Antônio Vieira e o Império Universal...*, *op. cit.*, capítulo 3.

⁹³⁴ Peloso apresenta provas convincentes para afirmar sua tese. Primeiro, demonstrou que Vieira, em momentos diferentes de suas arguições, forneceu informações contraditórias, tais como o fato de já ter discutido o livro com gente de diversas nacionalidades, o que coincide com as datas em que fora diplomata na Holanda e nos anos em que esteve em Paris. Ver Silvano Peloso, *Antônio Vieira e o Império Universal...*, *op. cit.*, cap. 3.

Com base em depoimentos decisivos do próprio Vieira, Peloso lançou sua principal tese: tanto a *História do Futuro* quanto a *Apologia* fariam parte da *Clavis Prophetarum*⁹³⁵.

Tal interpretação dos acontecimentos, por sua vez, vem sendo criticada por alguns estudiosos. Segundo a historiadora Ana Valdez, por exemplo, tal leitura não levaria em conta que haveria diferenças entre o conteúdo das obras proféticas do cárcere e a *Clavis Prophetarum*⁹³⁶. Conforme já anunciamos, em maio deste ano de 2022, a mesma pesquisadora afirmou ter encontrado o livro original da *Clavis Prophetarum*, perdido há mais de 300 anos. Certamente tal descoberta alterará os quadros dessa discussão. Contudo, como explicamos na introdução desta tese, não tivemos acesso ao livro original, o que nos forç a lidar com as outras versões do documento⁹³⁷.

Neste capítulo, buscaremos desvendar o contexto extremamente complexo de sua redação, envolvendo o conjunto de textos que compõe a *Clavis Prophetarum*, tanto pelas vicissitudes de sua composição, quanto pela batalha historiográfica acampada em torno dessa misteriosa obra. Nosso esforço, aqui, dispõe-se em três etapas. Primeiramente, buscaremos reconstituir – com todos os limites documentais – o contexto detalhado dentro do qual Vieira escreveu os três livros da *Clavis Prophetarum*, em especial o último deles. Em segundo lugar, nos preocuparemos em descrever, ainda que brevemente, o conteúdo teológico geral da *Clavis*. Nesse caso, buscaremos elucidar continuidades e descontinuidades entre os primeiros livros da *Clavis* e as obras com as quais lidamos no capítulo anterior a partir do fio condutor da *ignorância invencível* e o problema da *salvação dos infiéis*. Em terceiro lugar, pretendemos lançar hipóteses para definir precisamente o conteúdo e a datação do último livro ou tratado da *Clavis*, o principal objeto de análise desta tese.

⁹³⁵ O único momento de sua vida em que ele se refere à História do futuro é quando admite ter modificado o título, nos autos do processo, para dissimular seus papéis diante dos inquisidores. Para provar sua tese, Peloso reproduz uma carta interessantíssima de Andreoni, parte do *Compendium Vitae pereximii Patris Antonii Vieira*, realizada por Andreoni. Nela, há informação de que Vieira trabalhava há mais de 50 anos com a obra e só menciona, na famosa arca, a *Clavis*, sem se referir à História do futuro. Idem, p. 45.

⁹³⁶ Ana Paula Valdez, “Vieira between history of the future and *Clavis Prophetarum*”, in: *Visions, Prophecies and divinations: Early Modern Messianism and Millenarianism in Iberian America, Spain And Portugal*, Leiden: Brill, 2016, p. 215-229.

⁹³⁷ Como consta no anexo 8, trata-se do Ms 1175-1 do Arquivo da Pontifícia Universidade Gregoriana, pertencente aos jesuítas. A notícia foi amplamente divulgada em toda a imprensa nacional e internacional. <https://www.publico.pt/2022/05/30/culturaipilon/noticia/manuscrito-original-padre-antonio-vieira-descoberto-roma-vai-editado-2008261>. No mesmo dia em que foi divulgada a notícia, a pesquisadora, junto a Arnaldo do Espírito Santo, participou de uma conferência na Universidade de Lisboa para dar detalhes da descoberta. https://www.youtube.com/watch?v=vlnB7_33en0. Acesso em 30/05/2022.

9.1. VICISSITUDES DE VIEIRA APÓS A INQUISIÇÃO (1667)

Ao deixar o cárcere Inquisitorial, em 1667, Vieira ainda estava muito longe da liberdade. Em função das sanções inquisitoriais, permaneceu em Coimbra durante todo o ano de 1668, seu aniversário de 60 anos. Tempos difíceis. Tempos em que Vieira colecionava inimizades em todas as partes: desde seus compadres até o único rei de Portugal que talvez ele não tenha amado: D. Afonso VI (1643-1683). Sua sorte só mudaria no ano seguinte, com a proclamação de D. Pedro II (1648-1706) e o regresso ao reino de antigos aliados, como D. Rodrigo de Menezes e o Duque de Cadaval⁹³⁸.

Apesar dos ventos favoráveis, Vieira sabia que teria de deixar Portugal para evitar novas amarguras. Pensou na Inglaterra. Na França. Mas sua imagem de judaizante provavelmente ainda superava sua fama de orador: seu pedido foi negado pelos dois países. A solução encontrada por D. Pedro II e outras autoridades foi enviá-lo para Roma. A princípio, a missão de Vieira seria intentar a canonização do padre Inácio de Azevedo (1526-1570) e os 40 mártires, trucidados pelos calvinistas nos idos de 1570. Certamente tratava-se de um pretexto. Como o próprio Vieira reconheceria pouco depois, era “certo que me deixaram viver em Roma os que não quiseram que vivesse em Portugal”⁹³⁹. João Lúcio de Azevedo descreve esse episódio como um “exílio voluntário”⁹⁴⁰.

Tal consideração parece-nos verossímil: Vieira passou, ao todo, mais de cinco anos em Roma (1669-1675). O contexto era conflituoso: de um lado, ocorria a Guerra da Inglaterra com a Holanda e, de outro, as invasões turcas no leste europeu. Não havia nenhuma carta em que Vieira não fizesse menção aos conflitos bélicos de seu tempo. A missão da canonização junto ao papa recém-empossado, Clemente X (1670-1676), não obstante o prestígio que tinha junto a este, fracassou⁹⁴¹. Vieira também sofreu crises graves de saúde relacionadas ao clima da cidade, sendo essa uma das principais razões pelas quais se decidiu por residir em lugar e clima menos frios.

⁹³⁸ D. Nuno Álvares Pereira de Melo. Obteve seu título a partir de D. João IV. HPAV (II), p. 98.

⁹³⁹ Carta ao Marquês de Gouvêia, 14 de março de 1671, Antônio Vieira, *Cartas*, Vol. II, p. 134.

⁹⁴⁰ *Idem*, p. 171.

⁹⁴¹ A beatificação desses mártires só foi obtida em 1854 pelo Papa Pio IX.

Apesar das muitas adversidades, nesse período Antônio Vieira dedicou-se firmemente à redação da *Clavis Prophetarum*. Há quem defenda que foi apenas neste período que Vieira teria realmente começado a escrever o livro⁹⁴². De fato, há duas menções explícitas na própria *Clavis*, em que Vieira informa estar redigindo o livro em 1671 e 1673⁹⁴³. Em carta dirigida a Rodrigo de Menezes, em 1672, o jesuíta também declarou: “tenho em grande altura um livro latino intitulado *Quinto Império, ou Império Consumado de Cristo*, que vem a ser a *Clavis Prophetarum*”. Acrescenta ainda que “ninguém o lê sem admiração, e sem julgar importantíssimo às inteligências proféticas”⁹⁴⁴. Parece seguro, portanto, afirmarmos que nos primeiros anos em que esteve em Roma, Vieira dedicou-se quase inteiramente à redação da *Clavis*⁹⁴⁵. Como a passagem revela, não apenas o livro já estava bastante avançado, como já circulava entre seus pares. Provavelmente o jesuíta escreveu, nesse período, toda a primeira parte do seu livro e quiçá parte da segunda⁹⁴⁶, como detalharemos mais à frente.

Não demoraria muito, porém, para Vieira interromper esse relativo isolamento e fazer seu nome na cidade papal. Na mesma carta em que descreve seus progressos com a *Clavis*, conta-nos sobre o sucesso dos seus primeiros sermões pregados em Roma⁹⁴⁷.

⁹⁴² Esta é a opinião de António Lopes: “Talvez só em Roma tenha começado a sua redacção ou já em Lisboa, no refúgio da Quinta de Carcavelos. Notemos que, a partir deste momento, deixou de se preocupar com levar ao fim a obra acabada: *História do futuro*, que parecia ser o trabalho por excelência de sua vida. Vemo-lo agora recomençar tudo numa outra perspectiva. Mas a linha de força será sempre a mesma: *O Reino de Cristo consumado na terra*.” António Lopes, *Vieira, o encoberto*, Cais: Principia, 1999, p. 90-91.

⁹⁴³ O momento em que Vieira dá a primeira informação da data de 1671 foi no princípio do Livro II, equivalente ao fôlio 593 da Casanatense. A segunda, de 1673, equivalente ao fôlio 854 da mesma versão, refere-se ao final do Livro II. É importante dizer, evidentemente, que isso não implica afirmar que tais referências provam que todo o texto anterior a esta passagem já estava escrito. Antônio Vieira, *Chave dos profetas* (Livro II), trad. António Guimarães Pinto, in: *OCPAV*, T. III, Vol. VI, São Paulo: Ed. Loyola, 2013, p. 136 e 292 respectivamente.

⁹⁴⁴ Antônio Viera, carta CCXLVII, 22/10/1672, Escrita a Rodrigo de Menezes, in: *Cartas II...*, *op. cit.*, p. 347.

⁹⁴⁵ Importa destacar que data desse período o misterioso escrito *Notícias recônditas do modo de proceder da Inquisição com seus pares*, divulgado em 1673. Segundo Vainfas, durante muito tempo se considerou que esse livro era de Vieira. Mas ele foi atribuído a Pedro de Lupina Freire, um escrivão do Santo Ofício. Ronaldo Vainfas, *Antônio Vieira...*, *op. cit.*, p. 259. Para estudo mais aprofundado, ver Yllan de Matos, “As Notícias recônditas e os escritos contra o Santo Ofício português na época Moderna (1670-1821)” *Topoi*, vol.20, n.40, 2019, pp.84-110.

⁹⁴⁶ Esta opinião é partilhada, por exemplo, por Arnaldo do Espírito Santo em “A *Clavis prophetarum* à luz das referências cronológicas intratextuais”, in: Jorge Cândido de Oliveira Martins (org.) *Padre Antônio Vieira: Coloquio*, Braga: Universidade Católica Portuguesa, 2009, pp. 35-49.

⁹⁴⁷ Seu primeiro sermão em Roma foi o Sermão do Mandato (1670). Em 1672, pregou seu primeiro sermão em italiano: *Sermone dele Stimmate di S. Francesco, Sermão das chagas de São Francisco*. Pouco tempo depois, Antônio Vieira pregou uma série de sermões em italiano, sendo o mais famoso deles: *As cinco pedras da funda de Davi*, pregado na Quaresma de 1674. Contudo, o mais famoso deste período foi o *Fundações das cinco pedras de David*, de 1674, e *Lágrimas de Heráclito*. Voltaremos a escrever sobre eles posteriormente.

Através deles, o jesuíta passou a circular junto à mais alta corte eclesiástica e civil, aproximando-se de figuras proeminentes do período, sendo a rainha Christina da Suécia (1626-1689) a de maior destaque. Instalada há anos em Roma, após converter-se ao catolicismo, a rainha criou uma Academia real, onde reuniu figuras do quilate de Gottfried Leibniz. Vieira conviveu nessa academia ativamente. Seus polêmicos sermões agradaram tanto a rainha que o padre se tornou seu pregador e confessor oficial. A relação entre eles era tão íntima que alguns estudos cogitam até mesmo uma relação amorosa⁹⁴⁸.

Apesar de alcançar os altos salões de Roma, posição que muitos almejavam, desde suas primeiras epístolas Vieira deixou claro que detestava Roma. Apenas dois anos após sua chegada, escreveu a Duarte Ribeiro de Macedo que “Roma era uma Galé insuportável”, acrescentando que a “íngrata pátria” não possuiria seus ossos⁹⁴⁹. A fama, e a agitação eram, para Vieira, contrárias à quietude que sempre teria buscado, muito embora a sua vida tenha contradito seus próprios desejos. Se a glória romana não lhe trouxe a paz, ao menos Vieira recebeu, em 17 de abril de 1675, o desejado breve do Papa Clemente X (1670-1676), isentando-o da Inquisição portuguesa⁹⁵⁰. Após receber o tão esperado documento, não se demorou nem mais um mês para sair de Roma e voltar à Lisboa. Era o ano de 1675. Muitos insistiram para que ele ficasse na *cidade eterna*, notadamente a Rainha. Mas Vieira voltou à sua cidade natal, onde acreditava que seria mais útil à futura realização do *Quinto Império*, para o qual ele pretendia ser um instrumento⁹⁵¹. Contudo, Vieira também buscava saúde, a preparação de uma edição para os seus sermões e a finalização da *Clavis*.

9.1.1 Vieira em Lisboa e a *Clavis romana* (1676-1681)

⁹⁴⁸ A suposição dessa relação amorosa foi descrita por Gloria Kaiser, *O poder erótico: diário e cartas da rainha Vasa, Rainha da Suécia, e do Padre Antônio Vieira*, trad. Marlene Holzhausen, São Paulo: Reler, 2012. Para um exame apurado acerca do circuito intelectual em torno de Cristina da Suécia, ver Susanna Akerman, *Queen Christina of Sweden and Her Circle: The Transformation of a Seventeenth-Century Philosophical Libertine*, Leiden: Brill Academic, 1991.

⁹⁴⁹ Carta XXVI, a Duarte Ribeiro Macedo, 29/02/1672 in: Antônio Vieira, *Cartas*, Vol. II, p. 183-184.

⁹⁵⁰ Clemente X, “Breve de isenção das inquisições de Portugal e mais reinos, que alcançou em Roma a seu favor o Padre Antônio Vieira” (16/04/1675). O documento está reproduzido em Alfredo Bosi (org.), *Profecia e Inquisição*, *op. cit.*, pp. 273-276.

⁹⁵¹ “Sei a língua do Maranhão e a portuguesa, e é grande a desgraça que, podendo servir com qualquer delas à minha Pátria e ao meu príncipe, haja nesta idade de estudar uma língua estrangeira, para servir, e sem fruto, a gostos também estrangeiros” Carta CCXLVII, 22/10/1672. Escrita a Rodrigo de Menezes, in: Antônio Vieira, *Cartas*, Vol. 2, *op. cit.*, pp. 345-346.

Sua estadia em Lisboa durou cerca de seis anos, de 1676 a 1681. Mas ainda não fora na cidade de Ulisses, afinal, que Vieira encontrou a paz que desejava. Se Roma lhe incomodava pelo desassossego e os recalcitrantes convites à fama, em Lisboa um velho problema bateu às portas de sua vida. Em 1676, apenas um ano após sua chegada, Clemente X (1670-1676) faleceu. Nas próprias palavras de Vieira, esse papa era pouco expressivo, recebendo a fama, naquela época, de “papa em depósito”. Em contraste, o conclave seguinte elegeu o papa Inocêncio XI (1676-1689), cujo pontificado foi longo e marcante o suficiente para Vieira lhe aferir a alcunha de *besta insatiabilis*⁹⁵². De fato, tão logo assumiu o Vaticano, o pontífice suspendeu todos os *Autos de fé* contra judeus. Esse *breve papal* provocou a reação imediata de diversas monarquias, incluindo a portuguesa⁹⁵³. O ambiente lusitano rapidamente tornou-se hostil para o nosso jesuíta, que nunca escondeu sua defesa dos hebreus e dos cristãos-novos.

Vieira estava em Lisboa, mas seu epistolário mostra que a atenção estava voltada aos núncios e às notícias advindas de Roma⁹⁵⁴. Como vimos no capítulo 6, esse foi o papa responsável pela condenação de muitas teses probabilistas em 1679, defendidas por Lessius, Bellarmino e Lugo, entre outros (anexo 1). Em função da importância desse tema para a presente tese, investigamos a fundo as correspondências de Vieira para constatar se haveria alguma menção do jesuíta às censuras probabilistas. Ainda que ele não tenha se referido às proposições da década de 1670 de forma explícita, Vieira aludiu aos ataques contra o *probabilismo* e os jesuítas em três cartas. Na primeira, ele escreveu o seguinte:

Pelo *Votus Platonis* que nesta casa tinha um particular se fizeram extraordinárias diligências, mas não apareceu. E logo então entendi o fim para que se procurava. O que neste livro podem achar em seu favor são alguns argumentos contra a verdade da resolução, e pelos quais o mesmo livro foi proibido em Roma. Assim se aproveitam os hereges, contra Belarmino, dos mesmos argumentos com que ele se impugna para tirar toda a dúvida das verdades católicas que defende. Quem tal imaginaria daquele Tribunal, se não tivera outras experiências de sua ciência e zelo!⁹⁵⁵ (Grifo nosso)

⁹⁵² “supostas as pazes que aquele comum inimigo tem feito com Polónia e Moscóvia, é muito provável que queria passar as armas contra a Itália, e que nesse sentido se verifique do presente pontificado o nome de *Bestias insatiabilis*”, Carta 563. A Duarte Ribeiro de Macedo, 26/07/1678, *Cartas*, Vol. II, p. 135.

⁹⁵³ Data desse período o assim chamado *galicianismo* português, isto é, um movimento de desobediência direta dos portugueses à Santa Sé, à moda dos franceses dos tempos de Luís XIV.

⁹⁵⁴ Em diversas cartas entre os anos de 1676 e 1679, o jesuíta reservou ao menos um parágrafo para comentar sobre os núncios, isto é, porta-voz encarregado de dar notícia diária dos acontecimentos centrais concernentes à Santa Sé.

⁹⁵⁵ Carta 565 a Duarte Ribeiro de Macedo, Lisboa, 02/08/1678, in: António Vieira, *Cartas de Lisboa / Cartas da Bahia*, Mary Del Priori; Paulo de Assunção (corr.), in: OCPAV, T. I, Vol. IV, p. 137.

Votus platonis era um livro muito utilizado pelos probabilistas na segunda metade do século XVII, mas que havia sido proibido em função das críticas dos jansenistas, como informa Lucien Ceysens⁹⁵⁶. Essa passagem, apesar de obscura, foi muito reveladora. Vieira declara que o que realmente almejavam os hereges – provavelmente os jansenistas – ao proibirem o livro em Roma era posicionarem-se contra Bellarmino. Conforme demonstramos no capítulo seis, esse jesuíta italiano era um dos autores *probabilistas* atacados no movimento anti-probabilista daquela década⁹⁵⁷. Dessa carta em diante, Vieira manifestou muita preocupação em saber quais estariam sendo as “resoluções de Roma”⁹⁵⁸, possivelmente referindo-se às condenações em série ocorridas em 1677-79⁹⁵⁹.

Em carta de 13 de fevereiro de 1679, ele volveria ao tema:

Em Roma se passou outro *breve formidável contra os missionários da Companhia, que na China e outras partes não queriam obedecer aos bispos franceses* mandados pela Propaganda e defendiam o direito dos reis de Portugal, mandando a todos que lá estão, e de novo forem, jurem a dita obediência, no formulário do qual juramento, que vem inserto no mesmo breve, se declara como específica menção a defesa do dito direito. *As cláusulas são as mais tremendas que nunca se viram. Perdoa Deus a quem tem culpa de em toda a parte se nos guardar tão pouco respeito.* (Grifo nosso)⁹⁶⁰

Ao contrário da anterior, essa epístola foi mais direta: o jesuíta referiu-se aos *ritos chineses*, polêmica que demonstramos estar relacionada às ofensivas jansenistas contrárias ao *probabilismo moral*. Logo, Vieira provavelmente tinha ciência das

⁹⁵⁶ Segundo Lucien Ceysens, grande especialista em jansenismo, este livro na verdade foi escrito em 1639 por Antônio Saura, mas pode ser identificado por diversos nomes, entre os quais o mais famoso é Juan Antônio Bonza, *Votum Platonis: de iusto examine doctrinarum, & de earum probabilitate, & de primis instantijs, et alijs recursibus, praesertim in causis fidei / collectum, et publicae luci datum, opera, & expensis doctoris Ioannis Antonij de Saura*, in: Lucien Ceysens, “Correspondances de deux jansenistes belges a Madrid (1649-1653), *Revue d’Histoire Ecclésiastique*; Louvain, Vol. 54, (Jan 1, 1959), pp. 61-100, p. 95. Ver também Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, VI, p. 1139.

⁹⁵⁷ Como demonstramos no capítulo seis, Bellarmino, Lessius, Suárez e Diana, entre diversos outros, passaram a ter muitas de suas teses condenadas.

⁹⁵⁸ “Das resoluções de Roma não vejo clareza. Mas de terem vindo algumas dão manifesto indício as mais frequentes conferências do Núncio em palácio e na Inquisição; não se podendo penetrar quais sejam os pontos, só se diz que as respostas de Sua Alteza a um e outro são mui conformes a seu juízo e cristandade”. Não obstante, admitiu que não podia julgar com clareza em função dos limites da comunicação do núncio. Carta 575 a Duarte Ribeiro de Macedo, 1 de novembro de 1678, in: OCPAV, p. 156

⁹⁵⁹ Para mais detalhes dessas condenações, ver Jean Louis Quantin, “Le Saint-Office et le probabilisme (1677-1679). Contribution à l’histoire de la théologie morale à l’époque moderne », in : *Melange de l’école française de Rome. Italie et Méditerranée*, tome 114, n. 2, 2002, p. 875-982.

⁹⁶⁰ Carta 590, Lisboa, 13/02/1679, escrita provavelmente para Duarte Ribeiro de Macedo, *Idem*, p. 187.

condenações papais e dos ataques frontais à Companhia de Jesus. Como examinamos a partir do anexo 1, entretanto, as condenações realmente mais severas contra o *probabilismo* foram lançadas no dia dois de março de 1679. Apenas onze dias depois dessa condenação histórica, Vieira comentou o seguinte:

Continuam os efeitos dos breves pontificios mais na confusão das opiniões, que em resolução alguma que se possa servir ao remédio e quietação pública. (...) O Núncio, a quem não vi, ouço que ou não sai, ou, se o faz alguma vez, é numa liteira de cortinas corridas. Vi os breves em que notei algumas referências muito particulares⁹⁶¹ (Grifo nosso)

A obscuridade com a qual o leitor deve ter se deparado é semelhante àquela que nós próprios nos defrontamos. Sabemos que nem sempre o historiador e o leitor caminham sobre espaços iluminados. Em momentos como este nos impelem a ampliar nosso olhar para atravessar esses obstáculos, por assim dizer, fugidios do tempo. Por mais arriscado que seja, devemos tentar extrair dois pontos para a nossa tese acerca desta epístola. Primeiro: é plausível que Vieira, ao comentar sobre esses contínuos “breves pontificios” provavelmente estava se referindo às condenações da Companhia de Jesus, que incluía a condenação dos *probabilistas*. Segundo: qualquer que tenha sido a visão de Vieira acerca das condenações associadas ao *probabilismo*, o jesuíta português estava ciente delas e isso, por si só, já é significativo para o caminhar desta tese. Sigamos.

Nesse período em que ainda estava em Portugal, muitas cartas confirmam que Vieira seguia dedicado à *Clavis Prophetarum*. Em março deste mesmo ano de 1679, Vieira dá notícia de um livro escrito por um teólogo peruano⁹⁶² cujas conclusões eram similares às da *Clavis*, comentando sobre alguns temas específicos⁹⁶³. Essa carta deixa

⁹⁶¹ Carta 594 a Duarte Ribeiro de Macedo, 13/03/1679, Idem, p. 195.

⁹⁶² Carta 593 a Duarte Ribeiro de Macedo, Lisboa 06/03/1679, Idem, p. 192. O nome do teólogo era Gundisalvo Tenorio. Assim sintetiza Vieira o caso: “O assunto simboliza em parte com a minha *Clavis Prophetarum*, se bem os textos que alega não são os mais forçosos, e vem a concluir que a conversão universal do mundo será quando se definir os mistérios da Imaculada da Conceição”.

⁹⁶³ “Neste ponto não se mete com a minha *Clavis Prophetica*, porque só trata de *Regno Christi in terris consummato* e da Fé universal e outras prerrogativas do mesmo tempo, que me parece estão mui expressas nas Escrituras. E também mostro da Fé a conversão e aparecimento das Tribos. Não me persuado a que tenham já conhecimento do Messias, mas que terão a seu tempo por meio de algum profeta que Deus levantará como antigamente entre eles, ou de algum varão apostólico que a Providência Divina leve sem milagre ou doutro modo às terras onde estão escondidas. Assim parece que se tira de *Esdras*”, Carta 601 a Duarte Ribeiro de Macedo, 02/05/1679, Idem, p. 211.

transparecer que ele já havia escrito grande parte do livro um, já com os capítulos ordenados segundo a sequência que conhecemos aqui, nos altos de 1679⁹⁶⁴.

Mas foi no prefácio da primeira edição dos seus sermões, de 1677/1679, que Vieira deu sinais mais claros do seu progresso na escrita da *Clavis*:

Por fim não te quero emprenhar [dirigindo-se ao “leitor”] com a promessa de outras obras; porque se bem entre o por das minhas memorias, ou dos meus esquecimentos se achão (como na officina de Vulcano) muytas peças meio forjadas; nem ellas se podem já bater por falta de forças, & muyto menos aperfeyçoar, & polir, por estar embotada a lima com o gosto, & gastada com o tempo. Só sentirey que este me falte por nós a ultima mão aos quatro Livros Latinos de *Regno Chisti consummato*, por outro nome, *Clavis Prophetarum*, em que se abre nova entrada à fácil intelligência dos Profetas, & tem sido o mayor emprego de meus estudos. Mas porque estes vulgares são mais universales, o desejo de servir a todos lhes dá agora a preferênciã⁹⁶⁵

Aqui Vieira explicita àquilo que já havia sinalizado: o livro um já estava praticamente completo e provavelmente aquele que hoje chamamos de livro II com suas peças meio forjadas⁹⁶⁶. Não por acaso Silvano Peloso, ao comentar sobre essa repartição, chama esses dois livros de *Clavis romana*. Sobre o Livro III, e a possibilidade de um quarto, voltaremos a comentar em breve.

Voltemos às vicissitudes da vida de Vieira. Embora o jesuíta tenha produzido intensamente em Roma e Lisboa, seus problemas de saúde eram cada vez mais graves. Desde os tempos em que esteve encarcerado em Coimbra, o jesuíta queixava-se do clima frio e úmido da região. Em Roma e em Lisboa suas reclamações reapareceram ao ponto de, em certas ocasiões, ele sequer conseguir escrever ou andar. Sua decisão foi a de que precisaria viver num clima mais quente, tendo sido essa uma das principais razões pelas quais ele desejou regressar à América portuguesa, sem ainda saber se voltaria ao Maranhão ou à Bahia. Terminou por optar pelo último destino, aspirando maior comodidade e retiro. Mesmo perante repetido convite para tornar-se confessor da rainha Cristina, Antônio Vieira gentilmente recusou, inclusive contrariando o desejo do geral da Companhia à época, Paulo de Oliva, sob a justificativa do clima e de sua saúde⁹⁶⁷.

⁹⁶⁴ Esta observação foi notada por Arnaldo Espírito Santo, “Clavis à luz...”, *op. cit.*

⁹⁶⁵ Antônio Vieira, “Ao Leitor”, in: *Sermões do P. Antônio Vieira*, Vol I, Lisboa: Officina de Ioam da Costa, 1679 (1677).

⁹⁶⁶ Como explicaremos à frente, apenas o livro I foi organizado por Vieira em capítulos e seções. Nos demais livros, embora possuíssem certa ordem, pode-se apenas deduzir.

⁹⁶⁷ “Em consideração de todas estas enfermidades, originadas do frio e humidade deste clima (ainda mais benigno nesta parte [Lisboa], que o de Roma), havia chegado a persuadir-me que não podia viver em

9.1.2 Bahia: um lugar para deixar os ossos

Vieira deixou claro em suas últimas cartas escritas em solo português que desejava isolar-se na Bahia para o trabalho com a *Clavis*, e - num segundo plano - com os sermões. Quando chegou, em janeiro de 1681, admitiu que desejava viver como se tivesse morrido - estranho desejo para alguém como Antônio Vieira! Tamanho era seu desejo pela solidão, que a fama de sua morte chegou realmente a correr pela cidade alta e baixa de Salvador, suscitando lágrimas de alguns, mas também aplausos de muitos. Parece inegável que seus planos para o relativo ostracismo foram concretizados por cerca de dois anos. Vieira retirou-se na Quinta do Tanque, casa então destinada aos jesuítas para o descanso⁹⁶⁸. Ali, além do trabalho dedicado à *Clavis*, organizou cerca de dois tomos de sermões por ano, o que demonstra o quão produtivo e lúcido estava, a despeito da idade avançada⁹⁶⁹.

Não demoraria muito, porém, para que regressasse ao seu velho *modus vivendi*, de homem polêmico e público⁹⁷⁰. Besselaar, ao comentar sobre os planos intelectuais frustrados do nosso jesuíta, notou que Vieira jamais teve a disciplina necessária para finalizar seus projetos como teólogo⁹⁷¹. Talvez tenha razão. Embora seu maior anseio fosse manter-se isolado, um estranho acontecimento sempre o reintroduzia à vida pública. Nesse caso, Vieira foi acusado de estar envolvido num assassinato⁹⁷². Provada a sua inocência, recebeu o convite para ser visitador da Companhia de Jesus do Brasil em 1688.

Portugal outro inverno”. Carta 586 ao Padre Geral João Paulo Silva, 30 de janeiro 1679, in: OCPAV, p. 177-178.

⁹⁶⁸ João Lúcio de Azevedo, HPAV (II), p. 255-256.

⁹⁶⁹ Ao todo, Vieira lançou impressionantes XII volumes, o que dá quase meio volume editado por ano. Após sua morte, outros três seriam lançados, totalizando XV volumes.

⁹⁷⁰ Em 1686, responde ao Padre Jácome Iquazafigo uma longa *Carta Apologética*, na qual expõe temas muito coerentes com os apresentados no primeiro e segundo livros da *Clavis*. Vieira também discorre sobre importantes teólogos através dos quais ele defendia suas ideias. Padre Antônio Vieira, “Carta apologética ao padre Jácome Iquazafigo”, Bahia, 30 de abril de 1686, in: *Cartas do Brasil* (org. Adolfo Hansen), São Paulo: Hedra, 2003, pp. 265-321.

⁹⁷¹ José Van Den Besselaar, “Introdução”, in: *Livro antepimeiro da História do futuro: nova leitura*, Lisboa: BN, 1983, pp. 11-12.

⁹⁷² Na verdade, o acusado era o irmão de Vieira, Bernardo Vieira Ravasco (1617-1697); Antônio Vieira narra esse episódio da seguinte maneira, Carta 640 a Roque da Costa Barreto, Baía, 25/06/1683. “Esta é, senhor, a história. Esta é a terra de que com razão fogem todos quanto podem; e este enfim sou eu, tão mau sacerdote, tão mau religioso, tão mau cristão e tão mau homem, que deixei Roma e Portugal, na idade de setenta e cinco anos, para vir ao Brasil mandar matar homens”, in: OCPAV, p. 294. O assassinato de Antônio Sousa Meneses, o “braço de prata”, foi cometido em 1683 e não apenas Ravasco, mas o célebre poeta Gregório de Matos (1636-1696), foi acusado de ser autor, com a ajuda de Antônio Vieira.

Admitiria mais tarde, numa de suas mais famosas epístolas, que aceitou esse convite com amargura e preocupação, uma vez que escrever a *Clavis* e editar seus sermões era o seu principal propósito⁹⁷³. Tão logo assumiu o cargo, iniciaram-se as guerras contra o maior Quilombo do mundo. Como se sabe, entre os anos de 1680 formou-se, na Serra da Barriga - hoje Sergipe - um local de escravos fugitivos com dimensões extraordinárias, liderado por Ganga Zumba (1630-1678). Diante das dificuldades, autoridades diversas buscaram conciliar-se com seu líder. Quando chegaram perto de o fazer, Zumba foi morto, considerado um traidor por se submeter às autoridades coloniais. Foi substituído por ninguém menos que Zumbi dos Palmares (1655-1695), homem-símbolo de resistência do Brasil até os nossos dias, por jamais ter aceitado negociar ou se submeter às tiranias escravocratas. Foi então que a situação recrudesceu. Autoridades não temiam apenas o poderio militar do Quilombo ou a figura de Zumbi, descrita pelas fontes seiscentistas como extremamente poderosa. O Quilombo dos Palmares representava uma alternativa oferecida a um enorme contingente de escravizados.

Diante das inúmeras alternativas diplomáticas que se apresentavam para lidar com uma das maiores resistências africanas que as colônias americanas conheceram, Vieira não concordou com nenhuma solução pacífica, alegando que os agentes coloniais que apresentavam propostas semelhantes eram inexperientes⁹⁷⁴. A decisão do jesuíta foi a defesa da guerra inegociável contra o Quilombo dos Palmares. A defesa pela tutela dos indígenas e a defesa da guerra contra Zumbi não era contraditória para ele. Para o jesuíta, o Quilombo causava distúrbios para os senhores de escravos, para Portugal, para os indígenas e também para os próprios africanos, uma vez que eles perdiam sua chance de salvação. Há de ser dito que seu posicionamento não foi recebido como de um ancião insigne que ninguém mais ouvia. Seus escritos dirigiram-se a D. Pedro II, rei de Portugal. O monarca não apenas leu a sugestão de Vieira, como a acatou, tendo-a como um dos pareceres centrais para a decisão da guerra contra o Quilombo dos Palmares⁹⁷⁵.

⁹⁷³ “me tiraram das mãos querendo que, em lugar de palácios altíssimos, me ocupasse em fazer choupanas, que são os discursos vulgares que até agora se imprimiram”. Carta 751, dirigida a Sebastião de Matos e Sousa, 27/07/1696, in: OCPAV, p. 516.

⁹⁷⁴ Ronaldo Vainfas sugeriu a possibilidade de negociação foi um “estrangeiro” que Antônio Vieira não deixa muito claro quem era. Na opinião do historiador, se trata de Giorgio Benci, autor fundamental nas disputas políticas e teológicas daquele período, sobre o qual falaremos adiante. Ver Ronaldo Vainfas, *Antônio Vieira...*, op. cit., p. 275-276.

⁹⁷⁵ Para um bom panorama historiográfico sobre o Quilombo dos Palmares, ainda é útil: Stuart Schwartz, “Repensando Palmares: resistência escrava na colônia”, in: *Escravos, roceiros e rebeldes*, Bauru: Udesc, 2001, p. 219-262 e, mais recentemente Silvia Hunold Lara, “Quem eram os “negros do Palmar”?”, in: Gladys S. Riberio; J. Freire; Martha Abreu e Sideny Chaloub (orgs.), *Escravidão e cultura afro-brasileira: temas*

9.1.3 “Vieiristas” versus “Alexandristas” e o probabiliorismo

Além de sua intervenção na guerra contra Palmares, Vieira também se envolveu em um conflito aberto no seio da própria Companhia de Jesus no Brasil. O *modus operandi* do então visitador Antônio Vieira continuava o mesmo dos anos anteriores: os jesuítas deveriam tutelar os indígenas, sob a justificativa de protegê-los da escravidão ou das guerras preconizadas pelos portugueses⁹⁷⁶.

A despeito de sua grande experiência como líder e missionário, a colônia portuguesa havia se transformado. O Maranhão, por exemplo, talvez já não fosse a terra incógnita sobre a qual ele escreveu na *História do futuro* e em seus mais célebres sermões. Tratava-se de uma região mais populosa, ávida pela mão de obra indígena escravizada⁹⁷⁷. A pressão de alguns dos seus “moradores” contra os jesuítas já existia há décadas⁹⁷⁸. A diferença foi que, em fins de 1680, além das alterações econômicas, os moradores tiveram alguns jesuítas como aliados, o que até então era inédito.

Por ironia do destino, grande parte desses jesuítas que estavam contra Vieira foram convencidos - quando ainda estavam na Itália - pelo próprio jesuíta português para exercer a missão no Brasil. Muitos eram ádvenas, mormente italianos. O primeiro foi Giorgio Benci (1650-1708), cujo nome ficou conhecido na historiografia colonial por ter escrito a *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos* (1700)⁹⁷⁹. O segundo

e problemas em torno da obra de Robert Slenes, Campinas: Editora da Unicamp, 2016, p. 57-85. Para Vieira e sua relação com a escravidão negra, além dos estudos já citados, ver Alcir Pécora, “A escravidão nos sermões do Padre Antônio Vieira”, *Estudos Avançados*, 33(97), 2019, p. 153-170.

⁹⁷⁶ Como bem postulou Carlos Moura Zeron, essa defesa de ação está associada aos primórdios da atuação da Companhia de Jesus no Brasil. Ainda segundo o historiador, apesar de movimentos de contestação dos “moradores”, foi apenas ao final do século XVII que se constata uma alteração profunda na maneira de atuação da Companhia junto aos indígenas. Ver Carlos Alberto Moura Zeron, “Da farsa à tragédia: a guerra de facções que pôs fim às esperanças de Antônio Vieira por um Quinto Império e transformou o modo de atuação dos jesuítas no Brasil”. In: Galdeano, Carla et alii (org.), *Bicentenário da Restauração da Companhia de Jesus (1814-2014)*, São Paulo: Loyola, 2014, p. 167-198.

⁹⁷⁷ Para um bom panorama sobre a expansão da escravidão indígena na Amazônia em fins do século XVII, ver Camila Dias, “O comércio de escravos indígenas na Amazônia visto pelos regimentos de entradas e de tropas de resgate (séculos XVII e XVIII)”, in: *Revista Territórios e fronteiras*, v. 10, n. 1, 2017, p. 238-259.

⁹⁷⁸ Sobre as disputas entre “moradores” e “jesuítas” no Maranhão, ver o clássico João Lúcio de Azevedo, *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e colonização*, Lisboa: Livraria Editora Tavares Cardoso & Irmão, 1901; Serafim Leite, HDJB, Vol. VII e Carlos Moura Zeron, “Da farsa à tragédia...”, *op. cit.*.

⁹⁷⁹ Jorge Benci, *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*. Livro Brasileiro de 1700. Editora: Grijalbo. São Paulo, 1977. Para uma análise pioneira, ver Ronaldo Vainfas, *Ideologia e Escravidão – Os letrados e a sociedade escravista no Brasil Colonial*, Petrópolis, Vozes, 1986. Para um

foi Luiz Vicenzo Mamiani (1652-1730). Além de ter redigido uma gramática sobre os *kariris*, grupo “tapuia” da região do São Francisco⁹⁸⁰, Mamiani também escreveu um relatório de visita discutindo a possibilidade de escravização dos indígenas a partir dos paulistas no *Memorial sobre o governo temporal do colégio de São Paulo (+1700)*⁹⁸¹. Outro notável estrangeiro do grupo foi o flamengo Jacob Roland, o provável autor de *Apologia pro paulistis* (1684), documento importante no qual aprofundou as prerrogativas teológico-políticas do trabalho e da guerra justa contra os indígenas a partir dos “costumes” paulistas⁹⁸². Todavia, o nome mais brilhante desse grupo foi aquele de Antonio Andreoni (1649-1716), mais conhecido sob o pseudônimo de Antonil, responsável pelo livro *Cultura e opulência no Brasil* (1711). Andreoni possuía grande relevo entre os “anti-vieiristas”, quer politicamente, quer como exímio latinista e orador.

O principal “brasileiro” a participar da facção contrária a Vieira foi Alexandre de Gusmão (1629-1724). Nascido no Rio de Janeiro, fez parte de uma geração de jesuítas que atuou de forma muito distinta das anteriores: não aprendeu nenhuma língua nativa, sempre atuou junto aos colégios urbanos e defendeu – em consonância com os teólogos “estrangeiros” e os “moradores” – a utilização da mão de obra indígena e, em alguns casos, até mesmo a escravidão. Além de redigir trabalhos literários e morais⁹⁸³, Gusmão atuou em cargos administrativos da maior importância. Articulou boas relações em

exame mais amplo acerca do papel de Benci e de Antonil na “economia cristã”, ver Rafael Marquese, *Feitores do corpo, Missionários da Mente*, São Paulo: Cia das Letras, 2004, capítulo um.

⁹⁸⁰ Luiz Vicenzo Mamiani, *Arte de grammatica da lingua brasilica da naçam Kiriri*, Lisboa: Miguel Deslandes, 1699. O autor também produziu uma obra de catequese para os kariris, “nação” tapuia do interior do nordeste. Para um bom estudo acerca dos kariris e dos tapuias em geral ver Cristina Pompa, *A religião como tradução*, Bauru: 2006, em especial pp. 406-407. Quanto à construção das gramáticas das línguas indígenas – para as quais ofereceram suas contribuições tanto Mamiani (para a língua *kariri*), quanto Bettendorff (para o *nheengatu* ou *língua geral* da Amazônia) – enquanto modalidade de “colonização das línguas” indígenas e como base de uma prioritária colonização civil, antes de e em função daquela religiosa e missionária, ver Adone Agnolin, *Jesuítas e Selvagens...*, *op. cit.*.

⁹⁸¹ A tradução e análise do documento está em Carlos Alberto de Moura Zeron; Gustavo Velloso, “Economia cristã e religiosa política: o ‘Memorial sobre o governo temporal do colégio de São Paulo’, de Luigi Vincenzo Mamiani”, in: *História Unisinos*, 19 (2), Maio / Agosto, 2015, pp. 120-137.

⁹⁸² O texto *Apologia pro Paulistis* foi transcrito e traduzido por Rafael Ruiz e Carlos Moura Zeron em “Apologia pro paulistis” (1684), in: *Clio: Série Revista de Pesquisa Histórica*, n. 26-2, 2008, pp. 363-416. É importante dizer que Vieira declarava que o documento havia sido queimado pelas ideias heréticas, o que evidentemente não era verdadeiro. Para ver estudo específico sobre o assunto, ver Carlos Moura Zeron em “Interpretações de Francisco Suárez na *Apologia pro paulistis* (1684)”, in: Ana Paula Megiani; Leila Mezan Algranti (org.), *Império por escrito: formas de transmissão da cultura letrada no mundo ibérico, séc. XVI-XIX*, São Paulo: Alameda, 2009, pp. 111-126.

⁹⁸³ Não devemos confundir o nome desse jesuíta com o homônimo diplomata brasileiro, de quem o jesuíta Alexandre de Gusmão, aliás, foi professor. Para mais informações de sua vida, ver Serafim Leite, HCVB, Vol. VIII, pp. 289-297. Suas principais obras de cunho moral são *Predestinado Peregrino, Eleyção entre o bem e o mal eterno*, Lisboa, Officina da Música, 1720 e *O Corvo e a Pomba da Arca de Noé no sentido Allegorico e moral*, Lisboa, Bernardo da Costa, impressor da Religião de Malta, 1734.

diversos níveis de hierarquia colonial brasileira, encabeçando esse novo projeto de atuação jesuíta junto aos indígenas.

Esse conjunto de jesuítas “brasileiros” e “estrangeiros” ficou conhecido como o grupo dos “alexandristas”. Dentre outros textos jurídico-teológicos que tangenciavam o problema da escravidão indígena, o que mais se destacou foi o *Voto dos moradores de São Paulo acerca da administração dos indígenas*, datado de 1692⁹⁸⁴. Redigido em São Paulo, ele foi firmado por Alexandre de Gusmão e Andreoni, entre outros, com a finalidade de dissuadir o rei D. Pedro II (de Portugal) da tentativa de encerrar a administração dos indígenas pelos paulistas. Em coerência com a *Apologia pro paulistis*, foram apresentadas 16 “dúvidas” acerca do trabalho junto aos ameríndios. Foi criado um “consenso”, segundo o qual os índios poderiam “trabalhar” para os paulistas, mas estes não seguiriam com a prática da escravidão e do tráfico, contestando a notícia “tristemente espalhada por alguns religiosos (...) falsa e errônea, e ninguém em consciência segura admitia”⁹⁸⁵.

Evidentemente essa notícia era espalhada pela outra “facção de jesuítas, a maioria portugueses, encabeçada por Antônio Vieira. Com o tempo, esse outro grupo passou a ser chamado de “vieirista”, para fazer frente ao dos “alexandristas”⁹⁸⁶. A resposta de Vieira a esse texto deu-se no *Voto sobre as dúvidas dos moradores de São Paulo acerca da administração dos índios*, escrito em 1694, além de certas epístolas que trataram sobre o tema⁹⁸⁷. Esse escrito foi a ocasião para Vieira atacar os jesuítas estrangeiros e “brasileiros” e as formas de escravidão e trabalho indígena praticadas pelos paulistas, afirmando a necessidade de preservar a tutela jesuítica dos indígenas do Brasil por parte dos aldeamentos e dos jesuítas. Além das autoridades teológico-jesuíticas europeias, Antônio Vieira também se utilizou largamente os escritos de José de Acosta, Solórzano Pereira e Alonso de La Peña para defender que os indígenas do Brasil deveriam estar numa condição de “privilégio” – tal como constava no *derecho indiano* e num sentido

⁹⁸⁴ Trata-se de um documento dirigido para D. Pedro II, rei de Portugal, a fim de demovê-lo da tentativa de reprimir a escravidão indígena de São Paulo.

⁹⁸⁵ *Annuae Littarae ex Brasília, Bahyae*, 30 Maii Anni 1694, pelo Padre Alexandre de Gusmão, Bahia, 30/05/1694, in: Serafim Leite, HCJB, Vol VI, p. 328.

⁹⁸⁶ É importante ressaltar que a nomenclatura não é anacrônica e foi utilizada por diversos documentos no período, incluindo o próprio Antônio Vieira. Carta 751, a Sebastião de Matos e Sousa, 27/06/1696), in: OCPAV, p. 515. Apesar disso, como bem aponta Zeron, nem sempre Vieira concordou com essa atribuição. Ver “Da farsa à tragédia”, *op. cit.*

⁹⁸⁷ Antônio Vieira, *Voto sobre as dúvidas dos moradores de São Paulo acerca da administração dos índios*, in: *Escritos sobre os índios*, Ricardo Ventura (org.), in: OCPAV, Tomo IV, V, III, p. 276-289.

semelhante àquele que trabalhamos no capítulo cinco. Logo, não se poderia aceitar a escravidão indígena em nenhuma hipótese, nem mesmo em caso de *antropofagia*. E, a este propósito, nota-se que este posicionamento contrariava aquele que o próprio Vieira havia adotado alguns anos antes⁹⁸⁸. Voltaremos a esse problema com mais detalhes no próximo capítulo.

As disputas entre os *alexandristas* e *vieiristas*, entretanto, não giraram apenas em torno da atuação da Companhia de Jesus junto ao trabalho indígena. Os jesuítas “brasileiros” e “estrangeiros” também desenvolveram importantes argumentos associados ao *probabiliorismo*⁹⁸⁹. Uma das figuras fundamentais para entender essa interface foi Domingos Ramos. (1653-1728). Antes das tensões aqui relatadas, Ramos foi reconhecido por Vieira como brilhante⁹⁹⁰, embora o padre baiano já se mostrasse particularmente violento contra o ancião português⁹⁹¹. A proeminência de Ramos foi tamanha que foi convocado, em fins do século XVII, por ninguém menos que Tirso González para participar da congregação dos Jesuítas em Roma. Tirso tornou-se amigo pessoal de Ramos, convidando-o para produzir um tratado sobre o *probabiliorismo*. O próprio Vieira dá notícia da recepção positiva dos escritos de Domingos Ramos, mas que ele não pôde ter acesso⁹⁹². Infelizmente este manuscrito não foi encontrado novamente⁹⁹³. Seja como for, é importante ressaltar que Domingos Ramos que, na ocasião dessa viagem

⁹⁸⁸ Esse apontamento foi bem observado por Carlos Alberto Moura Zeron, “Vieira em movimento: subjacências da distinção entre tapuias, tupis e negros”, in: *Estudos avançados*, V. 33, n. 97, 2019, p.171-192 e em “Da farsa à tragédia”..., *op. cit.*

⁹⁸⁹ Conforme explicamos no capítulo 6, essa corrente de pensamento foi capitaneada por Tirso Gonzalez e pretendia fazer reformar a perspectiva teológica da Companhia de Jesus.

⁹⁹⁰ “Cá se mandou, resposta ou apologia do Padre Domingos Ramos, de que se ouviram em todo o Colégio Aplausos e triunfos; mas este papel se escondeu e tem desaparecido” CCLXXXI ao padre Manuel Luís, 21/06/1695, in: OCAV, p. 416.

⁹⁹¹ Para mais informações sobre a biografia Domingos Ramos, ver Serafim Leite, HCJB, Vol. IX, pp. 66-68. Sommervoguel, BCJ, Vol. VI, pp. 1436-1437.

⁹⁹² “Cá se mandou, resposta ou apologia do Padre Domingos Ramos, de que se ouviram em todo o Colégio Aplausos e triunfos; mas este papel se escondeu e tem desaparecido; ouço que vem aprovado pelos Padres Francisco da Cruz e Domingos Leitão, posto que este acrescenta “*Salva Indorum libertate*”. Eu o não pude ver; mas pelo que me dizem me lastima que, havendo em Portugal tantas letras, haja tão pouca notícia, e tão erradia, dos fatos que se há-de assentar e aplicar o direito” Antônio Vieira ao padre Manuel Luís, 21/06/1695, in: OCPAV p. 416

⁹⁹³ É possível que seu trabalho não tenha sido publicado em razão da substituição de Tirso González por Michelangelo Tamburini (1648-1730), contrário às diretrizes de seu antecessor Este argumento é dado por Serafim Leite e, à espera de novos trabalhos, não poderemos apresentar novas perspectivas acerca dela, que todos repetem.

para Roma, Ramos portava consigo a *Apologia pro Paulistis*⁹⁹⁴, tamanha a amizade que ele mantinha com Benci, Andreoni, Mamiani e Bethendorff.

Tanto Luiz Vicenzo Mamiani quanto Jorge Benci escreveram tratados sobre o *probabiliorismo*. Embora tenham sido mais conhecidos pelos seus trabalhos acerca da realidade colonial acima citados, após passarem anos em missão no Brasil, regressaram à Itália após a maturidade. Ali, publicaram trabalhos teológicos de grande envergadura teológica. O primeiro foi lançado em 1708 por Mamiani: *Concordia doctrinae probabilistarum cum doctrina probabilioristarum*⁹⁹⁵. Não nos caberá entrar nos pormenores dessa importante obra. Bastará apenas indicar - como o próprio título sugere - que o autor buscou fazer uma conciliação entre *probabilismo* e o *probabiliorismo*, baseando-se no maior mestre desta linhagem de pensamento: Tirso Gonzalez. Mamiani trabalhou com diversos temas morais da maior importância de seu tempo, tais como a *ignorância invencível* de Deus e da Lei natural. A considerar pela data e pelos poucos dados biográficos que possuímos do autor, é provável que o autor tenha iniciado a redação de sua obra ainda no Brasil, ocasião em que, a propósito, o jesuíta teria convivido com Alexandre de Gusmão, Domingos Ramos e Antonio Bonucci, sobre quem voltaremos a falar em profundidade no capítulo 12.

O caso de Jorge Benci foi bastante semelhante. Ainda que tenha ficado mais conhecido pelo livro mencionado, ao voltar para a Itália também escreveu o tratado *De vera, et falsa probabilitate opinionum moralium*⁹⁹⁶. O livro foi publicado em 1713, cinco anos após a sua morte. Como no caso de Mamiani, também não poderemos adentrar em seu conteúdo teológico com profundidade⁹⁹⁷. Para além do seu contributo teológico, o que mais nos interessa ressaltar é que o jesuíta italiano atribui sua formação – bem como os missionários italianos e brasileiros daquela geração – ao momento em que esteve como missionário no Brasil. Segundo o seu relato, o livro de Tirso Gonzalez deixou um forte impacto nas missões da América portuguesa, deixando todos “atordoados” sobre qual direção a Companhia de Jesus deveria seguir diante de tamanhos embates. Isso

⁹⁹⁴ Carlos Alberto Moura Zeron, “Da farsa à tragédia...”, *op. cit.*, p. 182.

⁹⁹⁵ Aloysio Vicentio Mamiani, *Concordia doctrinae probabilistarum cum doctrina probabilioristarum. Tractatus theologo-moralis*, Romae: Typis Georgii Plachi Caelaturam Profitentis, 1708.

⁹⁹⁶ Jorge Benci, *De Vera et falsa Probabilitate opinionum moralium opus tripartitum*, Roma: Ex Typographia Pauli Komarek, 1713.

⁹⁹⁷ O único autor a estudar essa obra foi Alfredo Storek, “Opinio et formifo: l’position de Giorgio Benci dans les débats probabilistes”, in: Christophe Grellard, (org.), *Mirror de l’amité: Melanges Offerts a Joël Biard (études de philosophie medievale)*, Paris: Librairie Philosophique Vrin, 2017, pp. 465-478.

provavelmente ocorreu por volta do ano de 1686⁹⁹⁸. Jorge Benci, ademais, acrescenta o papel fundamental da “escola de Belém” (*schola berthlehemica*) do padre Alexandre de Gusmão⁹⁹⁹ na divulgação de certas posições associadas a opinião benigna (o *probabiliorismo*), com a qual Benci concordaria totalmente¹⁰⁰⁰.

Assim, diante desse importante documento, parece claro que, por detrás da disputa entre “alexandristas” e “vieiristas”, também houve um conflito teológico entre *probabilioristas* e *probabilistas*. Como demonstramos no capítulo 6, havia uma grande cisão - na Europa - em torno da figura de Tirso Gonzalez. No contexto americano, como consta neste importante documento produzido por Benci, ainda não examinado pela historiografia, os “alexandristas” eram, além de defensores dos paulistas, *probabilioristas*. Em contraste - como veremos no próximo capítulo - o posicionamento de Vieira para defender que alguns indígenas brasileiros não sofreriam pena eterna baseou-se, em larga medida, no *probabilismo moral*. Os “alexandristas” que ganharam essa batalha interna, modificando amplamente a legislação relativa aos índios, tanto em São Paulo como em toda a colônia portuguesa¹⁰⁰¹. Os *probabilistas*, na Europa, também venceram a guerra civil teológica. O exame do vínculo entre as ideias *probabilistas* e *probabilioristas* associadas ao trabalho e à escravidão indígena no contexto colonial extrapolaria o nosso objeto de estudo. Certamente merecem um estudo específico. Em nossa investigação, bastará afirmar que, com a vitória de Tirso Gonzalez, na Europa, e

⁹⁹⁸“Theologorum aciem fugerant rationes à Reverendissimo P. Generali in ad argumenti aut ingeniosius excogitatae, aut validius promotae. Aceidit tandem, ut compôs voti factus sub initium Anni MDCLXXXVI., in quo liber editionis Caesar augustanae pervenit in Brasiliam, mentem viresque omnes nes converterem ad ponderandam aequâ lance rationum vim, quas contrà Benignos Theologos acutè, & nervosè intorquet” Benci, *De vera et falsa...., op. cit.*, p. 23.

⁹⁹⁹ Alexandre de Gusmão tornou-se muito famoso – entre outras razões – pela fundação da Escola de Belém, uma instituição de ensino jesuítico importante no Brasil colônia. Segundo esse testemunho de Benci, parece, entretanto, que ele também foi utilizado como um centro de divulgação importante do *probabiliorismo*, tema aparentemente inexplorado pela historiografia. Também é importante destacar que Gusmão possuía obras de conteúdo teológico, recentemente estudadas por Marina Massini em *A novela ‘história do predestinado peregrino e de seu irmão Precito’ (1682): Compêndio dos saberes antropológicos e psicológicos dos jesuítas no Brasil colonial*, São Paulo: Edições Loyola, 2012.

¹⁰⁰⁰ “Moderabatur tune temporis Brasiliensem hanc Provinciam P. Alexander de Gusman, Vir non omnigenâ solùm literatura, sed etiam pietate conspicuus, ut praeclara ab ipso in lucem edita Opera luculenter testantur; sed praecipuè Schola Berthlehemica, in qua modo etiam, licèt senio penè confectus, se exercet Rector Seminarii Bethlemici, quod ab ipso à fundamentis estructum floret tùm numero, tùm religione Convictorum in commodum, & ornamentum totius Brasiliae. Illum itaque convenio, palâmque facio ea, quae mihi ab audiendis Confessionibus abstinendum suabebant, donec ampliorem, certioemque doctrinam circa delectum Opinionum Probabilium computarem.” P. 24

¹⁰⁰¹ Para o contexto específico do planalto de Piratininga de fins do século XVII, ver Juarez Donizete Amires, *A administração dos Índios em São Paulo em fins do século XVII*, in: Nilo Oladia; João Ricardo Caldeira (Org.), *História do Estado de São Paulo*, Vol. 1 – Colônia e Império, São Paulo: UNESP, Imprensa oficial, 2010 e John Manuel Monteiro, *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*, São Paulo: Cia das Letras, 1994, notadamente p. 141-153.

de Alexandre de Gusmão, na América portuguesa, inaugurou-se uma nova era de atuação da Companhia de Jesus, cujos nortes se distanciaram cada vez mais das ideias defendidas pelos probabilistas e por Vieira.

9.1.4 A última demão: Os anos finais

Os *alexandristas* conseguiram, afinal, tirar a voz “passiva” e “ativa” de Vieira, buscando, por assim dizer, sepultá-lo antes de sua morte. Vieira, porém, mostrou não estar disposto a aceitar esse destino. Nas correspondências sucessivas, dirigiu-se ao geral da Companhia de Jesus, Tirso Gonzalez (1624-1705), para denunciar a situação. Por outro lado, em documentação ainda pouco trabalhada, seus inimigos jesuítas também fizeram o mesmo, criticando a arrogância e a tirania do ancião. No fim das contas, apenas três anos depois, chegou a carta de Tirso González criticando a atitude dos demais jesuítas contra Vieira, liberando novamente sua voz ativa e passiva¹⁰⁰². O mesmo navio que trouxe a notícia, porém, regressaria com a notícia do falecimento do ancião jesuíta, anunciada em 1697.

Entre o ano de 1694 e aquele de sua morte, certamente sentindo-se humilhado, Vieira afastou-se novamente para dedicar-se exclusivamente aos sermões e à *Clavis*. Após despedir-se de alguns dos poucos amigos que lhe restavam, entre os quais o famoso Gregório de Matos (1636-1696), fez as últimas aparições públicas¹⁰⁰³. Retirou-se novamente na Quinta do Tanque para passar os três últimos anos de sua vida. Apesar de sua dedicação aos sermões, ao ler suas correspondências fica claro que os maiores esforços do jesuíta se concentraram em finalizar a *Clavis* antes que a morte o levasse. Suas epístolas aludem a imagens dramáticas para descrever seu esforço hercúleo de finalizar sua tarefa diante dos inúmeros problemas de saúde que enfrentava. Foi nesta ocasião que ele redigiu a carta que mencionamos na introdução e inspiram o título da presente tese, explicando que perdera muito tempo a construir choupanas – referindo-se

¹⁰⁰² “Judicium R. mi P. Thyrsi Gonzalez Generalis Societatis Jesu circa valorem sententiae de ambitu latae contra Patres Antonium Vieyra et Ignatium Faya in Congregatione Provinciae Brasiliae Mense Mayo 1694” *apud* Serafim Leite, HCJB, V. 7 p. 108.

¹⁰⁰³ Merece destaque o “Voz de Deus na Bahia”, pregado em 1695, sobre um cometa que passou na Bahia no mesmo ano e que foi comentado por outros grandes nomes do período, como Valentin Stancel (1624-1705).

aos sermões – quando deveria ter se dedicado mais à construção dos seus altíssimos palácios – isto é, às suas obras especulativas e teológicas¹⁰⁰⁴.

Vieira tinha certeza de que não conseguiria finalizar a *Clavis* porque, em 1695, sofreu um grave acidente na escada de seu retiro, o que lhe fez perder praticamente toda sua visão. Como se não bastasse, seu ajudante José Soares, que o acompanhou por toda a vida, estava doente e impossibilitado de auxiliar Vieira. Um dos primeiros nomes para quem o jesuíta pediu ajuda, então, foi Valentim Stancel (1621-1705), célebre astrônomo e teólogo jesuíta radicado na Bahia¹⁰⁰⁵. Alguns anos antes, Vieira já havia pedido ajuda para terminar a “última mão” da *Clavis*¹⁰⁰⁶ para Antonio Maria Bonucci (1651-1729), personagem sobre o qual ainda voltaremos a falar muitas vezes no capítulo 12¹⁰⁰⁷. Esse jesuíta havia chegado junto aos outros missionários italianos ao Brasil. Com pretensões literárias, Bonucci aparentemente não adentrou nas polêmicas entre os *alexandristas* e *vieiristas*. Quando Bonucci finalmente aceitou o convite de Vieira, o velho jesuíta já não podia mais escrever: apenas ditava seus ainda lúcidos pensamentos. O jesuíta morreria cerca de um ano depois, ressaltando, até a sua última carta, a amargura de não ter tido tempo para finalizar a obra que ele considerava a mais importante de sua vida, e incumbindo Bonucci de realizar essa tarefa.

9.2 A IGNORÂNCIA INVENCÍVEL NOS LIVROS I E II DA *CLAVIS*

Como abordamos na introdução desta tese, nosso objetivo principal é de examinar o problema da *ignorância invencível* na última parte da *Clavis*, dentro do que os editores atuais chamam de “Livro III”, o que será feito nos dois próximos capítulos. Antes disso, entretanto, será preciso fornecer um panorama sobre todos os livros da *Clavis Prophetarum* e examinar a incidência da categoria da *ignorância invencível* e o problema

¹⁰⁰⁴ Carta 751, dirigida a Sebastião de Matos e Sousa, 27/07/1696, in: OCPAV, p. 516.

¹⁰⁰⁵ Carta 750, Dirigida a Valentim Estancel, s./d, mas do ano de 1696, in: OCPAV, p. 514.

¹⁰⁰⁶ Importante dizer que esta foi a mesma expressão utilizada por ele no “Prefácio ao Leitor” de sua primeira edição aos sermões, de 1679. Carta 675, Dirigida a António Maria Bonucci, 09/09/1687, in: OCPAV, p. 356.

¹⁰⁰⁷ Bonucci viria a se tornar um prolífero escritor e editor, tornando-se o principal responsável por organizar a versão encaminhada para Roma da *Clavis Prophetarum*. Voltaremos a falar sobre ele no capítulo 12. Para Bonucci, ver Serafim Leite, *HCJB*, Vol VIII, pp. 110-118.

da salvação dos indígenas americanos nos dois primeiros livros dessa grande obra, ainda muito pouco estudada.

A obra magna de Vieira se intitula *Clavis Prophetarum*. Sua intenção era fornecer a chave para a inteligência dos profetas acerca do Reino de Cristo na Terra, nos termos que já explicamos no capítulo anterior. Inicialmente, esta obra foi planejada para ser escrita em sete livros¹⁰⁰⁸, descrita algumas vezes como organizada em quatro¹⁰⁰⁹. No momento de sua morte, porém, a *Clavis prophetarum* estava organizada – em princípio – apenas em três “livros”¹⁰¹⁰.

No primeiro livro foi exposta a natureza e a qualidade do Reino de Cristo Consumado. Entre outras coisas, Vieira buscou provar que as escrituras já haviam anunciado o reino de Cristo na terra e a sua consumação. O autor esforçou-se em demonstrar que todos os povos, mesmo antes de Sua vinda, já O conheciam de oito “modos”. Para evidenciar como este reino seria espiritual e simultaneamente temporal, definiu o reino temporal como “certo poder excelente e de ordem superior e em certo senhorio absoluto e direto sobre todos os outros reinos temporais, [que] através dele Cristo pode regê-los, governá-los, ou mudá-los segundo o Seu arbítrio”¹⁰¹¹. Para explicá-

¹⁰⁰⁸ Como vimos no capítulo anterior, no *Livro antepimeiro da História do futuro*, Vieira anunciou que seu livro será dividido em sete partes. Antônio Vieira, *História do futuro...*, *op. cit.*, p. 137.

¹⁰⁰⁹ Como demonstramos acima, no “prefácio ao leitor” da primeira edição, Vieira anuncia quatro “livros”: Só sentirey que este me falte por nós a última mão aos quatro Livros Latinos de *Regno Chisti consummato* Antônio Vieira, “Ao Leitor”, in: *Sermões do P. Antônio Vieira*, Vol I, Lisboa: Officina de Ioam da Costa, 1679 (1677). Como bem colocou Peloso, contudo, poucos dias antes de Vieira morrer (07/07/1697), Bonucci confirma a existência de quatro livros: “Nam P. Antonius Vieira, oculis paene captus, sed mente vegeta, sponte sua me unum deligit, cui magnam illam Prophetarum Clavem Reipub. Literariae tamdiu concupitam, quinquaginta ab hinc annis elaboratam ac nondum perfecte limatam, concrederet. Elocubrationem totam in quattor possimum libros partitur: quorum primum de Regno Christi iam fere conclusit; secundo, de dispositionibus praeviis ad consummationem Regni Christi, et tertio, de ipsa Regni in terris consummati, magna ex parte confectum habet, des nonnulla desiderantur, quae diligentiore adhuc infigent examine (...)”, Bras, 4, 29, *apud* Silvano Peloso, *Antônio Vieira...*, *op. cit.*, p. 99.

¹⁰¹⁰ Poucos dias após a morte de Vieira, diversas autoridades jesuítas estiveram presentes para testemunhar quais eram os escritos que constavam com Vieira no último dos seus dias. O relator, Andreoni, naquele tempo geral da Companhia, contou três e não quatro livros, como até então havia sido relatado.: “Clavis Prophetarum de Regno Christi in Terris consummato Libri tres. Agit de ipso Christi Regno ; 2. De eius in Terris Consummatione; 3. De tempore quo, et quando consummandum est, et quamdiu duranturum. Horum 1 et 2 fere absoluti, 3. Perficiendo nunc allaborabat, et 4. Meditabatur. Pro quo absolvendo extant : Promptuaium 1 de vera prophetia et Judaerum conversione; Promptuaium 2 de Generali Mundi Conversione, hoc est Gentium, Haeticorum et Judaeorum; C) Proptuaium 3 fragmentorum ad Christi Regnum spectium”, Bras. 4, 38-39 *apud* Idem, p. 105. A partir daqui, todas as *Clavis* serão referenciadas com três e não quatro livros. Por essa razão, Peloso especula, e com razão, que o “quarto livro” pode ter permanecido com Bonucci para tentar, posteriormente, ser publicado.

¹⁰¹¹ Antônio Vieira, *Chave dos profetas* (Livro I), trad. Antônio Guimarães Pinto, in: OCPAV, T. III, V. V, p. 296.

lo, enfim, o autor expôs diversas dimensões desse mesmo poder, tais como as sucessivas pregações a todos os povos do mundo.

No segundo livro, o jesuíta dispôs-se a escrever “o modo como há de realizar a sua consumação e em que consistirá esse último estágio de perfeição”. Como assinalamos acima, não temos certeza exatamente onde o Livro II foi escrito, embora tenhamos certa segurança de que grande parte dele foi escrito em Roma e em Lisboa que ele não estava totalmente finalizado. Daremos mais detalhes sobre outras possibilidades de organização no último capítulo¹⁰¹². Por ora, diremos que o segundo livro pretendia tratar da plena consumação do Reino de Cristo, definido como “a fé universal de todos os povos, ou do mundo inteiro na sua totalidade, convertido à fé e obediência de Cristo”¹⁰¹³. Pode-se afirmar que Vieira o divide em quatro partes: a definição de “consumação” (I); que espécie de Reino é esse (II); se há de realizar-se (III) e qual grau de perfeição atingirá (IV)¹⁰¹⁴. Ao comentar sobre o quarto ponto, Vieira adentra no *Tratado do templo de Ezequiel* [*Tractatus de templo ezechielis, et eius interpretatione litterali*]. Esse tratado foi uma das mais polêmicas partes de sua obra. Sua tese consistia em defender que a consumação do *Quinto Império* poderia ocorrer ainda que os judeus mantivessem os seus ritos. Em outras palavras, os judeus não precisariam se converter para a chegada do Reino de Cristo neste mundo. Por fim, nesse livro o jesuíta também trabalhou com dois grandes temas: a santidade do último estágio da Igreja (*Tractatus de sanctitate ultimi status Ecclesiae*) e a “Paz messiânica” (*Tractatus de pace Messiae*). Em todos os tópicos, Vieira enfatizou o papel da conversão dos povos para a consumação do *Quinto Império*¹⁰¹⁵.

No terceiro livro, enfim, Vieira especulou sobre “o tempo em que se há-de realizar” essa mesma consumação, cujos detalhes iremos desenvolver na próxima seção. Ao todo, os três “livros” da *Clavis* possuem 1125 fólios¹⁰¹⁶. Apenas o livro I foi dividido

¹⁰¹² É importante dizer que Casnedi, seu principal “editor” colocou quase todos os temas do livro II e III como se fossem um anexo do livro I, tamanha a dificuldade de numerá-los.

¹⁰¹³ Antônio Vieira, *Chave dos profetas* (Livro II), trad. Antônio Guimarães Pinto, in: OCPAV, T. III, V. VI, p. 50.

¹⁰¹⁴ Para explicar o (I), apresenta cinco pontos de distinção entre a Igreja temporal e a espiritual, defendendo que a consumação do Reino supera essa divisão, quando todos se tornarão apenas um em Cristo. Para o (II), explica que há de se realizar quando todo o mal se esvaír, isto é, quando todos forem convertidos. No ponto (III), apresentará longamente o que entende por Terceiro estado de Cristo: o incipiente (antes de Cristo e da Igreja), o que começou a partir de sua vinda até o seu tempo e o terceiro estado, perfeito e consumado, valendo-se do Antigo e Novo testamento e utilizando-se, em especial, das profecias de Isaías e Daniel.

¹⁰¹⁵ Ver nota 125.

¹⁰¹⁶ Como veremos melhor no capítulo 12, tal informação está baseada no manuscrito 706 da Casanatense. Ver anexo 8.

em capítulos, em todas as suas versões, posto que ele foi o único finalizado pelo autor. Os “livros” II e III, apesar de terem partes muito bem definidas entre si, não possuem divisões da autoria de Vieira e não há consenso historiográfico acerca da divisão adequada entre eles¹⁰¹⁷. Todos os livros foram divididos em partes e subpartes, à maneira dos tratados teológicos do século XVII. Dispunham-se as *disputationes* e, logo a seguir, as proposições negativas e positivas dos argumentos. Ao final, dava-se o posicionamento do autor. Esse estilo, aos olhos contemporâneos, é sinal de prolixidade e demasiada erudição. Contudo, a eloquência de Vieira não deixou de transparecer em sua prosa teológica e latina. Mesmo em se tratando de conceitos abstratos, ou, para valer-me de sua linguagem, “elevados” e distantes dos “olhos fiéis”, o Vieira-teólogo jamais deixou de ser Vieira-orador, do mesmo modo que o Vieira-orador não deixava de ser Vieira-teólogo.

Leitores atentos já devem ter percebido que muitos temas tratados no livro I e II são semelhantes aos da *Apologia*, da *História do Futuro* e da *Defesa*¹⁰¹⁸. Diversos estudos vêm buscando interpretar a *Clavis* à luz das outras obras proféticas de Vieira¹⁰¹⁹. António Lopes, por exemplo, indicou precisamente quais foram os pontos coincidentes entre a *Clavis* e o restante de suas obras proféticas¹⁰²⁰. Silvano Peloso destacou-se por defender que a *Clavis Prophetarum* e as demais obras proféticas faziam parte de um só projeto, sendo a *História do futuro* apenas um nome dado para os Inquisidores a fim de a obra ser publicada¹⁰²¹. Embora nem sempre em coerência com Peloso, Valdez sustentou que a

¹⁰¹⁷ A numeração dos capítulos está presente apenas na ANTT 122, provavelmente feito pela misteriosa “quarta mão” a que se refere Margarida, cujo autor até os nossos dias ainda não foi identificado. Margarida Vieira Mendes, “A Quarta Mão: um Manuscrito de *Clavis Prophetarum*”, *op. cit.*

¹⁰¹⁸ É importante lembrar que entre a *Defesa* e a redação da *Clavis* I, por exemplo, transcorreram-se menos de dez anos.

¹⁰¹⁹ É exemplar, nesse sentido toda a coletânea organizada por Arnaldo Espírito Santo e Ana Paula Banza, *Estudos Sobre o Padre Antônio Vieira II*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2017. Apenas sobre a *Clavis*, temos Silvano Peloso, “Antônio Vieira and the Fifth Empire: A New Light from the *Clavis Prophetarum*.”; José Nunes Carreira, “Introdução à *Clavis Prophetarum*: da teologia à exegese”, in: *Estudos sobre o Padre.....*, *op. cit.*, pp. 266-306; Ana Paula Banza, “Da História do futuro à *Clavis Prophetarum*: a construção de uma utopia”, Ana Valdez, “Antônio Vieira and the Fifth Empire: a new light from the *Clavis Prophetarum*?”, *op. cit.*, pp. 331-361

¹⁰²⁰ Segundo António Lopes, sobre as similaridades do Livro I com sua obra anterior: “o Capítulo III corresponde, em linhas gerais, ao capítulo I da *História do Futuro* e à questão 3ª e 4ª da *Defesa perante o Santo Ofício* e o Capítulo IV ao Capítulo II da *História do Futuro* e a Questão 5ª da *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*”, nota 521, p. 193. Sobre o livro II, afirma: “Algumas questões da *Defesa perante o Santo Ofício* são de certa maneira abordadas neste Livro II: a 7ª no Capítulo V; a 8ª no Capítulo IV; a 16ª nos Capítulos V e VI e a 25ª no Capítulo XIII”, nota 533. Ver António Lopes, *Vieira, o encoberto*, *op. cit.*, p. 200.

¹⁰²¹ Silvano Peloso apresenta, entre outros argumentos, uma carta decisiva, já citada, em que Vieira, de fato, admite que inventou esse título como uma forma de passar ileso pelos Inquisidores. Além disso, o

Clavis foi construída a partir das interpretações de Vieira sobre as profecias de Daniel acerca da consumação do *Quinto Império* mediante a expansão da Palavra cristã no mundo¹⁰²². Concretamente, destacamos alguns dos temas e projetos que se repetem: o tema do terceiro reino de Cristo; a concepção de que o Reino é espiritual e temporal simultaneamente; a união hipostática; a ideia de que no último estado da Igreja haverá a paz universal e que (quase) todos serão conversos.

Entretanto, havia algumas diferenças significativas entre as obras proféticas produzidas na década de 1660, examinadas no capítulo anterior, e a escrita da *Clavis Prophetarum*, como já vêm sendo aludido pela historiografia e que apontamos, ainda que brevemente, acima: o menor protagonismo de Portugal na construção do último estado da Igreja; a menor ênfase nas profecias de Bandarra, na ressurreição dos reis portugueses, a crença nos milenaristas, entre outros aspectos¹⁰²³. Tais mudanças podem ser justificadas, em parte, pelo fato da *Clavis* ter sido redigida em latim. Entre outras coisas, isso indicava que o jesuíta visava como público toda a cristandade, e não apenas Portugal, como seria o caso da *História do futuro* e a *Apologia*. Além disso, Vieira escreveu acerca de alguns temas que não haviam sido abordados em nenhuma das obras anteriores, tais como a possibilidade de os judeus se salvarem sem abandonar a antiga Lei e a discussão de que os homens viveriam mais na terceira Idade de Cristo.

Num artigo recente, Ana Valdez destacou que muitos trabalhos ainda deverão ser realizados para realmente se estabelecer o que, afinal, estava entre a *História do Futuro* e a *Clavis Prophetarum*¹⁰²⁴. Um dos objetivos desta tese será contribuir para o esclarecimento desse interregno, dentro do problema da *ignorância*. No próximo capítulo,

historiador defende que a primeira edição da *História do Futuro* foi em 1718, pouco depois do período em que sua obra foi, de fato, censurada pela Inquisição, como veremos no capítulo ulterior.

¹⁰²² A pesquisadora possui uma série de produções em que tenta inserir a *Clavis* num contexto mais amplo da profecia europeia “Rethinking the Fifth Empire: António Vieira and the *Clavis Prophetarum*,” in *E-Journal of Portuguese History* 12-2 (2012); “Vieira: entre a *História do Futuro* e a ‘*Clavis Prophetarum*’”, *Messianismo, milenarismo e profecia no mundo ibérico, séculos XV-XVIII*, São Paulo, August 22-24, 2012. 16; “António Vieira’s *Clavis prophetarum*: Tracking an Opus magnum Through Time and Space”, “The Tragic Couple”: Encounters Between Jews & Jesuits, An International Conference, Boston College, July 9-13, 2012. 17; “Prolegomena to Religious Tolerance: An ongoing discussion concerning the *Clavis prophetarum* by António Vieira, S.J.”, 126th Annual Meeting of the American Historical Association, Chicago, January 7-9, 2012.

¹⁰²³ Grande parte desses apontamentos foram feitos por Pedro Calafate, “Introdução”, in: António Vieira, *Clavis Prophetarum* (Tomo III, Vol V), trad. António Guimarães, in: OCPAV, São Paulo: Ed. Loyola, 2013, pp. 57-136.

¹⁰²⁴ Ana Valdez, “Vieira between history of the future and *Clavis Prophetarum*”, in: *Visions, Prophecies and divinations: Early Modern Messianism and Millenarianism in Iberian America, Spain and Portugal*, Leiden: Brill, 2016, p. 215-229;

trataremos das mudanças do “livro” III em relação às suas obras proféticas produzidas anteriormente, como já explicamos na introdução desta tese. Antes de iniciarmos, contudo, pretendemos lançar luz – ainda que brevemente - sobre o tema da *ignorância invencível* e da *salvação dos infiéis* nos livros I e II da *Clavis*.

Como expusemos no capítulo anterior, a conclusão de que o conhecimento da palavra por todos os povos seria a principal condição para a consumação do *Quinto Império* já estava presente na *Apologia*, na *Defesa* e na *História do Futuro*. Enquanto houvesse desconhecimento dela, o *Quinto Império* jamais poderia ser consumado, de maneira que a *ignorância* dos gentios assumia um papel importante no plano profético de Vieira. Também mostramos que, embora Vieira defendesse que um dia todos receberiam a palavra e seriam convertidos, em nenhum momento ele afirmou que os ignorantes poderiam ser salvos sem a palavra. Nos primeiros “livros” da *Clavis Prophetarum*, as considerações de Vieira acerca da conversão e salvação dos pagãos são praticamente as mesmas. No Livro II esse tema não aparece diretamente, mas no livro I ele ocupa um papel importante. Passemos a ele.

Um dos maiores esforços do Livro I consistiu em provar que “todas as nações conheceram antecipadamente o reino de Cristo antes de sua vinda”, o que também significaria afirmar que Cristo, mesmo antes de sua chegada, sempre esteve no Reino dos homens:¹⁰²⁵. Para Vieira, Deus teria definido - mesmo antes da criação do tempo - que todos O desejassem. Ainda que esperassem falsa figura, não haveria nação no mundo que não desejasse algum tipo de Messias¹⁰²⁶. Essa universalidade do Messias poderia ser constatada de cinco “modos”.

O primeiro seria através da inspiração interior Divina - dada gratuitamente por Deus - a fim de que todos O conhecessem. A maior prova desse acesso – defendeu Vieira –, teria sido a revelação dos Oráculos anteriores à chegada de Cristo, como as *Síbilas*, às “profetizas” dos gentios gregos¹⁰²⁷. O segundo meio seria o fato de Adão e Noé, nos

¹⁰²⁵ Antônio Vieira, *Chave dos profetas* (Livro I), trad. Antônio Guimarães Pinto, in: ICPAV, T. III, V. VI, p. 254-261.

¹⁰²⁶ Segundo Calafate, este tópico não se relaciona apenas com o conhecimento antecipado de Cristo, mas com o fato de Cristo ter sido “eleito universalmente”. Ver Pedro Calafate, “Introdução”, *Chave dos profetas* (Livro I), trad. Antônio Guimarães Pinto, in: OCPAV, T. III, V. V, p. 86-93.

¹⁰²⁷ Para compreender as Síbilas na obra de Vieira, ainda que a *Clavis* não seja abordada, ver José Van den Besselaar, “Os oráculos Silibinos”, in: *Antônio Vieira: profecia e polêmica*, Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2002, p. 472-481. Para um panorama geral das Síbilas dentro da obra profética de Vieira, ver Marcus De Martini, “História do futuro e profecia do passado”, in: *Aletria*, n. special, jan-dez. 2009, pp. 149-162.

relatos bíblicos, já referenciam o nome de Cristo, o que garantiu o nome de Messias por todas as gerações. O terceiro modo seria o dos “sábios gentios”, referindo-se aqui provavelmente aos filósofos gregos, teriam tido acesso aos livros sagrados judaicos e “com aquele engenho regaram os filósofos a sede de sua inteligência”¹⁰²⁸. O quarto modo seria o de que quase todos os grandes impérios tiveram acesso aos antigos profetas – tais como Daniel, Ezequiel e Jeremias – através dos quais poderiam desejar o *Messias*¹⁰²⁹. Para provar sua tese, Vieira citou uma passagem daquele que considerava o maior dos filósofos, Aristóteles, em que ele narra um contato com um judeu que, “levado pelo amor da filosofia, de livre vontade veio ter conosco, tendo sido muito mais o que nos ensinou do que de nós aprendeu”¹⁰³⁰. O quinto modo alude à aparição de Cristo em Jerusalém, onde seu reino se iniciou, saciando a esperança de todos os povos - judeus e gentios - que “mui ardentemente suspiravam pelo Seu Reino e pela Sua vinda”¹⁰³¹.

Como vimos no capítulo anterior, Vieira já havia levantado os “meios” através dos quais todas as nações teriam conhecido o Messias na *História do futuro*. Podemos dizer que sua argumentação é quase idêntica¹⁰³². A grande diferença é que na *Clavis*, ela volta agora com maior consistência e, para dizer o mínimo, audácia, haja visto que ele admite estar contra as teses do próprio Agostinho¹⁰³³. Além disso, há algumas reflexões novas, inclusive de autoridades que estavam pouco presentes em obras anteriores, e fundamentais para o desenvolvimento desta tese, como Solórzano Pereira e José de Acosta. Finalmente, ele consagrou uma seção específica para abordar esses infiéis que estavam “fora da Igreja”, concedendo notável destaque aos povos americanos¹⁰³⁴. A partir

¹⁰²⁸ Antônio Vieira, *Chave dos profetas (Livro II)*, trad. Antônio Guimarães Pinto, in: ICPAV, T. III, V. VI, p. 258.

¹⁰²⁹ Como bem interpretou José Saravia, “Qui est le Méssie? Une personne divine, « Cristus-Messias-Adonai » qui siège à la main droite de Jéovah ». Antônio José Saraiva, “Antônio Vieira, Menasseh ben Israel et le Cinquième Empire,” *Studia Rosenthaliana* 6, no. 1 (1972): 25–56, p. 38.

¹⁰³⁰ Idem, p. 261.

¹⁰³¹ Idem, p. 263.

¹⁰³² Algumas das poucas diferenças é que, na *História do Futuro*, Vieira utiliza 4 “meios”, ao passo que no primeiro livro da *Clavis* ele utiliza 5 “modos”, trocando a disposição entre eles, para provar que todos os gentios conhecem o Messias, parecendo apenas desenvolver o 2º “meio” apresentado na *História do Futuro* com o 4º “modo” da *Clavis*. De resto, os argumentos parecem ser substancialmente iguais.

¹⁰³³ Nessa altura, Antônio Vieira admite estar contra a interpretação de Agostinho (*Civitate Dei*, livro 18, cap. 35 e 48), para quem “ninguém pode desejar aquele a quem primeiro não amou; ninguém pode amar aquele a quem primeiro não conheceu. Ora, as nações não conheceram Cristo antes de vir, mas só os judeus”, Idem, p. 255.

¹⁰³⁴ É importante advertir que essa passagem também está presente na *História do Futuro*, mas não foi nomeada. No Livro I, ela foi intitulada: “Que a função do reino espiritual é exercida no céu por Cristo em relação àqueles que se encontram fora da Igreja?” Antônio Vieira, *Chave dos profetas (Livro II)*, trad. Antônio Guimarães Pinto, in: ICPAV, T. III, V. VI, p. 343.

de Aquino, Vieira defendeu que o Corpo de Cristo era dividido entre a Igreja, de um lado, e todo o gênero humano, de outro. Assim, o Reino espiritual de Cristo que atendia aos Cristãos também contemplava os infiéis, mesmo que tenham “perdido a fé, ou nunca tenham tido e já sejam incapazes de a ter”. Segundo Vieira, todos faziam parte do mesmo corpo de Cristo, mas os infiéis eram a parte corrompida, ao passo que os cristãos eram a parte sã e saudável. De saída, ele admite serem, de longe a maior parte do gênero humano. A partir de sua leitura exegética¹⁰³⁵, Vieira reconheceu ter se impressionado:

o facto de que a secreta providência de Cristo tenha permitido que durante um tão grande número de séculos os dois novos mundos se tenham mantido ocultos aos homens, sem nenhum outro desígnio (como é lícito acreditar)” que não fosse o de, no tempo por Ele determinado, acabar por chegar a luz do Evangelho até àqueles povos, que se mantinham nas trevas e na sombra da morte¹⁰³⁶

Nota-se a consternação de Vieira, não fora apenas por esses infiéis ficarem apartados da palavra de Cristo, mas por terem permanecido na “sombra da morte”. À frente, acrescenta que “as terras foram durante muitíssimo tempo ignoradas e descobertas no fim dos tempos” e os americanos “esperaram a Deus e o Evangelho por todo um período de mil e *Quinhentos* anos depois da salvação humana”¹⁰³⁷. Em outra passagem, Vieira afirmou claramente que brasileiros e africanos não predispuham de dotes naturais para atrair para si pregadores¹⁰³⁸. Ao contrário do que se poderia pensar, entretanto, Vieira não admitiu que os indígenas ou africanos fossem escusados, ou que Deus os havia abandonado à própria sorte. Segundo ele, a providência escolheu o “tempo do chamamento para a fé daqueles povos” para suprir com Sua graça todas as defesas que a natureza lhes negou”. Esse “tempo de chamamento” foi, na interpretação do jesuíta, a descoberta da América. O jesuíta dedicou outra seção inteira, ainda no livro I, para

¹⁰³⁵ Vieira utiliza numerosas passagens da escritura que, em princípio, provariam isso: “Pede-me e eu te darei povos como herança” (Sl 2, 8); “Vou fazer de ti luz das nações para que sejas a minha salvação até os confins da terra (Is 49, 6); “Sai imediatamente às praças e às ruas da cidade e traz para aqui os pobres, os estrupitados, os cegos e os coxos” (Lc, 14, 21); “Sai pelos caminhos e azinhagas e obriga-os a entrar, para que a minha casa fique cheia” (Lc 14, 23); “Tenho outras ovelhas que não estão neste redil. Também estas eu preciso de as trazer e hão de ouvir a minha voz” (Jo 10, 16); “Ide por todo o mundo, proclamai o Evangelho a toda a criatura” (MC 16, 15).

¹⁰³⁶ Idem, p. 346-347.

¹⁰³⁷ P. 350.

¹⁰³⁸ “não se avantajavam por nenhuns predicados naturais capazes de atraírem até eles os pregadores: nem pelos dotes naturais, nem pelo saber humano, nem pela nobreza, nem pelo prestígio das façanhas praticadas, como era o caso do povo do interior da África e de todos os brasileiros e americanos” Idem, p. 354.

mostrar que houve uma “providência de Cristo para com os infiéis na descoberta de ambas as Índias [oriental e ocidental]”. Para Vieira, a secreta providência divina teria escolhido os lusitanos para “fecundar no devido tempo os extensos territórios incultos até os fazer produzir as abundantíssimas colheitas e que vemos”¹⁰³⁹. As disposições divinas teriam se iniciado a partir das visões do Infante D. Henrique, passando pela determinação de Francisco Xavier nas missões japonesas, até chegar às minas de ouro e prata descobertas nos confins da América. Através das algumas autoridades da Escritura¹⁰⁴⁰, o jesuíta português interpretou a descoberta da América, primeiro como *profecia*, e, após Colombo, como *providência*. O jesuíta ainda arremata, concluindo que agora “aquela inumerável multidão de povos, tão longe do nosso conhecimento quanto apartado da nossa vista, acabasse por entrar no seio da Igreja”¹⁰⁴¹.

Uma vez expostos esses argumentos no livro I da *Clavis*, parece claro que Vieira defendeu que não aceitaria de nenhuma maneira a possibilidade de salvação dos ignorantes. Na verdade, para Vieira, todos os gentios possuiriam algum conhecimento do Messias, haviam sido mencionados na Escritura e teriam recebido alguma providência de Deus. Tal como ele defendeu nas obras proféticas enquanto estava preso, como demonstramos no capítulo anterior, Vieira também visava provar que Deus havia fornecido meios para a sua conversão e que, portanto, ele jamais aceitaria um argumento de escusa como o da *ignorância invencível*, ou qualquer outro subterfúgio.

Tal concepção não soava dissonante dos sermões produzidos por Vieira, provavelmente no mesmo período em que escreveu os primeiros dois livros da *Clavis*. A impossibilidade de a *ignorância* servir como escusa foi reforçada em um “Sermão da Quinta Quarta-Feira da Quaresma”, proferido em 1669. Nessa pregação notável, Vieira distinguiu a *infidelidade* do gentio das demais mediante a analogia da cegueira. Os judeus e filósofos gregos – diz-nos o jesuíta – possuíam a pior cegueira possível porque, ainda que conhecessem o verdadeiro Deus, tiveram a pertinácia de seguirem a adorar um Deus

¹⁰³⁹ Idem, p. 347.

¹⁰⁴⁰ As profecias foram as de Isaías (60, 8-9), Lucas (4, 2-4 e 6-7) e de Salomão, nos Cânticos (Ct 8, 8).

¹⁰⁴¹ Idem, p. 350-3511.

falso¹⁰⁴². Vieira os chama de “homens cegos com olhos”¹⁰⁴³. No sermão, houve, decerto, a tentativa de separar a “pior das cegueiras”, a da ignorância:

Dirá alguém que este engano de vista [a cegueira] dos que tem olhos mas não veem. O rústico, porque é ignorante, vê que a Lua é maior que as estrelas; mas o Filósofo, porque é sábio, e mede as qualidades pelas distâncias, vê que as estrelas são maiores do que a Lua. O rústico, porque é ignorante, vê que céu é azul; mas o filósofo, porque é sábio, e distingue o verdadeiro do aparente, vê que aquilo que parece o céu azul, nem é azul nem é céu. (...) se a ignorância erra tanto, olhando para o céu, que será se olhar para a terra? Eu não pretendo negar à ignorância os seus erros; mas os que de Céu abaixo parecem comumente os olhos dos homens (e com que fazem padecer a muitos) digo que não são da ignorância, mas da paixão. A paixão é que a erra, a paixão a que os engana, a paixão que lhes perturba e troca as espécies, para que vejam umas coisas por outras. E esta é a verdadeira razão ou sem-razão, de uma tão notável cegueira¹⁰⁴⁴.

Sua mensagem foi clara: a despeito da ignorância livrá-los de certa culpabilidade, a cegueira seguiu a mesma nos olhos dos *infiéis*. Uma *miséria* comum faria os gentios cultivarem “outros Deuses” e deixava-os “sem freio para os apetites da carne”, cedendo às “leis depravadas da natureza corrupta”¹⁰⁴⁵. Por isso - conclui dramaticamente Vieira - “todo ou quase todo o mundo é habitado com gente cega. O Gentio cego, o Judeu cego, o Herege cego, e o Católico (que não deveria ser) também cego”. No seio dessa concepção de humanidade cega, corrompida, miserável e condenada pelo pecado original, jaz a única conclusão analógica possível para este sermão: a graça era identificada com “os olhos”, sem os quais seria impossível garantir a salvação¹⁰⁴⁶. Por consequência, os gentios – mesmo os rústicos, miseráveis e ignorantes – seriam condenados como os demais infiéis. A *ignorância* existia, mas ela não era reconhecida como suficiente para garantir a salvação dos gentios.

¹⁰⁴² “Os outros Povos adoravam os Ídolos e os Deuses falsos, porque não tinham o conhecimento do Deus verdadeiro; e isso mais era ignorância que cegueira. Porém o povo de Israel era o que só tinha Fé e conhecimento do verdadeiro Deus *Notus in Judae Deus* [Is 43:8: “Trazei o povo, que tem olhos; e os surdos, que têm ouvidos”]. E que um Povo com Fé e conhecimento do Deus verdadeiro, adorasse os Deuses falsos? Isso nele não era nem poderia ser ignorância, e por isso só ele o cego”. Padre Antônio Vieira, *Sermões* (Tomo I), org. Alcir Pécora, São Paulo: Hedra, 2000, p. 181.

¹⁰⁴³ Idem, p. 179.

¹⁰⁴⁴ Idem, p. 191.

¹⁰⁴⁵ Idem, p. 180.

¹⁰⁴⁶ Idem, p. 179 e p. 199.

9.3 A CLAVIS BAIANA E SUA CRONOLOGIA

Em contraste com os Livros I e II, o “Livro” III foi o mais confuso e desorganizado de todos. Segundo a maioria dos manuscritos de que dispomos hoje, podemos afirmar que ele pode ser dividido em três grupos temáticos. Na primeira parte - aparentemente deslocada - Vieira tratou da possibilidade de conhecermos o futuro [*Tractatus na liceat futurarum rerum tempora scrutari et de hoc aliquid satuerere?*]. Na segunda parte, porém, nota-se um corte temático abrupto que consumirá grande parte do “terceiro livro”: o *Tratado da pregação universal* [*Tractatus de universali Evangelii praedicatione*]¹⁰⁴⁷. Na terceira parte, Vieira discutiu se o mundo inteiro se converterá simultaneamente ou concomitantemente no *Quinto Império*, seção claramente inconclusa. De maneira geral, embora tenham alguns temas que já haviam sido tratados em sua obra profética anterior¹⁰⁴⁸, a maioria das questões aqui eram novas e tratadas de maneira distinta de suas obras anteriores.

Como inúmeras fontes atestam, não há segurança com relação à organização desse “Livro”. É possível que a recente descoberta do livro original nos ajude a desvendar esse mistério. No entanto, é preciso lembrar que a obra ficou incompleta. Mesmo aqueles testemunhos que lidaram com o manuscrito original da última parte da *Clavis Prophetarum*, logo após a morte de Vieira, tiveram grande dificuldade em organizá-la. Não era para menos: Vieira não finalizou o manuscrito, ele foi censurado diversas vezes, não teve tempo de organizá-lo e os temas tratados ali são extremamente variados¹⁰⁴⁹.

Há duas edições modernas do terceiro livro da *Clavis Prophetarum*, como consta no anexo 8: a realizada por Arnaldo Espírito Santo e a de António Guimarães. Apesar das diferenças entre eles, ambos buscaram reunir o conjunto de temas mencionados dentro de um mesmo “livro III”¹⁰⁵⁰. Embora suas propostas sejam válidas, sobretudo para um esforço editorial, é preciso lembrar que, ao menos diante dos documentos de que dispomos até agora, o que hoje chamamos de Livro III era um conjunto de “cadernos” ou

¹⁰⁴⁷ Mais precisamente, esse tema preenche o capítulo III ao IX da versão editada por Arnaldo Espírito Santo. Ver anexo 8.

¹⁰⁴⁸ Segundo António Lopes, “Algumas questões da *Defesa perante o Santo Ofício* são de alguma maneira abordadas neste Livro III: a 9ª e a 29ª no Capítulo IX; a 10ª e a 11ª, a 22ª, a 23ª e a 24ª no Capítulo XIII; a 12ª no Capítulo IX; a 13ª no Capítulo III; a 17ª no capítulo VI; a 18ª no Capítulo VII.”. António Lopes, *Vieira, o encoberto, op. cit.*, p. 223.

¹⁰⁴⁹ Aprofundaremos mais esse problema no capítulo 12.

¹⁰⁵⁰ Ver nota 125.

“tratados” desordenados¹⁰⁵¹. Qualquer um que se debruce sobre o que os editores modernos chamam de “Livro III”, rapidamente se dá conta de que Vieira iniciou seu livro com o problema da longevidade dos homens no *Quinto Império* e as possibilidades de se prever o futuro. Mas na sequência, de forma abrupta e sem maiores explicações, começou a tratar do problema daqueles que não ouviram a palavra, e da providência de Deus, para esses que nada ouviram. Esse assunto foi perseguido por Vieira ao longo de cerca de 200 fólios, de maneira claramente descontínua em relação ao tema anterior¹⁰⁵².

Importantes estudiosas como Margarida Vieira e Adma Muhana chamaram a atenção para tal continuidade temática. Com base em seus estudos, defendemos que seria mais fiel ao pensamento de Vieira estudar o tema da expansão da palavra entre aqueles que nunca ouviram a palavra como um tratado à parte. A partir de uma importante “Sinopse” de sua obra, cujos detalhes aprofundaremos no capítulo 12, nosso objetivo central não será o exame do Livro III da *Clavis*, mas sim do *Tratado da pregação universal (Tractatus de universali Evangelii praedicatione)*¹⁰⁵³.

Uma vez esclarecido o que viria a ser este *Tratado*, cabe-nos investigar quando, exatamente, Antônio Vieira escreveu esse tratado em específico. Essa cronologia é fundamental tendo em vista que ela pode indicar – ou não – uma relação de Vieira com a heresia do *pecado filosófico*. Se os livros I - e grande parte do II - foram redigidos na Europa no início da década de 1670, quando exatamente foi escrito o *Tratado da pregação universal*? Como indicamos acima, a historiografia se preocupou muito em responder sobre a “origem” da redação de toda a *Clavis Prophetarum*. Contudo, pouco se escreveu sobre a cronologia interna especificamente do “livro” III ou do *Tratado da pregação universal*¹⁰⁵⁴. De um lado, ao constatar os limites de sua saúde, as

¹⁰⁵¹ Nesse ponto, estamos de acordo com as críticas dirigidas à edição de Arnaldo Espírito Santo e que, em certa medida, também poderiam ser destinadas à edição de Antônio Guimarães Pinto feitas por Adma Muhana, Resenha de “*Chave dos Profetas*, Livro III”, in: Luso-brazilian review, Vol. 40, n. 1, 2003, p. 122-126. Margarida Mendes Vieira também chamou a atenção para esse aspecto, argumentando que a *Clavis* I e II tinham um plano de organização mais claro, ao passo que o “III” foi um conjunto disperso de tratados em “Chave dos profetas: a edição em curso”, in: Margarida Vieira Mendes, *Vieira escritor* (org.), Lisboa, Cosmos, 1997, p. 31-39..

¹⁰⁵² Essa numeração segue os “capítulos IV e IX” da primeira edição organizada em português, realizada por Arnaldo Espírito Santo: Antônio Vieira, *Chave dos profetas...*, *op. cit.*

¹⁰⁵³ Além do artigo de Muhana citada acima, nos baseamos no artigo de Margarida Vieira Mendes, “Chave dos profetas: a edição em curso”, in: Margarida Vieira Mendes, *Vieira escritor* (org.), Lisboa, Cosmos, 1997, p. 31-39 e na censura de Antônio Casnedi, “Sententia”, in: Simone Celani (ed. e trad.), *Carlo Antônio Casnedi e a Clavis Prophetarum de Antônio Vieira*, Vitberbo: Sette città, 2007, p. 68. Sobre a vida e a importância de Casnedi na vida de Vieira, voltaremos a tratar, como dito, no capítulo 12.

¹⁰⁵⁴ Uma das poucas exceções são os já citados artigos de Margarida Vieira Mendes, temos, da mesma autora, em parceria com Rita Marquilhas, “A Quarta Mão: um Manuscrito de *Clavis Prophetarum ...*”, *op.*

responsabilidades que lhe competiam no período, além dos sermões editados pelo ancião, a hipótese de que Vieira teria escrito o livro apenas no fim da vida soa pouco verossímil. De outro, levando em conta a descontinuidade dos temas tratados na “última mão” com aqueles das outras duas partes da *Clavis*, alimenta-se a hipótese de que Vieira teria escrito esse tratado apenas ao final de sua vida.

Como responder a esse problema com segurança? Bem, ao nos debruçarmos sobre suas últimas cartas, não é difícil perceber que sua prioridade era a escrita da *Clavis*¹⁰⁵⁵. Contudo, o método mais seguro para definir a datação precisa da última *Clavis* é investigando as referências internas da própria *Clavis*. Para seus últimos anos na Bahia (1681-1697), abundam pequenas referências factuais que tornam os historiadores entusiasmados, mas nem sempre seguros de suas conclusões. A única passagem explícita situa-se dentro de um tratado sobre o qual a historiografia ainda não obteve consenso se deveria estar no livro II ou III¹⁰⁵⁶. Nela, Antônio Vieira mencionou o nome de Inocêncio XII, cujo papado se iniciou em 1691¹⁰⁵⁷, o que significa que ele escreveu após essa data. Contudo, haja visto que não sabemos sua organização interna, tais referências não são totalmente seguras.

Dentro do *Tratado da pregação universal* encontramos apenas pistas obscuras. Na primeira, no final do livro III, Vieira refere-se à uma fortaleza “no meio do Atlântico” que o Rei mandou construir e na qual todos os soldados foram exterminados. Embora não cite referências mais precisas, Arnaldo Espírito Santo constatou que provavelmente se trata da fortaleza de Santo Antonio da Ponta da Mina, na Ilha de Príncipe, que D. Pedro

cit. e “Chave dos profetas: a edição em curso”..., *op. cit.*. Ver também Arnaldo Espírito Santo, “A *Clavis prophetarum* à luz das referências cronológicas intratextuais”, in: Jorge Cândido de Oliveira Martins (org.) *Padre Antônio Vieira: Coloquio*, Braga: Universidade Católica portuguesa, 2009, pp. 35-49.

¹⁰⁵⁵ Vieira refere-se a *Clavis* diversas vezes ao final de sua vida. Além dos pedidos a Valentin e Bonucci para sua finalização, Vieira escreve a Pedro Baltazar Duarte, informando que desejava “prosseguir e acabar a *Clavis Prophetica*, a que depois da partida da frota me aplicarei do modo como for possível”, Carta 746, 22/07/1695, in: OCPAV, p. 508. Também a menciona na Carta 751, 27/06/1696 e, finalmente, em sua última epístola, destinada ao Geral da Companhia Tirso Gonzalez, 758, escrita 12/06/1697, apenas seis dias antes de sua morte.

¹⁰⁵⁶ Trata-se da passagem “Se no Reino consumado de Cristo as idades dos homens hão de ser mais longas”. Algumas versões, como a de Arnaldo Espírito Santo, colocam-na no Livro II, ao passo que a organizada por Antônio Guimarães a insere no Livro III. Ver anexo 8.

¹⁰⁵⁷ Segue a citação completa: “Nesse género é muitíssimo célebre aquela [interpretação] de São Malaquias, Arcebispo da Irlanda (cuja vida São Bernardo escreveu), acerca dos futuros papas, declarando a condição de cada um deles, mediante certas características e sinais até Inocêncio XII, que hoje preside a Igreja”, Antônio Vieira, *Chave dos profetas* (trad. António Guimarães Pinto), in: “Livro Terceiro”, OCPAV, T. III, V. VI, p. 342.

mandara edificar em 1695¹⁰⁵⁸. O latinista também acrescenta que o estilo latino com o qual Vieira escreve o *Tratado* pode ser utilizado como indicativo de continuidade. Em outro momento, Vieira também se refere a um incêndio ocorrido em Amsterdã, a respeito do qual não conseguimos localizar a data¹⁰⁵⁹.

Em suma, as referências que possuíamos eram, além de obscuras, pouco confiáveis. Nessa altura, precisamos confessar que estivemos a ponto de desistir de encontrar referências cronológicas internas à sua obra. Pensamos em buscar apenas correspondências entre as ideias de Vieira e os autores citados. Sabíamos, contudo, que confiar na correspondência das ideias e em vagas narrativas de naufrágios poderia tornaria a pesquisa pouco consistente. Eis que, depois de meses de releituras incessantes, encontramos uma referência extremamente sutil, mas muito segura, no meio de um dos argumentos mais importantes do *Tratado* supracitado, Vieira escreveu:

Eu, que *durante catorze anos completos* convivi com estas gentes, pela minha parte, confesso que, se porventura anússe a tal forma de pensar, duvidaria da minha sanidade mental quanto por experiência estou certo da ignorância invencível de muitos¹⁰⁶⁰. (Grifo nosso)

Ora, se Vieira chegou em 27 de janeiro de 1681 na Bahia, catorze anos consecutivos completos nos levam a janeiro de 1695. Poder-se-ia contra-argumentar que Vieira teria convivido com os indígenas em outros momentos de sua vida. Contudo, em nenhum momento de sua longa e errante biografia, Vieira despendeu tantos anos no Brasil consecutivamente. Essa referência, somada às outras, agora sim torna a segunda hipótese plausível e segura: Vieira escreveu o *Tratado da pregação universal* no fim de sua vida, na Bahia, provavelmente entre os anos de 1694 e 1697¹⁰⁶¹. Se os livros I e II estiveram

¹⁰⁵⁸ "Corroboro o que digo com um exemplo destes dias em que isto escrevo. O nosso rei mandou edificar para uma fortaleza em uma certa ilha no Oceano Atlântico, enviando para presidia-la duzentos soldados, os quais, depois de descerem das naus, dentro do prazo de um mês foram sepultados debaixo da mesma terra na qual puseram o pé, com a exceção de um único, de quem isto soubemos e sobreviveu", Antônio Vieira, *Clavis Prophetarum*, tradução Antônio Guimarães Pinto, in: OCPAV, Tomo III, Vol. VI, Lisboa: Círculo de Leitores, 2013, p. 459.

¹⁰⁵⁹ Num contexto em que Vieira estava comentando sobre a Holanda, ele escreve: "todavia no ano passado nós quase vimos ser abrasadas por obra de um incêndio". Idem, p. 281. Não conseguimos encontrar a referência de onde ocorreu esse incêndio.

¹⁰⁶⁰ Antônio Vieira, *Clavis Prophetarum*, *op. cit.*, p. 357.

¹⁰⁶¹ É importante acrescentar que essa opinião parece estar coerente com: Margarida Mendes Vieira, "Clavis Prophetarum: a edição em curso...", *op. cit.*; Arnaldo Espírito Santo, "Clavis Prophetarum à luz...", *op. cit.* e Adma Muhana, "Resenha de *Chave dos Profetas...*", *op. cit.* Apesar de nem sempre concordar com o

contidas na *Clavis romana*¹⁰⁶², parece-nos claro, portanto, que a maior parte do livro III, em que contém o citado *Tratado*, faz parte da *Clavis baiana*.

Além dessas provas cronológicas, acrescentemos que a correspondência entre as ideias de seu texto e o contexto do final do século XVII parece evidente. Como veremos no próximo capítulo, o *Tratado da Clavis* defende que alguns indígenas eram *ignorantes invencíveis*, o que acarretava a necessidade de tutelá-los no aspecto jurídico e catequético. As bases principais do autor para defender essa sua tese foram, além daquelas de teólogos *probabilistas*, aquelas dos missionários Acosta e Solórzano. Tais ideias e referências, como outros historiadores observaram, possuem continuidade direta com o texto *Voto sobre as dúvidas dos moradores de São Paulo acerca da administração dos índios*, escrito em 1694. Esse período também marca a disputa com os *alexandristas*, tempo da perda de sua voz ativa e passiva, tempo em que via o projeto da Companhia de Jesus sendo sabotado pelos seus confrades jesuítas.

Além disso, como também mostraremos no próximo capítulo, a firme defesa de Vieira a respeito da *ignorância invencível* de Deus e da Lei natural por parte de muitos indígenas remete-nos, de imediato, à intensa disputa entre jesuítas e jansenistas em torno do *probabilismo* e do *pecado filosófico*. Como buscamos provar no capítulo seis, foram escritos mais de três livros escritos por jesuítas que trataram, justamente, do tema da *ignorância* dos gentios e da possibilidade de alguns gentios serem salvos ao longo da década de 1690: trata-se, nesse caso, de um elemento primordial para o qual, até agora, a historiografia havia dado pouca atenção¹⁰⁶³.

CONCLUSÃO

Uma vez exposto o contexto e a cronologia da *Clavis Prophetarum*, nos caberá recapitular algumas das teses aqui expostas. Em toda a primeira parte do capítulo,

posicionamento dos historiadores acima, esta também parece ser o posicionamento de Peloso, *Antônio Vieira e o Império universal...*, op. cit., p. 94.

¹⁰⁶² Idem, p. 85.

¹⁰⁶³ “Com efeito, só poderá ajuizar bem, neste caso específico, quem conhecer outros escritos de Vieira, por onde passa seguramente a gênese da *Clavis* e a inteligência dos seus fragmentos, quem estiver a par das controvérsias religiosas do tempo de Tirso Gonzalez e seus sucessores, dos mecanismos de censura e das qualificações romanas, do grau e razões da intervenção dos guardadores e dos divulgadores da dita obra – Andreoni, Bonucci, Tirso, Nuno da Cunha, Casnedi, e outras personalidades do tempo de D. João V”. Margarida Vieira Mendes, “A edição da *Clavis*”, in: Philippe Willemart, *Gênese e Memória*, São Paulo Annalube, 1994, p. 143.

estabelecemos uma cronologia mais ou menos precisa para o contexto e a redação dos três primeiros livros da obra magna de Antônio Vieira. Parece-nos muito provável que a maior parte do livro I e II tenha sido redigida em Roma e em Lisboa: isso tendo em vista como diversas cartas, alguns sermões e mesmo as referências internas da *Clavis* apontaram. Na segunda parte, finalmente, após esquadriharmos as linhas mestras da *Clavis* I e II, buscamos examinar o “lugar” da *ignorância invencível* nestes livros, em especial em duas delas: no tocante à Universalidade da espera do Messias e na concepção de que Deus teria providenciado todos os meios para a salvação dos povos do Novo Mundo. Vimos que, nesse ponto, Vieira praticamente repetiu os argumentos de suas obras proféticas anteriores, coerentes, aliás, com sermões pregados em Roma na década de 1670. Na terceira parte deste capítulo, buscamos demonstrar como Vieira se debruçou sobre o problema daqueles que não ouviram a palavra no *Tratado da pregação universal*. Além disso, procuramos provar que esse teria sido escrito entre os anos de 1694-97.

Assim, concluímos, de maneira geral, que as teses sustentadas por Vieira acerca da salvação dos gentios desde a década de 1640 até, pelo menos, o início da década de 1670, possuíam grande continuidade. Nesse meio tempo, nos mais distintos meios de linguagem e condições geográficas, Vieira conferiu grande importância aos indígenas e àqueles que jamais ouviram a palavra, uma vez que representavam um dos maiores obstáculos a serem superados para a consumação do *Quinto Império*. Contudo, não há nenhum elemento, em toda a obra de Vieira, que aponte para uma sua admissão de que seria possível obter a salvação fora da Igreja, que Deus não tivesse fornecido todos os meios para a salvação e que a *ignorância invencível* pudesse ser usada de forma concreta ou para muitos povos.

A constatação de que Vieira provavelmente escreveu o *Tratado da conversão universal* entre 1694-1697 possui duas consequências importantes. A primeira foi a de que sua mudança de posicionamento frente à sua própria obra esteve totalmente relacionada à disputa com os *alexandristas*, isto é, à forma de atuação da Companhia de Jesus frente à tutela e o trabalho indígena no final do século XVII. A segunda, que mais nos interessa nesta tese, buscará demonstrar que Vieira concordava com a maior parte dos teólogos jesuítas do seu tempo no que tange à questão da salvação indígena. Como demonstramos no capítulo anterior, até a década de 1670, pouquíssimos teólogos romperam com o princípio do *fora da Igreja não há salvação* (*Extra Nulla Ecclesiam Salus*). Entretanto, como demonstramos no capítulo 6, após o recrudescimento do conflito

entre *jansenistas* e *probabilistas*, o uso da categoria de *ignorância invencível* se ampliou a partir da categoria de *pecado filosófico*. Vieira teria sido influenciado por essa linhagem de pensamento ao escrever o *Tratado da conversão universal*, cujo tema é, justamente, a condição e o destino daqueles que não ouviram? Isso já é tema para o próximo capítulo. Uma vez descrito todo o cenário final do edifício de ideias de Vieira, seguindo a imagem descrita nesta introdução, agora estamos preparados para - finalmente - alçar à parte inacabada do seu grande palácio de ideias. Subamos então ao último livro de Vieira - a parte mais alta do palácio.

10 ALTÍSSIMA IGNORÂNCIA DE DEUS: O FILOSOFISMO E OS BRASÍLICOS

“os bárbaros criados nas selvas, os quais não ouviram o Evangelho ou por outra fonte, não foram purificados da ignorância inata de Deus, assim como estão imunes de toda a pena imortal, isto é, que há de durar eternamente, e não são culpados por qualquer outro motivo”

Antônio Vieira, *Clavis Prophetarum*

A partir de agora adentraremos nos argumentos de Antônio Vieira relativos à *ignorância invencível* dos indígenas no *Tratado da conversão universal*. Como demonstramos no capítulo anterior, este tratado estava dentro do “livro III” da *Clavis Prophetarum*, que tratou do “tempo em que se há-de realizar” a consumação do *Quinto império*. Ao todo, o tratado possuía mais de 200 fólios e apenas um tema: a pregação e a salvação dos indígenas do Novo Mundo, em especial no Brasil. Como buscamos demonstrar ao longo dos últimos 3 capítulos, o problema da salvação dos ameríndios em Antônio Vieira, bem como o tema da *ignorância invencível*, sempre esteve presente em suas reflexões, assumindo uma função relevante, mas Vieira jamais havia escrito um tratado inteiro exclusivamente sobre esse assunto. Em função da importância deste livro para a presente tese, bem como pela complexidade dos argumentos do jesuíta, o examinaremos em dois capítulos. Neste, nos debruçaremos sobre o tema dos limites da pregação universal de Deus e da *ignorância invencível de Deus*. No próximo, estudaremos o tema da *ignorância invencível* da Lei natural e o problema da penalidade dos indígenas.

Nas linhas que seguem, dentro da nossa proposta, pretendemos organizar este capítulo em duas grandes partes. A primeira pretende desenvolver os argumentos mobilizados por Vieira para defender os limites do conhecimento universal de Deus. Dentro dela, examinaremos os seguintes argumentos de defesas de Vieira: o Evangelho não foi pregado em todo o mundo (10.1.1); em muitos locais, a pregação foi insuficiente e, por isso, os indígenas permaneceriam ignorantes invencíveis (10.1.2); a pregação do Apóstolo Tomé não torna os indígenas culpados (10.1.3); e, finalmente, não é possível alcançar a Deus sozinho (10.1.4). Já na segunda parte, trabalharemos com o problema da *ignorância invencível de Deus*, dentro dos âmbitos: do *pecado filosófico* (10.2.1); de suas

críticas àqueles que eram contrários à possibilidade de defender a *ignorância invencível* (10.2.2); do seu diálogo com outros teólogos/missionários sul-americanos (10.2.3); e, finalmente, dentro do tema dos “brasilienses” (10.2.4).

10.1 OS LIMITES DO UNIVERSALISMO DA PREGAÇÃO

O escrito que vamos analisar se intitula *Tratado da conversão universal do Evangelho*. Entretanto, desde o princípio, não é difícil perceber que Vieira tratou do oposto daquilo que anunciou. Apesar de reconhecer que muitos teólogos defendiam que a palavra cristã já havia chegado em todo o mundo¹⁰⁶⁴, logo nas primeiras páginas de seu texto o jesuíta os questiona. Por maiores que tenham sido as pregações dos primeiros Apóstolos, diz-nos Vieira, muitas regiões “permaneceram inacessíveis, as quais, abandonadas em absoluto silêncio do Evangelho, nunca puderam ouvir as palavras Dele, nem se erguer das trevas em que jaziam”¹⁰⁶⁵.

Aqui o jesuíta já começava a dar mostras do que viria a ser a maior preocupação do seu *Tratado*: os povos do Novo Mundo que não receberam nenhum tipo de pregação. Contudo, antes de escrever diretamente sobre eles, Vieira precisava provar que a palavra de Cristo não teria chegado a todos os povos. Ele já havia tratado longamente do assunto, como demonstramos nos dois últimos capítulos. Aqui, porém, ele dispôs seus pensamentos de maneira mais organizada, apresentando quatro argumentos para isso.

O primeiro argumento foi de que o cristianismo se expandiu, inicialmente, para uma região muito restrita, dentro do que hoje contemplaria o Oriente Médio, parte da Europa, o Norte da África e regiões pequenas da Ásia. Com o segundo argumento se propôs a provar, século por século, nação por nação, que o Evangelho se expandiu de forma limitada. Passada mais de uma centúria da morte de Cristo, o evangelho ainda não havia chegado aos africanos, aos bretões e nem aos germanos. Mesmo na Roma do século

¹⁰⁶⁴ Entre eles, estavam João Crisóstomo, Santo Hilário e Anselmo de Cantuária; Vieira reconheceu que essa tese também foi defendida por Tomás de Aquino em *Romanos, 11, lect. 3 e Coloss. 1, lect. 3*; Francisco Suárez, Benito Pereira e o comentador Cornélio Alápide. Segundo ele, todos os comentários haviam se baseado na citação de Mateus (24,14): “será pregado o Evangelho do Reino em todo o mundo, como testemunha para todos os povos”. António Vieira, *Clavis Prophetarum, op. cit.*, p. 159.

¹⁰⁶⁵ *Idem*, p. 101.

IV, onde se esperaria que o evangelho fosse integralmente pregado, Vieira lembra que Constantino sequer batizou o próprio filho.

Vieira concedeu manifesto destaque ao século XV, quando “caíram as barreiras do mar navegável”¹⁰⁶⁶ e se evidenciou a expansão maciça do cristianismo. Uma das proeminências desse triunfo teria sido o Brasil, onde, apenas nas margens do Rio Amazonas, habitavam mais de 150 nações. Esse tema se associou com o seu terceiro argumento: ainda em seu tempo, inúmeros povos desconheciam a palavra divina. Seja em direção ao sol nascente ou poente, na imensidão da África continental ou nos sertões do Brasil central e setentrional¹⁰⁶⁷, e mesmo nos confins da Europa, não faltariam povos que seguiam vivendo sem conhecimento de Deus¹⁰⁶⁸. No quarto argumento, na condição de teólogo, o jesuíta buscou responder às passagens da Escritura que afirmavam ter sido o Evangelho pregado no mundo inteiro. O jesuíta conferiu especial destaque à passagem paulina na qual o apóstolo afirmou: Porventura não ouviram? Sim, por certo, pois para toda a terra saiu a sua voz, e para os confins da terra saíram suas palavras (Rms, 10)¹⁰⁶⁹.

Vieira admite que o Evangelho “saiu” para todo o mundo. Porém, com sutileza, diferencia o “sair” e o “chegar”. Se a partir da “voz” o Evangelho saiu mediante por intermédio dos primeiros Apóstolos, seria apenas por intermédio da “palavra”, isto é, da sagrada escritura e do Evangelho que o cristianismo poderia chegar aos confins da terra¹⁰⁷⁰. A voz de Cristo *saiu...*, mas ainda não *chegou* em todo o mundo, arrematou Vieira. Face a esses quatro argumentos, o jesuíta concluiu o seguinte: aqueles que ignoravam absolutamente (*penitus ignorant*) a Deus não poderiam acreditar Nele, a não ser que recebessem um pregador¹⁰⁷¹. O jesuíta considerava esse um problema

¹⁰⁶⁶ Idem, p. 127. Como vimos no capítulo 8, Vieira escreveu, na *História do futuro*, que a descoberta da América foi a mais importante de todos os tempos.

¹⁰⁶⁷ Nessa altura Vieira cita, pela primeira vez, o exemplo dos *tapuias*. Em sua descrição, o jesuíta reproduziu lugares comuns que ele colheu em suas missões na Serra de Ibiapaba e em outras missões da década de 1650, como abordamos no capítulo 7 e 9: “vagueiam, à maneira de animais selvagens, pelos sertões e florestas do interior da América, os quais nem semeiam nem colhem”. Idem, p. 13. Voltaremos a discutir o problema dos *tapuias* posteriormente.

¹⁰⁶⁸ O jesuíta português também não deixou de referir às Dez tribos perdidas de Israel, assunto que lhe era caro, como demonstramos no capítulo 8. Assim como os indígenas - argumentou Vieira -, as Dez Tribos tampouco “não tiveram conhecimento do advento e nascimento de Cristo”. Idem, p. 137.

¹⁰⁶⁹ Além do excerto acima, ele trabalha com as seguintes passagens: A voz deles saiu para a toda a terra, e suas palavras para os confins da terra (Sal. 18:5). “Ide para todo o mundo, pregai o Evangelho para toda criatura” (Mt,16:15).

¹⁰⁷⁰ Idem, p. 183.

¹⁰⁷¹ Seu argumento de base se associou com uma passagem paulina importante: “todo aquele que invocar o nome do senhor será salvo. Mas como invocarão aquele em quem não creram? Ou como hão-de crer naquele de quem não ouviram falar? E como hão-de ouvir sem haver quem lhes pregue? E como hão-de pregar se não foram enviados?” (RMNS: 10: 12-15). Como vimos nos capítulos 2 e 5, essa passagem de

fundamental “pois torna o homem escusável da condenação eterna ou não”¹⁰⁷². Como se estivesse a concluir um exórdio, Vieira esclareceu, agora sim de forma clara, o real objeto do seu *Tratado da conversão universal*: quais seriam os limites da expansão da Palavra ao ponto de tornar “inescusáveis os que não creem”¹⁰⁷³?

10.1.2 “Ouvir dizer” – a pregação insuficiente e o probabilismo

Além de muitos povos ainda desconhecerem a palavra, grande parte deles, quando travaram contato com ela, receberam uma *pregação insuficiente*. Como vimos em capítulos anteriores, esse é um lugar-comum nos quadros do debate sobre *ignorância invencível*¹⁰⁷⁴. Em diálogo contínuo com essa tradição, Vieira formulou o problema nos seguintes termos: seria “o som, o rumor, o ouvir falar do Evangelho” suficiente “para tornar inescusáveis aqueles que ouvirem, apesar de não crerem”¹⁰⁷⁵? Para oferecer uma solução para esse problema, o jesuíta diferenciou dois tipos de pregação. Uma seria forte, suficiente e duradoura. Para esse tipo de pregação, Vieira estaria de acordo com teólogos como Jerônimo e Ambrósio: alegar ignorância perante esse tipo de pregação seria impossível¹⁰⁷⁶. O segundo tipo de pregação seria como uma “notícia que se tem pela fama menor e imperfeita”, ou seja, tênue, obscura, dúbia, incerta e inconstante, sem “nenhum autor digno de fé, não se inculcando por nenhuma espécie de probabilidade [*nulla probabilitatis specie se commendans*]”¹⁰⁷⁷.

Quais seriam os fundamentos teológicos a partir dos quais Vieira distinguiu a pregação *suficiente* e *insuficiente*? Alguns leitores poderiam pensar que se tratava de mais uma diferenciação de categoria, característica da escolástica do século XVII. Sabemos, porém, o quão caro foi o conceito de *probabilidade* aos jesuítas do século XVII. Vieira

Paulo foi frequentemente evocada para defender que os gentios nunca tinham ouvido a palavra, especialmente por Francisco de Vitória e Solórzano Pereira.

¹⁰⁷² Idem, p. 141.

¹⁰⁷³ Idem, p. 145.

¹⁰⁷⁴ Conforme demonstramos nos capítulos 2 e 5, esse tema foi abordado por Francisco de Vitória inicialmente, com a tese segundo a qual, ainda que os gentios tenham tido acesso a algum pregador, eles “não estão obrigados a crer num primeiro momento”. Foi trabalhada por toda a escola de Salamanca posterior, incluindo José de Acosta, Solórzano e Alonso De La Peña, apesar das diferenças entre cada um deles.

¹⁰⁷⁵ Antônio Vieira, *Clavis Prophetarum...*, op. cit., p. 277.

¹⁰⁷⁶ Como vimos no capítulo 1, diversos teólogos da patrística e da Baixa Idade Média defendiam que a palavra Cristã já havia sido espalhada por todo o mundo, o que incluía Jerônimo, Ambrósio e Agostinho, embora Vieira não cite este último nesse momento. Antônio Vieira, *Clavis Prophetarum...*, op. cit., p. 279.

¹⁰⁷⁷ Antônio Vieira, *Clavis Prophetarum...*, op. cit., p. 281.

mostrou que sabia disso numa passagem que, apesar de longa, merece ser reproduzida integralmente pela sua relevância:

Para conhecer com certeza uma coisa, seja qual for, temos apenas dois meios ao nosso alcance: a ciência e a fé; a ciência pelas suas causas, a fé pela autoridade divina. Mas, como Deus, fim único e último do homem, que o deve adorar, amar e invocar, e todos os mistérios de Deus são infinitamente superiores à inteligência humana e não podem ser compreendidos pela razão natural, daí segue-se que é necessária a fé, a qual supre as deficiências da ciência, penetrando nos mistérios divinos e conhecendo-os, não com evidência, mas obscuramente, todavia com *verdade* e *certeza*. Se, reconhecida previamente tal necessidade, avançando lentamente a partir deste ponto, se perguntar como é que, entre *tantas e tão variadas opiniões humanas* acerca de Deus, se pode identificar a fé verdadeira, respondo que o intelecto deve ser guiado para a fé e que a mesma fé lhe deve ser apresentada não só como claramente crível, mas também como claramente ainda mais crível do que qualquer outra seita ou doutrina que defenda uma opinião contrária¹⁰⁷⁸.

Este é o primeiro trecho no qual se pode notar o impacto do *probabilismo moral* no *Tratado da pregação universal*. Aqui, Antônio Vieira demonstrou que a única forma de garantir a Certeza, em qualquer ciência, seria a Fé, pois Deus não seria acessível apenas pela inteligência humana. Por conseguinte, a Fé seria uma necessidade, a única forma de superar as deficiências das opiniões e da razão. Por essa razão a pregação deveria ser clara, pois a Fé deveria ser apresentada de forma tão clara ao ponto de ser “ainda mais crível do que qualquer outra seita”¹⁰⁷⁹. Como vimos no capítulo quatro, um dos princípios do *probabilismo moral* era o de que a *consciência* não teria força de obrigar, pois implicava na *dúvida*, no *erro* e na *ignorância*. Por conseguinte, ainda que o agente da ação escolha a opção menos provável moralmente, ele poderia ser perdoado. Vieira aplica exatamente esse princípio do *probabilismo moral* à pregação: se a pregação não for clara, crível, explícita, ela seguirá no terreno da *dúvida* e da *incerteza*.

A partir desse princípio *probabilista*, Vieira chegou a uma conclusão crucial para esta tese: os gentios que jamais receberam a Palavra ou a receberam como um “rumor” deveriam estar contemplados na clássica categoria de *infieis negativos*.

¹⁰⁷⁸ É importante esclarecer que, nessa altura, Vieira estava se referindo implicitamente também aos discursos protestantes e à impossibilidade de se obter certeza diante deles. Antônio Vieira, *Clavis prophetarum...*, *op. cit.*, p. 301.

¹⁰⁷⁹ Como trabalhamos no capítulo 8, Vieira provavelmente já havia disposto alguns argumentos associados ao *probabilismo* nas obras proféticas anteriores à *Clavis*, inclusive referenciando os autores que representavam essa corrente de ideias. Contudo, apenas a partir do *Tratado da conversão universal*, Vieira valeu-se desse argumento para defender discutir o problema da *ignorância invencível* e da *salvação dos indígenas*.

deve dizer-se que o mesmo infiel permanece naquela *infidelidade a que os teólogos chamam negativa, escusando-o de toda a culpa a sua própria ignorância, na qual perseverara sem perigo*. Como efeito, como diz S. Tomás (Comentário Romanos 1, lect 7), ‘*a ignorância escusa de culpa quando procede como tal*, e quando aquilo que não é causado pela culpa é a causa da culpa’¹⁰⁸⁰ (Grifo nosso)

Como abordamos no capítulo um, Tomás de Aquino desenvolve a categoria de *infiéis negativos* para diferenciar os gentios, dos pagãos, judeus e maometanos. Contudo, embora Aquino considere a infidelidade dos gentios menos grave do que as demais, ele não admitia que todos aqueles que não ouviram a palavra eram *ignorantes invencíveis*. O teólogo medieval pontuou que a *ignorância invencível* era aplicada para poucos casos e sequer deixou claro que ela poderia ser utilizada concretamente¹⁰⁸¹. Portanto, a aproximação entre os conceitos de *ignorância invencível* e *infiel negativo* feita por Vieira implicaria que aqueles que não ouviram a palavra ou receberam a *pregação insuficiente* seriam infiéis negativos e estariam numa condição de *ignorante invencível*.

Para esclarecer melhor porque a *pregação insuficiente* tornava os indígenas ignorantes, Vieira estabelece um nexos etimológico engenhoso entre o “ouvir” e o “olvidar”, isto é, “esquecer”. Tal semelhança – argumentou ele – não era meramente morfológica, mas também semântica: pregações dessa natureza se assemelhavam a “um saber que se ignora”¹⁰⁸². Portanto, a condição dos que apenas “ouviram falar” equivaleria àquela dos *ignorantes invencíveis*. Com efeito, conclui Vieira: “apenas um rumor ou som do Evangelho, chegue aos ouvidos do infiel, deve dizer-se que ele não está minimamente obrigado, nem de perto nem de longe, a crer, como Jerónimo e Ambrósio, nos textos citados, parecem pensar”¹⁰⁸³. A isenção de qualquer culpabilidade supõe que a pregação ocorreu na esfera da *opinião* e *probabilidade* e, nesse âmbito, os gentios não estariam obrigados a crer e tampouco seriam condenados.

10.1.3 Tomé e a *ignorância invencível*

¹⁰⁸⁰ Idem, p. 285.

¹⁰⁸¹ Explicamos esse tema em toda a parte III do capítulo 1.

¹⁰⁸² Idem, p. 283.

¹⁰⁸³ Idem, p. 285.

Ao definir a *pregação insuficiente*, Vieira pensava em duas situações concretas. A primeira era a possibilidade de conhecer a Deus apenas através da Razão natural, cujos pormenores abordaremos no próximo tópico. A segunda referia-se às supostas pregações dos primeiros Apóstolos junto aos continentes fora do Velho mundo, tema que enfrentaremos agora. Aqui, Vieira alude expressamente ao problema da pregação do Apóstolo Tomé-Zumé¹⁰⁸⁴, bastante trabalhado na primeira parte da tese. Baseando-se no famoso “relato fundador” de Manuel da Nóbrega, Vieira volta ao tema aceitando o argumento de que Tomé teria, de fato, pregado ao Brasil e se deslocado para a Índia¹⁰⁸⁵:

Manuel da Nóbrega entre os indígenas, [afirma que] subsistem vestígios inequívocos da pregação Apostólica feita por S. Tomé. Eu próprio sou testemunha ocular de que ainda hoje subsistem perto da Baía pegadas, impressas num rochedo muito duro, dos dois pés de um homem, que uma tradição indígena diz serem do mesmo Apóstolo, o qual, percorrendo todo o Oceano, se deslocou, sobre as águas, daquela costa para a Índia Oriental¹⁰⁸⁶

Tal qual outros autores que lidaram com essa temática no Brasil, Vieira afirma ter sido testemunha ocular das marcas deixadas pelo Apóstolo entre os brasílicos, mas teria sido expulso por um povo surdo e feroz¹⁰⁸⁷. Não obstante, Vieira não aceitou o argumento de que isso significaria que a palavra havia sido espalhada pelo mundo: “Que importa que a voz dos Apóstolos tenha sido ouvida nesta ou naquela região, mas não em toda a terra, se a voz deles saiu para toda a terra?”. Num tom depreciador e, em certa medida, irônico, concluiu: “Que importa restarem mudas pegadas nesta ou naquela praia, mas não em todos os confins da terra, se para os confins saíram suas palavras?”¹⁰⁸⁸.

¹⁰⁸⁴ Conforme abordado nos capítulos anteriores, o “relato fundador” da relação entre Tomé e Zumé foi feito por Manuel da Nóbrega, sendo um problema presente persistente ao longo de todo o período colonial sul-americano.

¹⁰⁸⁵ É importante dizer que Vieira menciona o apócrifo Evangelho de Tomé. No tempo de Vieira, não havia sido descoberto o manuscrito original, o que só ocorreu em 1945. Contudo, havia versões desse manuscrito, junto de outros manuscritos apócrifos, como o de Barnabé, que Antônio Vieira utilizava e apreciava. Arnaldo Espírito Santo informa que Vieira faz referência a um momento, narrado no evangelho apócrifo, que Tomé e outros Apóstolos foram transportados em um só momento para pregar para Belém. Ainda está para ser escrita a história da recepção dos evangelhos apócrifos em Antônio Vieira. Antônio Vieira, *Clavis prophetarum...*, *op. cit.*, p. 151.

¹⁰⁸⁶ Antônio Vieira, *Clavis Prophetarum...*, *op. cit.*, p. 177.

¹⁰⁸⁷ Idem, p. 457.

¹⁰⁸⁸ Antônio Vieira, *Clavis Prophetarum...*, *op. cit.*, p. 179.

Conforme demonstramos nos capítulos 3 e 5, o mito da pregação de Tomé-Zumé foi utilizado por Nóbrega, por missionários sul-americanos e até por alguns teólogos europeus¹⁰⁸⁹ por dois motivos: primeiro, para demonstrar que Deus não havia deixado de fornecer meios para a conversão junto a todos os povos; segundo, para imputar a responsabilidade da infidelidade sobre os próprios indígenas, o que tornava impossível a aplicação do conceito de *ignorância invencível*. O mito também foi utilizado com a mesma função por teólogos europeus¹⁰⁹⁰. Como procuramos demonstrar no capítulo 7, o próprio Vieira havia defendido essa tese no “Sermão do Espírito Santo”, ao afirmar que Tomé havia pregado rapidamente porque os indígenas do Brasil acreditavam em tudo gratuitamente, sendo essa a razão pela qual o Apóstolo teria rumado à Índia¹⁰⁹¹. Para o jesuíta, porém, naquele sermão, isso estava longe de justificá-los. Pelo contrário: toda a “multidão de indígenas, uns livres, outros escravos”, “uns gentios, outros com nome de cristãos, [mas] todos condenados ao inferno”¹⁰⁹². Vieira seguiu defendendo a mesma tese na *História do futuro*, como também já demonstramos¹⁰⁹³.

No *Tratado da conversão do gentio*, Vieira não negou a passagem do Apóstolo Tomé pela América, embora tenha demonstrado certo ceticismo quanto à sua pregação¹⁰⁹⁴. Aqui, todavia, o que ele desejou demonstrar - em coerência com sua

¹⁰⁸⁹ Embora alguns estudos tenham pesquisado a origem do “Mito” de Tomé e algum de seus usos, ainda está para ser escrita a história da recepção desse mito entre os missionários sul-americanos. No capítulo 5, buscamos demonstrar como Solórzano Pereira e Alonso de La Peña fazem referência ao mito, sempre com a mesma justificativa: os indígenas americanos não podem alegar *ignorância invencível* de Deus porque já receberam a pregação do apóstolo Tomé. A única exceção, aqui, foi José de Acosta, que negou a existência da pregação, aceitou que muitos indígenas estivessem na condição de *ignorância invencível*, mas não aceitou a salvação de nenhum deles antes da chegada dos europeus.

¹⁰⁹⁰ No capítulo 3, explicamos que Sérgio Buarque informa que Guicciardini e Bellarmino discutem o caso, mas sabemos que muitos outros teólogos se referiram ao “mito”. Antônio Vieira, porém, refere-se a diversos teólogos nessa passagem, como Suárez, Pereira, Salmerón e Giustiniani para enfrentar a questão, mas referiu-se explicitamente apenas a Cornélio Alápide, importante exegeta de seu tempo, que utiliza a justificativa do mito da mesma maneira que os teólogos citados. Ao menos nos limites da nossa pesquisa, não encontramos nenhum trabalho que estudasse a recepção do mito de Tomé na Europa – trabalho ainda por ser feito. Antônio Vieira, *Clavis Prophetarum...*, *op. cit.*, p. 177.

¹⁰⁹¹ Na interpretação de Vieira, Tomé foi à Índia porque acreditou que os indígenas brasileiros haviam se convertido, sem dar-se conta que sua fé era inconstante, tal como a murta. Eduardo de Almeida Navarro possui um estudo específico sobre o tema em “O mito de São Tomé no Sermão do Espírito Santo”, in: J. A. Hansen; A. Muhana, H. Garmes, *Estudos sobre Vieira*, Cotia: Ateliê editorial, 2011, pp. 217-226. Contudo, Navarro não faz qualquer paralelo com a visão de Vieira sobre Tomé nem na *História do futuro* nem na *Clavis*.

¹⁰⁹² Antônio Vieira, *Clavis Prophetarum...*, *op. cit.*, p. 440.

¹⁰⁹³ No capítulo 8, mostramos que para Vieira Tomé foi o responsável por pregar no Brasil e na Índia, o que provava que os gentios não estariam abandonados por Deus.

¹⁰⁹⁴ Vieira leva a sério essa pregação, repetindo-a outras vezes ao longo da *Clavis* como prova de que os indígenas não conheciam suficientemente o Evangelho. Em nenhum momento, de fato, ele a negou. Contudo, além de refutar o argumento de que ela seria uma pregação suficiente, o jesuíta não deixou de transparecer certo ceticismo ao declarar que esta pregação foi “obscura”. Ele chega a se perguntar, a certa

argumentação anterior do tratado - foi que a voz de Cristo não havia chegado em todo o mundo e que muitos americanos seguiram na condição de *ignorantes invencíveis*, apesar de Tomé. Assim, a pregação do Apóstolo seria um caso da *pregação insuficiente*, incapaz de fazer com que os indígenas da América do Sul saíssem de sua condição de *ignorantes invencíveis*. Portanto, o uso que Vieira fez do Mito de Tomé-Zumé na *Clavis* foi muito distinto da maneira como ele tratou do mesmo tema em todas as suas obras anteriores.

10.1.4 A condenação dos filósofos: Deus invisível e a pregação muda

Além da pregação de Tomé, Vieira pensava em outro tipo de *pregação insuficiente*. Como vimos em capítulos anteriores, diversos teólogos defenderam que os gentios poderiam ter *conhecido a Deus por si mesmos*, mesmo não recebendo a pregação do Evangelho. Apesar de ser invisível, Deus poderia ser compreendido pelo homem por meio de suas criações visíveis. O alicerce desse argumento amparava-se numa conhecida passagem paulina, já trabalhadas inúmeras vezes nesta tese, em que o apóstolo afirmava que se poderia conhecer a Deus apenas através da Razão natural¹⁰⁹⁵. Em toda a primeira parte desta tese, vimos que havia uma disputa interpretativa importante em torno dos “sujeitos” da frase: a quem Paulo se referia? Para os *universalistas*, todos os gentios que desconheciam a Deus seriam condenados, o que tornava a *ignorância invencível* impossível de ser utilizada. Por outro lado, os *particularistas* sustentavam que *apenas os filósofos* poderiam ter conhecido a Deus a partir de si mesmos, sendo possível que alguns gentios pudessem ser perdoados em nome da *ignorância invencível*. No entanto, mesmo no interior da Companhia de Jesus, poucos teólogos assumiram este posicionamento – com a exceção de Luís de Molina – até fins do século XVII¹⁰⁹⁶.

altura, se a presença de Tomé “merece o nome de pregação” (*si tamen praedicationis nomen meretur*). Antônio Vieira, *Clavis prophetarum...*, *op. cit.* p. 457-459.

¹⁰⁹⁵ “Porquanto o que de *Deus se pode conhecer neles se manifesta*, porque Deus lho manifestou. Porque as suas coisas invisíveis, desde a criação do mundo, tanto o seu eterno poder, como a sua divindade, se entende, e *claramente se vem pelas coisas* que estão criadas, para que eles fiquem inescusáveis; Porquanto, tendo conhecido a Deus, não o glorificaram como Deus, nem lhe deram graças, antes em seus discursos se desvaneceram, e o seu coração insensato se obscureceu. Dizendo-se sábios, tornaram-se loucos. E mudaram a glória do Deus incorruptível em semelhança da imagem de homem corruptível, e de aves, e de quadrúpedes, e de répteis” (Rms 1:19-23)

¹⁰⁹⁶ Como vimos no capítulo 4, essa classificação foi feita por Pedro Achutégui. O estudioso destaca o posicionamento de diversos outros jesuítas “particularistas”, tais como Juan Maldonado, Benito Pereira e Bellarmino, apenas para ficar entre os mais célebres. Em contraposição, destaca como “universalistas” Francisco de Toledo, Lessius, Diego Montoya e Cornélio Alápide. Ver Pedro Achutégui, *La universalidad...*, *op. cit.*

No último livro da *Clavis*, Vieira enfrenta diretamente a questão, buscando refutar os *universalistas* desde o princípio, assumindo clara postura *particularista*:

Mas que deduz Paulo desta verdade? Infere nem ao menos nem mais que suavemente que os Romanos, a quem escrevia essa epístola, e os seus *filósofos*, *bem como os gregos que eles seguiram e imitaram*, eram réus de condenação eterna e absolutamente inescusáveis [*omnino inexcusabiles*]¹⁰⁹⁷. (Grifo nosso)

Vejamos os motivos pelos quais Vieira considerava os filósofos inescusáveis¹⁰⁹⁸. Vieira explicou que essa colocação foi defendida por teólogos como Santo Ambrósio e Agostinho, os quais afirmavam que qualquer nação poderia acessar ao “Deus invisível, oculto, mas operante, na maravilhosa, belíssima e ordenada máquina do mundo”¹⁰⁹⁹. Ora, se Deus poderia ser compreendido através da “máquina do mundo”, isto é, nas coisas visíveis, então, o fato dos filósofos não O conhecerem e tampouco O adorarem, faz com que a infidelidade recaísse sob a responsabilidade dos ilustres pensadores¹¹⁰⁰.

Vieira estava parcialmente de acordo com tais colocações. A partir da autoridade de Alfonso Salmerón¹¹⁰¹, o jesuíta português pontuou que a tese segundo a qual o conhecimento de Deus estaria presente apenas na natureza apresentava o risco de cair no pelagianismo, pois negava a importância da Graça no processo de cognoscibilidade

¹⁰⁹⁷ Antônio Vieira, *Chave dos profetas...*, *op. cit.*, p. 255. Quando Vieira alude à possibilidade dos gentios alcançarem Deus através da natureza invisível, ele não se refere à totalidade deles, mas a *muitos*. Assim, a maioria deles não teria conseguido alcançá-la. Por essa razão, em coerência com o que já havia afirmado em teses que acabamos de expor, a maioria dos gentios estaria em estado de *ignorância invencível*. Há uma outra passagem, na qual Vieira confirma esse posicionamento: “independente do que se possa dizer sobre a *ilação*, respondendo em primeiro lugar que a presente proposição, como dela me transparece, não fala de todos os bárbaros ou gentios, mas apenas de muitos (*multis*). *Em muitos, porém, e até na maioria*, deve ser firmemente afirmado que só é possível existir invencível ignorância de Deus, mas também que de facto existe”. *Idem*, p. 335-337.

¹⁰⁹⁸ Conforme expusemos em diversos capítulos, o tema da salvação dos filósofos e dos pagãos foi trabalhado por importantes historiadores a partir do estudo pioneiro de Lois Caperán, passando por John Marenbon e Michael Minority. Para um panorama recente acerca da produção sobre a “salvação dos pagãos” velhos (gregos) e novos (ameríndios), ver Alberto Frigo, *Inexcusabiles...*, *op. cit.*.

¹⁰⁹⁹ Antônio Vieira, *Clavis Prophetarum...*, *op. cit.*, p. 251. A ideia de “máquina do mundo” remetia à sua ideia de Providência, brevemente trabalhada no capítulo 8. Vieira a define da seguinte maneira: “A razão e porque as obras de conservação continuam sempre desde o princípio, continuam, e hão de continuarem até o fim do mundo”. A providência seria, por fim, “essa revolução dos céus, esse curso dos planetas, essa ordem do firmamento” “Sermão de 1652” *apud in*: Alcir Pécora, *Teatro...*, *op. cit.*, pp. 150-151.

¹¹⁰⁰ Conforme demonstramos no capítulo 1, Agostinho tratou desse problema em diversas obras, com destaque para o *Spiritu...*, *op. cit.*, p. 38.

¹¹⁰¹ Alfonso Salmerón foi um dos companheiros de Inácio de Loyola. Para observar em detalhes os argumentos de Alfonso Salmerón a esse respeito, ver Achutégui, *La universalidade...*, *op. cit.*, em especial p. 139-141 e p. 193-195.

divina¹¹⁰². Vieira concordava que os filósofos eram inescusáveis, mas por outras razões. Segundo o jesuíta português, alguns filósofos alcançaram patamares muito elevados de conhecimento, atingindo níveis de inteligência tão sublimes que se comparavam à inteligência angélica. Mas, ao fim e ao cabo, os filósofos não O conheceram por completo e – o que era pior – não o adoraram. Segundo Vieira, o conhecimento de Deus entre os pagãos deveria ser entendido a partir da grande escada de Jacó, por meio da qual os anjos desciam e subiam às portas do céu (*Betel*) ou da casa de Deus¹¹⁰³.

Assim deu-se o conhecimento de Deus entre os filósofos pagãos: alcançaram o sol e as estrelas, supondo terem ali encontrado a Deus, presenteando-O com altares e sacrifícios. Prenderam-se aos últimos degraus, mas, sem a Graça divina, estiveram impedidos de ultrapassar o ponto decisivo antes de chegar ao único e verdadeiro Deus, “descendo de novo” a escada. Certamente com grande pesar, Vieira usou como exemplo seu poeta favorito, Ovídio. Ao descrever a origem do mundo, o antigo poeta afirmou que ele foi criado por “Qualquer dos deuses que ele havia sido”¹¹⁰⁴. Para Vieira, esse seria decerto o mais elevado degrau da escada acima referida: um espaço divino em que todos os deuses estavam ali, mas que a ausência de um único se fez tão presente que revelou a descida da escada do poeta e sua conseqüente danação, para Vieira inevitável. A conclusão não poderia ser outra: os filósofos e poetas gregos não poderiam ser salvos apenas pelo conhecimento natural. Nesse momento, o teólogo português admitiu – ainda que de forma muito breve – que para alcançar a salvação é “absolutamente necessária a *Fé, ao menos implícita* (...) e nenhuma subtileza do engenho humano pode atingir ou penetrar o altíssimo conhecimento destes mistérios”¹¹⁰⁵.

No capítulo 2, evidenciamos que o tema da salvação pela Fé implícita era cara ao século XVI, sendo, entretanto, já muito criticada pela ortodoxia católica desde as vésperas do Concílio de Trento¹¹⁰⁶. Nesse contexto, Vieira não retomou o conceito para defender

¹¹⁰² É impossível não notar a ironia dessa acusação, já que normalmente eram os argumentos que Vieira vinha compartilhando é que eram tidos como *pelagianos* ou *semi-pelagianos*, uma vez que supunham a possibilidade de alguns gentios ignorantes serem salvos mesmo sem conhecer a Deus ou o evangelho. É preciso ressaltar, entretanto, que esse argumento já havia sido utilizado por muitos autores, inclusive por Domingo de Soto e, em menor medida, Suárez, como vimos no capítulo 2 e 4.

¹¹⁰³ Vieira construiu esse argumento a partir de Roberto Bellarmino. Embora não indique a referência, há de ser dito que Pedro Achutégui identifica o jesuíta como um dos defensores da interpretação *particularista-exclusivista*. Ver Pedro Achutégui, *La universalidade...*, *op. cit.*, p. 200-204.

¹¹⁰⁴ Antônio Vieira, *Clavis prophetarum...*, *op. cit.*, p. 273.

¹¹⁰⁵ *Idem*, p. 275.

¹¹⁰⁶ Como demonstramos, a tese da Fé implícita defendia que a salvação poderia ocorrer a partir da obediência da Lei natural e o *desejo de batismo*. Esta tese foi levantada por Francisco de Vitória, Domingo

a salvação dos pagãos ou dos filósofos, como fizeram outros em seu tempo¹¹⁰⁷. Pelo contrário¹¹⁰⁸, com “vergonha e lágrimas”, concluiu que os pagãos, apesar da sua notável inteligência, poderiam ter buscado outras formas de conhecimento de Deus e não o fizeram¹¹⁰⁹, tornando-se soberbos, negligentes e, nessa medida, inescusáveis¹¹¹⁰.

Como expusemos nos capítulos 8 e 9, na *História do futuro* e nos primeiros livros da *Clavis*, Vieira já havia tratado do problema do conhecimento de Deus e da salvação. Nessas obras, o jesuíta português pontuou que todas as nações não apenas poderiam, como deveriam conhecer o Messias por si mesmos, o que os tornava inescusáveis de sua condenação¹¹¹¹. Ainda no *Tratado da conversão universal*, o jesuíta seguiu considerando que os filósofos seriam condenados. No entanto, os motivos apresentados foram diferentes. Vieira atestou a impossibilidade de conhecer a Deus apenas por si mesmos, sob o risco de cair no pelagianismo, afirmando que o que faltou aos gregos foi humildade e o auxílio da Graça e, por isso, foram condenados. Parece claro, pois, que entre as décadas de 1650 e 1680 e em seus anos finais (1694-1697) Vieira mudou

de Soto e André de Vega. Entretanto, Melchior Cano criticou fortemente essa concepção, argumentando que a Fé explícita era a única que garantia a verdadeira salvação. Sua tese foi vitoriosa no contexto em que o concílio de Trento estava sendo definido, o que foi determinante para um afastamento mais ou menos definitivo do argumento da Fé Implícita para o século XVI. Como demonstramos no capítulo 6, ele só volta a ter força em meados do século XVII, por ocasião da rivalidade com os jansenistas.

¹¹⁰⁷ Como vimos no capítulo 6, o caso mais emblemático foi defendido em 1642 por Mothe le Vayer num célebre tratado intitulado *De la Vertu des Payens*. Esse tema voltou à tona em fins do século XVII, em meio à disputa com os jansenistas. Na França, a tese foi proibida pela Assemblée di Clergé de 1700. Ver Luis Caperán, *Salut des Infidèles...*, *op. cit.*, p. 316-317 e p. 257-258 e Michael Moriarty, *Disguised Vices: Theories of Virtue in Early Modern French Thought*, Oxford: Oxford University Press, 2011, pp. 169-210.

¹¹⁰⁸ “Daqui segue-se (e esta é a nossa conclusão) que nenhum dos antigos filósofos, ou pelo menos com raríssimas exceções, foi mais além a partir do conhecimento do verdadeiro Deus adquirido pela contemplação das criaturas, a ponto de, merecidamente escusável, escapar à condenação eterna”. Antônio Vieira, *Clavis Prophetarum...*, *op. cit.*, p. 273.

¹¹⁰⁹ “Se, por uma causa qualquer, embora grave, não o fizessem [procurassem a Deus neste estado de fama], e assim depois permanecessem [ignorantes], tornar-se-iam inescusáveis, por sua culpa e negligência”. Respectivamente, *Idem*, p. 303 (para a citação no texto central) e p. 293 (para a paráfrase nesta nota).

¹¹¹⁰ É importante dizer que, embora inicialmente Vieira tenha se referido apenas aos gregos e romanos, com o correr do seu texto, ele parece contemplar aqui outros povos “sábios”, inclusive os judeus. Vieira tampouco “poupa” os protestantes e muçulmanos da condenação, mas por outras razões. A grande questão que nos interessa aqui, contudo, é a relação entre a salvação e o seu nível de conhecimento de Deus. Nesse âmbito, mais à frente Vieira afirmou que Paulo não pregou para alguns judeus porque Ele havia previsto que os judeus recusariam a palavra e que, portanto, Deus preferiu que eles permanecessem na ignorância para salvá-los. Voltaremos a esse tema no próximo capítulo. *Idem*, p. 487.

¹¹¹¹ Como demonstramos nos capítulos 8 e 9, essas teses estiveram presentes de maneira semelhante na *História do futuro* e no livro I da *Clavis*. Em ambas, o jesuíta português defendeu que não haveria nação no mundo que não esperasse o *Messias*, sendo esse desejo resultante dos “meios” através dos quais os povos pagãos poderiam ter acessado a Deus. Não tendo O conhecido, fossem gregos ou tupis, a conclusão foi a mesma na *História do futuro* e na primeira *Clavis*: ambos estariam condenados por desconhecer a Deus quando poderiam tê-lo conhecido.

substancialmente de posição no que dizia respeito ao conhecimento universal de Deus a partir da própria natureza.

10.2 A IGNORÂNCIA INVENCÍVEL DE DEUS

Ao afirmar a condenação dos filósofos e pagãos antigos, Vieira escreveu uma frase breve, mas reveladora: “está excluído deste perigo e é pela sua natureza escusável o rude e o grosseiro”¹¹¹². Contudo, ele admite que esse apontamento não era assunto “crido por muitos, e nem mesmo percebido”¹¹¹³, mas que ainda assim ele o enfrentaria, deixando subentendido que esse seria o tema a ser perseguido pelo restante do *Tratado da pregação universal*: a possibilidade de salvação dos gentios rudes e grosseiros.

Antes de iniciarmos o exame de suas ideias a esse respeito, uma advertência merece ser pontuada. Vieira declarou que, a partir do momento em que tratasse do tema da *ignorância invencível* de Deus, o seu tratado deveria se “definir em consequência do que foi dito”¹¹¹⁴. Ainda acrescentou que, sendo a “matéria da presente questão [saber sobre o destino daqueles que não ouviram], importantíssima, deve obrigatoriamente inserir-se neste capítulo como apêndice e questão já posta”. O uso do vocábulo “apêndice”, aqui, nos parece significativo. Primeiro porque indica que os limites da pregação e do conhecimento de Deus foram expostos como “princípios” a partir dos quais o que Vieira escreveria depois seria consequência. Segundo, porque parte de sua obra foi escrita num momento de disputa aberta com outros membros da Companhia de Jesus - como abordamos no capítulo anterior¹¹¹⁵. Terceiro, porque dessa seção em diante toda a consecução de páginas foi censurada, o que ocorreu raras vezes em toda a *Clavis*¹¹¹⁶. Trabalharemos as razões posteriormente. Por ora, sustentamos que a partir desse trecho

¹¹¹² Antônio Vieira, *Clavis Prophetarum...*, *op. cit.*, p. 271

¹¹¹³ *Idem*, p. 347.

¹¹¹⁴ O jesuíta português deixou-o muito claro no próprio título atribuído ao “capítulo IV”: “Daqueles que não creram no Evangelho, porque não o ouviram: que princípios se devem definir em consequência do que foi dito?”. *Idem*, p. 315.

¹¹¹⁵ Como demonstramos, quando Vieira escreveu essas linhas ele estava em 1695, em conflito às claras com Alexandre de Gusmão, Andreoni, Mamiani, Benci e Bettendorf. A coincidência entre seus argumentos presentes no *Voto* e nesse último livro da *Clavis* não foram fortuitas: mostram que esse “apêndice” também foi escrito como uma resposta teológica diante da impossibilidade de salvar os indígenas dos “moradores”. No capítulo 12, veremos como esse problema também estava relacionado com os *probabilioristas*.

¹¹¹⁶ Toda a seção relativa ao pecado filosófico foi censurada. Embora isso também tenha ocorrido em outros “tratados” da *Clavis*, tais como o Templo de *Ezequielis* ou sobre a possibilidade de os homens viverem mais em outros tempos, essa foi a maior seção cortada, estando ausente na edição da Casanatense 706, como veremos em detalhe no capítulo 12.

em diante Vieira entra em outra fase de sua argumentação, mais controversa e perigosa, cujo preço pode ter sido a censura de toda a obra.

Assim, uma vez constatada a impossibilidade de alguns gentios de ouvir o evangelho, traremos, nesta seção, os argumentos de Vieira relativos à *ignorância invencível* de Deus em quatro partes: o problema do *pecado filosófico* (10.2.1); as críticas a Diogo Granado (10.2.2), o uso da categoria de *indio miserabile* para a defesa da *ignorância invencível* de Deus (10.2.3) e a especificidade dos “indígenas brasílicos” (10.2.4)

10.2.1 Vieira filosofista?

Para lidar com o problema da *ignorância invencível* de Deus, Antônio Vieira foi direto ao ponto: “Acaso os bárbaros criados nas selvas, os quais nada ouviram acerca de Deus e o ignoram invencivelmente, devem ser julgados às penas eternas pelos seus pecados?” A resposta foi a seguinte:

Toda a razão da eternidade das penas com que os condenados são torturados ao Inferno é a majestade infinita de Deus ofendido, em vista da qual a opinião dos teólogos, *sobretudo dos antigos*, é que o pecado contém uma maldade em absoluto, como eles dizem. A *opinião corrente entre os modernos* é que a dita infinitude é apenas relativa, embora conservem a designação da infinitude, na qual se fundamenta a proporção entre a pena e a culpa, na medida em que os tormentos do Tártaro¹¹¹⁷, que em si mesmos não são infinitos, recebem a infinitude da duração da eternidade e são equiparados, de um modo diferente, mas verdadeiro, à infinita ofensa de Deus¹¹¹⁸ (Grifo nosso)

A primeira coisa a ser notada nessa importante passagem é o destaque da relação entre a *ignorância invencível* e a *penalidade eterna* como maior preocupação. Perante ela, duas opiniões são contrastadas. A dos “antigos” - que parece contemplar a opinião de Agostinho e outros teólogos da Patrística¹¹¹⁹ - para quem um pecado contém a maldade

¹¹¹⁷ Tártaro era o “inferno” grego, no interior do reino de Hades.

¹¹¹⁸ Antônio Vieira, *Clavis Prophetarum...*, *op. cit.*, p. 321.

¹¹¹⁹ É importante indicar que Vieira não explicita seus nomes, mas, ao levarmos em conta outros contextos nos quais ele expõe esses teólogos, podemos inferir que provavelmente referia-se a Ambrósio, Jerônimo e Agostinho.

absoluta e ofende infinitamente a Deus, devendo, por isso, ser castigado eternamente. E a dos “modernos”, cuja tese era de que as penas deveriam ser proporcionais aos pecados cometidos. O pressuposto dessa “opinião corrente” e “moderna”, dentro do qual ele próprio se incluía, era o de que os pecados cometidos por um homem que ignorasse a Deus jamais poderiam ofendê-Lo ao ponto de pagar como preço a danação eterna.

Para corroborar esse segundo posicionamento, Vieira dispôs dois argumentos em que revelava quem são esses autores “modernos”. O primeiro - sustentado por Aquino - era o de que o pecado era caracterizado por dois movimentos: o voltar-se para um bem transitório (para a criatura) e o afastar-se do bem eterno (para Deus). Vieira apontou que Aquino tratou dos dois afastamentos de forma separada: “se pudesse haver o voltar-se para o bem transitório sem o afastar-se de Deus, ainda que sendo um desacerto, não haveria pecado mortal”¹¹²⁰. O segundo argumento de Vieira inicia com o “moderno” Bellarmino: “se imaginarmos que Deus não existe na natureza das coisas, aqueles que violarem as leis justas, pecarão em consciência, mas não ofenderão a Deus nem serão condenados ao Inferno”¹¹²¹. E fecha com Suárez: “se na criatura em *estado puro*¹¹²² não existisse o preceito de amar a todos”, então “não haveria pecado mortal”¹¹²³. É importante dizer que Vieira extrai todas essas citações a partir de uma passagem do Cardeal De Lugo, sempre mencionada nos embates em torno do *pecado filosófico*, como exposto no capítulo 6¹¹²⁴. Ao final de sua argumentação, Vieira ainda acrescentou que o pecado não ofende a Deus porque deu-se apenas na *consciência*.

¹¹²⁰ Essa passagem encontra-se na 2 *quaestio* 20, art. 3 *apud* Antônio Vieira, *Clavis Prophetarum...*, *op. cit.*, p. 325. Há de se ressaltar que esse pressuposto se relaciona com outro argumento fundamental de Aquino: a ideia de que os infiéis, mesmo quando ignorantes, podem fazer algum bem, ainda que não seja suficiente para a própria condenação. O raciocínio acima, colocado por Aquino, é quase uma dedução deste princípio: se aqueles que não conhecem a Deus podem fazer algum bem, então não podem ofender infinitamente a Deus em todos os atos: “mesmo neste estado de corrupção [do pecado original] o homem pode ainda fazer, por sua potência natural, algum bem particular”; Tomás de Aquino, *Suma teológica*, Q. 109, art. 3, p. 848.

¹¹²¹ Essa referência está em Roberto Bellarmino, *De romano Pontifice*, lib. 4, cap. 20. trata-se de uma das bases do conceito de pecado filosófico cujo pressuposto, como explicamos no capítulo 6, seria o de que não haveria pecado teológico em estado de ignorância, isto é, num estado em que não se pensa *atualmente* em Deus, apenas venial ou filosófico. *Idem*, p. 325.

¹¹²² Esse vocabulário é fundamental na teologia contemporânea. Segundo Henri Lubac, a partir de Tomás de Aquino, os jesuítas, notadamente Luís de Molina Bellarmino e Suárez, construíram a hipótese da *pura natura*, isto é, de um mundo sobrenatural e sem a graça. Algumas das passagens que ele indica como “fundadoras” são precisamente as de Aquino, ressaltada acima (2 *quaestio* 20, art. 3) e o livro *De Gratia* de Suárez. Ver Henri Lubac, “Remarques sur L’histoire du mot ‘surnaturel’”, in: *Nouvelle revue théologique*, 61, n. 4, 1934, p. 350-370, p.367.

¹¹²³ Antônio Vieira, *Clavis Prophetarum...*, *op. cit.*, pp. 325-327.

¹¹²⁴ Essa passagem foi citada como Francisco Suárez, *De Gratia*, lib. 1, cap. 13, n. 8. Tanto essa referência, quanto a de Aquino e de Bellarmino, foram citadas *ipsis literis* a partir da passagem mais comentada da

Como vimos no capítulo 6, foi em meio às disputas entre *probabilistas* e *jansenistas* que se desenvolveu o conceito de *pecado filosófico*. O argumento central dessa categoria era o de que aqueles que ignoravam a Deus (ou não pensavam atualmente nele) não poderiam pecar *teologicamente*, mas apenas *filosoficamente*, não podendo – por isso – serem condenados *ad aeternum*. Tal conceito foi condenado em 1690. Após a censura papal, inúmeras obras foram produzidas em diversas partes da Europa, quer em ataque, quer em defesa do *pecado filosófico*, como consta no anexo 2¹¹²⁵. Todos reconheceram que, embora esse conceito tenha se notabilizado a partir de François Musnier, suas bases estavam ligadas a outros teólogos da Companhia de Jesus que haviam defendido a ideia de que, se Deus não existisse na natureza das coisas e fosse totalmente ignorado, então não poderia haver pecado mortal e, por isso, a penalidade eterna. Trata-se, portanto, exatamente da concepção que Vieira expôs acima.

Os principais autores levantados pelos jansenistas e jesuítas *probabilistas* foram Aquino, Molina, Lessius, Suárez e, principalmente, o Cardeal De Lugo e Arriaga, como também vimos. Para a nossa surpresa, os nomes que receberam maior destaque a respeito foram, precisamente, aqueles enumerados por Vieira como a base de seu pensamento:

Assim pensam com S. Tomás o Cardeal De Lugo (De Mysterio Incarnationis, disp. 5, sect. 5 e 6, tratando *ex professo* da presente questão), Suárez (*De Gratia*, lib. 7, cap. 23 e lib. 14, cap. 13), o Cardeal Bellarmino (De Romano Pontifice, lib. 4, cap. 20), Lessius (De Perfectionibus divinis, lib. 13, cap. 26), Arriaga (De Actibus humanis, disp. 19, sect. 6, subsect 2)¹¹²⁶

A coincidência das ideias de Vieira com os autores citados poderia significar, quem sabe, uma mera coincidência. Entretanto, as referências supracitadas correspondem exatamente aos livros, capítulos e até às seções amplamente discutidas pelos

obra do Cardeal de Lugo dentro das querelas a respeito do pecado filosófico: *Tractatus de Incarnatione...*, op. cit., Disp. 5, sect. 5., p. 340. Para ver quem mais citou essa referência, ver Anexo 6.

¹¹²⁵ Como trabalhamos no capítulo 6 e consta no anexo 2, a obra de Vieira se situa num contexto em que dezenas de livros foram produzidos sobre o tema.

¹¹²⁶ Idem, p. 323. É importante dizer que toda essa passagem está censurada no manuscrito *Casanatense 706*, como consta no anexo 8 e explicamos acima.

philosophistas, como constam no anexo 6¹¹²⁷. Tais elementos já seriam suficientes para demonstrar o vínculo entre Vieira e o pensamento dos *philosophistas*.

Contudo, há um outro indício, sempre muito comentado pela historiografia, mas que pareceu ter sido colocado em segundo plano, pois nunca foi examinado devidamente. Imediatamente após a citação acima, há uma advertência na qual se lê o seguinte: “estas palavras acerca do pecado filosófico já foram expungidas no outro exemplar devido ao decreto de Alexandre VIII que condenou esta opinião muitos anos depois que o autor a isto escreveu”¹¹²⁸. No último capítulo desta tese, discutiremos em detalhes o significado desse adendo externo à obra de Vieira, bem como as hipóteses relativas à sua autoria. Por ora, é preciso deixar claro o que - a essa altura - talvez já pareça óbvio depois de todos os argumentos aqui levantados: provavelmente Vieira conhecia o *pecado filosófico* e o utilizou para defender que certos indígenas eram *ignorantes invencíveis* e não mereciam ser condenados eternamente.

Apesar dessas evidências, parte da historiografia parece discordar de que Vieira teria defendido o *pecado filosófico*. Estudiosos como António Lopes pareceram acreditar na advertência do adendo acima, defendendo que Vieira teria escrito essas palavras há “muito tempo” e “com certeza” antes de 1690¹¹²⁹. Ana Valdez, para citarmos com outro exemplo, considerou que essa defesa de Vieira estava associada a Francisco de Vitória, Las Casas e aos debates com os dominicanos, sustentando que ele provavelmente escreveu tais teses antes do decreto de 1690, quando o jesuíta ainda estava em Roma¹¹³⁰. A maior parte desses autores tentam respaldar a opinião de que Antônio Vieira não estava associado aos *filosofistas* com base na defesa de Casnedi, conforme explicaremos melhor

¹¹²⁷ É importante esclarecer que nem todos os considerados “pais” do pecado filosófico estão aqui mencionados, como por exemplo Vitória, Molina e principalmente George de Rodhes. Contudo, veremos à frente como o pensamento de Vieira se aproximou de Vitória e Molina em sua concepção de *providência*, como veremos no próximo capítulo.

¹¹²⁸ António Lopes e outros historiadores, como Porfírio, parecem acreditar que Vieira efetivamente escreveu “muitos anos antes da condenação”, no que estamos em desacordo. Como demonstramos no capítulo 9, Vieira escreveu este trecho entre 1694-1697.

¹¹²⁹ Na verdade, António Lopes afirma que essas passagens “com certeza” foram escritas antes da condenação, pois ele está seguro de que essa passagem foi escrita em Roma. Voltaremos a esse tema à frente. Ver António Lopes, *Vieira, o encoberto...*, *op. cit.*, p. 230.

¹¹³⁰ Valdez, “Tracking Antonio Vieira’s *Clavis...*”, *op. cit.*, p. 685. É importante dizer, no entanto, que a autora admite que o jesuíta estava consciente da polêmica acerca da *ignorância invencível de Deus*.

no capítulo 12, que tentou defender o afastamento de Vieira dessa heresia, num contexto em que sua maior finalidade era a de tentar publicá-la¹¹³¹.

Todavia, como buscamos provar no capítulo 9, muito provavelmente esse tratado foi escrito entre 1694 e 1697. Esse fato, para a nossa pesquisa, possui duas consequências importantes. A primeira é que provavelmente o “adendo” mentiu ao dizer que Vieira havia redigido esse trecho havia muito tempo para convencer a Inquisição de que o jesuíta português não defendia a heresia do *pecado filosófico*. Segundo, e mais importante, essa data mostra que não apenas era possível, mas muito provável que Vieira tivesse conhecimento do *pecado filosófico*. Embora estivesse em Salvador, distante das querelas que envolviam sobretudo Roma e Paris, a polêmica envolvia diretamente a Companhia de Jesus, da qual Vieira desde sempre foi um árduo defensor, além de se dirigir abertamente ao tema da salvação dos povos do Novo Mundo.

De fato, não encontramos nenhuma carta de Vieira explicitando o embate entre os *probabilistas* e *jansenistas*, muito embora pessoas bem próximas a ele conhecessem bastante a heresia – como abordaremos no capítulo 12. Além disso, em nenhum momento Vieira cita explicitamente o *pecado filosófico*, e muito menos o nome de François Musnier, Tellier ou Antoine Arnauld. Contudo, como expusemos no capítulo 6, dezenas de jesuítas estavam escrevendo exatamente a respeito do que Vieira estava defendendo: a possibilidade de se sustentar a *ignorância invencível* e a salvação dos povos do Novo Mundo a partir de Suárez, Lugo e Arriaga sem cair na heresia condenada em 1690.

Dessa forma, se Vieira não tiver conhecido o *pecado filosófico*, então será forçoso acreditar que defendeu as mesmas ideias, citou os mesmos autores e as mesmas citações que estavam sendo discutidas pelos *philosophistas*, no mesmo momento em que dezenas de jesuítas estavam defendendo a mesma tese. Também seremos obrigados a supor que ele chegou a tais conclusões semelhantes por *acaso*, numa espécie de movimento *avant la lettre* ou numa genialidade que coincidia com o *zeitgeist* de sua época. É claro que a recente descoberta do livro original da *Clavis Prophetarum* poderá alterar os rumos dessa discussão¹¹³². Contudo, diante dos documentos que temos disponíveis até o momento,

¹¹³¹ Como explicaremos no capítulo 12, Antônio Casnedi foi autor da mais importante censura feita pela *Clavis Prophetarum* e grande parte de sua defesa girou em torno da ideia de que Vieira não defendia o pecado filosófico.

¹¹³² Como mencionamos diversas vezes ao longo desta tese, Valdez afirmou ter descoberto recentemente o manuscrito original da *Clavis Prophetarum*. Em declaração oficial sobre o tema, a autora afirmou que há algumas páginas sobrepostas uma sobre a outra e seladas com cola de mandioca. Essa informação é

defendemos que Vieira muito provavelmente conheceu o *pecado filosófico*. Ao afirmar isso, não defendemos que Vieira desejasse defender teologicamente essa doutrina. Seu esforço parece ter tido o de defender - através dos princípios do *probabilismo moral* e de sua *experiência* - que os indígenas, por serem *ignorantes invencíveis*, não poderiam cometer nenhum pecado Moral, tal como defendiam muitos *philosophistas*. Mas, para defender esta tese, Vieira haveria de enfrentar o maior crítico da categoria: Diogo Granada.

10.2.2 A refutação de Granada

Conforme dispusemos no capítulo 6, uma das grandes questões discutidas entre os jesuítas e jansenistas dentro do problema do *pecado filosófico* foi a aplicação concreta dessa categoria. Se Deus não existisse na natureza das coisas, então não haveria pecado. A consequência desse princípio é que, se existisse algum povo que não tivesse ao menos alguma ideia de Deus, isso significaria que eles não poderiam pecar teologicamente e moralmente, apenas filosoficamente, escusando povos inteiros da condenação eterna. Como vimos, desde as primeiras denúncias de Antoine Arnauld já existia essa preocupação. Após a condenação do papa Alexandre VIII, o suposto autor do conceito de *pecado filosófico*, François Musnier argumentou que o *pecado filosófico* era apenas uma possibilidade metafísica¹¹³³. Esses embates pareciam sutis, mas possuíam um efeito retumbante, qual seja, o de possibilitar ou não a salvação de todos os povos do Novo Mundo que ainda não haviam ouvido a palavra. Mesmo após o *pecado filosófico* ser condenado, se discutiu precisamente se Lessius, Lugo e Arriaga falavam a partir de um povo que ignorava absolutamente a Deus em termos concretos ou apenas enquanto hipótese metafísica¹¹³⁴.

fundamental, uma vez que tais correções podem revelar – ou não – mais informações sobre a relação entre Vieira e o *pecado filosófico*.

¹¹³³ Nesse sentido, discordamos da interpretação de Valdez de que Vieira estava “aware of the fact the Fathers of the Church considered that man’s *invincible ignorance of God* was only a metaphysical possibility”. Primeiro, porque sequer existia o conceito de *ignorância invencível* no tempo dos padres da Igreja, como explicamos no capítulo 1. E segundo porque essa discussão estava ligada aos debates em torno do pecado filosófico, no final do século XVII, como demonstramos no capítulo 6. Ana Valdez, “Tracking Antonio Vieira’s *Clavis...*”, *op. cit.*, p. 685.

¹¹³⁴ Como vimos no capítulo 6, essa distinção foi fundamental na defesa dos jesuítas contra o ataque dos jansenistas no ocaso do pecado filosófico. Em sua defesa, os membros da Companhia de Jesus sempre

Vieira escreveu pouquíssimos anos após essa contenda. Partindo da premissa que existissem povos que ignoravam completamente / absolutamente (*prorsus ignorans*)¹¹³⁵ a Deus, e citando exatamente as passagens que estavam sendo discutidas por esses autores, Vieira argumentou:

os bárbaros criados nas selvas¹¹³⁶, os quais não ouviram o Evangelho ou por outra fonte não foram purificados da ignorância inata de Deus, *assim como estão imunes de toda a pena imortal*, isto é, que há-de durar eternamente, e não são culpados *por qualquer outro motivo*. Sobre o castigo merecido por outros pecados (*que são, todos, veniais*) dissertaremos mais adiante¹¹³⁷ (grifo nosso)

Portanto, segundo o jesuíta, esses povos que ignoram absolutamente a Deus não podem ser condenados eternamente, apenas proporcionalmente, uma vez que não ofenderam a Deus. Mais do que isso: não apenas as penas poderiam ser perdoadas, mas os ignorantes estariam imunes a toda a pena imortal “por qualquer outro motivo”: “nenhum pecado cometido por um homem que ignore a Deus, embora em matéria grave, é mortal e pode ser castigado por uma pena eterna”¹¹³⁸.

Dos capítulos 3 ao 5 da presente tese, demonstramos que, até o século XVI, o princípio segundo o qual todos os povos possuíam ao menos alguma noção de Deus ou religião era inquestionável¹¹³⁹. Mediante os relatos de Manuel da Nóbrega e outros missionários, entretanto, aventou-se a possibilidade dos gentios do Brasil possuírem uma *ignorância absoluta de Deus*¹¹⁴⁰. Luís de Molina foi o primeiro a destacar a “anomalia”

afirmavam que a situação colocava-se enquanto *hipótese* e não como realidade. Exemplar nesse sentido foi a resposta de François Musnier, Dominique Bouhours e Tellier em *Sentiment des jésuites sur le péché philosophique*, publicado em 1692, como mostramos no capítulo 6.

¹¹³⁵ É importante observar que Arnaldo Espírito Santo traduz como “ignorar absolutamente” a partir do verbo *prorsus* que também se aproxima do sentido de “completamente”. Idem, p. 327.

¹¹³⁶ É importante referenciar que Vieira não faz qualquer menção às diferenças entre esses “bárbaros”, nem mesmo aos “tapuias” e “tupis”, como fará mais adiante.

¹¹³⁷ Idem, p. 327.

¹¹³⁸ Idem, p. 323.

¹¹³⁹ Como demonstramos no capítulo 4, essa concepção estava baseada em Epicuro e Cícero e foi reafirmada por Agostinho e toda a teologia medieval. Mesmo com a descoberta da América, autores como Lessius notabilizaram-se por defender que todos os nativos americanos possuíam alguma ideia de Deus e que essa era uma prova de sua existência.

¹¹⁴⁰ No capítulo 4, nomeamos esse conceito a partir dos relatos de Nóbrega, mas foi reafirmada por diversos testemunhos na colônia, tais como Antônio Pires, Gabriel Soares e Fernão Cardim. Além disso, mesmo em contextos e perspectivas teológicas muito distintas, autores como Jean de Lery e Claude D’Abelleville reafirmaram o mesmo ponto.

dos “brasilienses” nos quadros da *cognoscibilidade universal de Deus*¹¹⁴¹. Essa tese, adjunta à da *scientia media*, criou condições para defender que os *ignorantes* pudessem salvar-se, e ainda serviu para afirmar que Deus não era evidente por si mesmo. Nas primeiras décadas do século XVII, o *probabilismo moral* converteu a *ignorância invencível* em um dos conceitos mais relevantes da Teologia Moral. Essa conjuntura teológica fez com que o exemplo dos “brasilienses” passasse a ser mencionado por todos os teólogos jesuítas de destaque que se debruçaram sobre o tema. Primeiro com Lessius, Bellarmino, Suárez, De Lugo e Arriaga. E ao final do século XVII por Arnauld, Bouhours, Mounier, Tellier, Serry – entre outros. O caso dos “brasilienses” impactou significativamente os debates em torno da *salvação dos infieis* no século XVII, tornando-se o grande exemplo “concreto”¹¹⁴² da possibilidade do *pecado filosófico* existir.

Antônio Vieira também discorreu longamente sobre o exemplo dos brasilienses, escolhendo Diogo de Granada, a partir do livro de Cardeal de Lugo, como o pivô de sua disputa¹¹⁴³. Como apresentamos no capítulo 4, ele foi um dos principais críticos da *ignorância invencível* de Deus¹¹⁴⁴, e, por extensão, da ideia de que os brasilienses não tinham nenhuma ideia de Deus¹¹⁴⁵. Vieira sintetizou o encadear do pensamento de seu rival da seguinte maneira:

Em primeiro lugar vem uma longa série de autores recentes e antigos, entre os quais com especial atenção aduz Agostinho, Damasceno, Cristóstomo e Cícero. Em segundo lugar vem o capítulo 13 do *Livro da sabedoria*, com aquelas palavras: Vãos são os homens que ignoram a Deus e que, partindo dos bens visíveis, não foram capazes de conhecer Aquele que é, nem, considerando as suas obras, de reconhecer o seu Artífice. Em terceiro lugar vem a refutação do exemplo dos Brasilienses, que eram apresentados como prova do contrário, respondendo esta objeção que isso se pode crer em relação ao juízo verdadeiro

¹¹⁴¹ É importante acrescentar que, além de Molina, Medina, 1. 2, q. 89, artil. 6; Trigonus, *I, q. 2, artic. 2, dubio 1 ad. 4* e Zumel, *Clonc. 3* sempre eram citados como referência para a defesa de que era possível defender a *ignorância invencível* de Deus. Tais referências foram extraídas, sobretudo, de Jacob Granadus, *Comentarii in Summam theologiae Sancti Thomas*, 1634, Sumptibus Sebast. Cramoisy, Serenissimi Dvcis & Vniuersitatis Typographi Iurati, p. 53.

¹¹⁴² Como elucidamos no capítulo 6, Juan De Lugo, Ripalda, Arnauld e o Cardeal Sfondrate foram alguns dos enumeráveis teólogos que utilizaram explicitamente o exemplo dos “brasilienses” para discutir o problema da *ignorância invencível* de Deus.

¹¹⁴³ Vale ressaltar que é possível que Vieira não lida diretamente com a obra de Granada, porque o cita a partir do cardeal De Lugo, na discuta 7, seção 6, n. 107, como ele mesmo admite. Antônio Vieira, *Clavis prophetarum...*, *op. cit.*, p. 343.

¹¹⁴⁴ É importante dizer que diversos outros autores não jesuítas também foram contrários à aplicação do conceito de *ignorância invencível*, como Blaise Pascal, Arnauld e Serry, conforme demonstramos no capítulo 6.

¹¹⁴⁵ Como bem sintetizou Achutégui, assim como Molina foi o maior defensor, Granada foi o maior crítico da concepção de *ignorância invencível*. Ver Pedro Achutégui, *La universalidade...*, *op. cit.*, p. 62.

que teriam feito de Deus, mas não relativamente a algum juízo dúbio que alguma vez tenham tido acerca do seu artífice e acerca da obrigação de lhe agradar, ou de procurar conhecê-lo¹¹⁴⁶

Consideramos essa passagem crucial para entender a inteligência argumentativa de Vieira. Ela demonstra que Vieira tinha ciência das principais querelas em torno da aplicação da *ignorância invencível*¹¹⁴⁷, bem como dos principais argumentos que contestavam o uso da categoria. Por isso, a utilizaremos como um guia a partir do qual dissecaremos as réplicas de Vieira em relação a Granada em duas partes: a possibilidade de os *índios miserables* alcançarem a Deus sozinhos (7) e o caso dos “brasilienses” (8).

10.2.3 Oráculos Americanos: o *índio miserable* e a inacessibilidade de Deus

No princípio deste capítulo, demonstramos que Vieira defendeu que os filósofos gregos não poderiam acessar a um Deus invisível por si mesmos. Agora, essa mesma discussão recairá sobre os gentios americanos, de onde rapidamente germina a dúvida: se os elevados gregos não alcançaram o Deus invisível, o que se poderia dizer dos indígenas de “extrema rudeza de inteligência (*extremam eorum ruditatem intellectus*)”? Compreender essa “inteligência rude” dependeria da observação e do “apalpar das mãos”, isto é, da experiência (*experientia*)¹¹⁴⁸. Desse filão argumentativo, Vieira apresentou dois relatos de missionários com tanta ou até mais prática do que ele, batizados de “Oráculos americanos”. O primeiro foi José de Acosta:

A raça dos Índigenas, diz ele, ainda que uns sejam superiores a outros, toda ela é destituída de toda a inocência, toda ela é sórdida, toda servil, de um caráter o mais obtuso possível, débil de raciocínio, absolutamente inconstante e movediço, de costumes desleais, ingratos, cedendo apenas aos medos e aos maus tratos, mal tendo o sentido de honra, e de pudor quase nenhum. O seu caráter não é apenas servil, mas também, de certo modo, bruto, a ponto de se pensar que é mais fácil domesticar feras do que refrear a sua temeridade ou

¹¹⁴⁶ Idem, p. 343-345.

¹¹⁴⁷ Ressalta-se que o tradutor António Guimarães Pinto mencionou que há um lapso na numeração das páginas precisamente neste ponto, indo do fôlio 605 direto para o 607, o que pode ter representado um corte de António Bonucci ou outro editor a respeito, o que não deixa de ser sugestivo em se tratando de um tema tão polêmico na época. António Vieira, *Chave dos profetas...*, trad. António Guimarães Pinto, nota 201, p. 420.

¹¹⁴⁸ Idem, p. 347.

levantá-los de seu torpor, tão rudes como são para compreender e duros para e relutantes para aprender. Finalmente, como gado irracional naturalmente aptos para a caça e para a presa, vivem em perpétua corrupção.¹¹⁴⁹

Como vimos no capítulo 3, esta citação alude ao proêmio do *De Procuranda Indorum Salute*, no qual Acosta lançou a concepção da terceira categoria dos bárbaros¹¹⁵⁰. De natureza servil e pior do que a das feras, tais indígenas - dentre os quais se situam os “brasilienses” - só poderiam servir e servir para a caça e presa¹¹⁵¹.

O segundo “oráculo” utilizado por Vieira foi Solórzano Pereira, o principal jurista do *Derecho de las índias*. Embora tenha escrito pouco acerca da salvação, Solórzano deixou linhas fundamentais acerca da natureza e da condição jurídica dos indígenas americanos, como vimos. A partir de seu livro *De Iure Indiarum*, livro 2, cap. 4, escreve:

Formam a terceira e última classe de bárbaros, de entre outras inúmeras tribos e regiões deste novo mundo, aqueles que habitam nas florestas e são semelhantes às feras, os quais dificilmente têm algo de sentimento humano, sem lei, sem rei, sem contrato, sem um magistrado certo e sem estado, mudando continuamente de lugar, ou tendo habitações fixas que mais imitam covis de feras do que os currais de gado. Aqui pertencem todos aqueles que os nossos chamam *Carybes*, que nada mais praticam do que a sanguinolência, são cruéis para com todos os estrangeiros e alimentam-se de carne humana.¹¹⁵²

Novamente aqui, Vieira retomou - a partir de Solórzano - o exemplo dos “bárbaros de terceira categoria” para demonstrar a ausência de Estado, Lei, contrato e magistrado de algumas nações. O canibalismo aparece aqui como ilustrativo de um dos mais cruéis pecados contra a natureza¹¹⁵³. Quando não eram ferozes – continua o jesuíta n’outra passagem – “pouco diferem do gado”, sendo apelidados de “moscas”¹¹⁵⁴. Seja enquanto “feras” ou “moscas”, o fato é que os indígenas da terceira classe sempre estariam sob o jugo da animalidade e da extrema barbaridade.

¹¹⁴⁹ Idem, p. 349-351.

¹¹⁵⁰ José de Acosta, *Procuranda Indorum Salute...*, *op. cit.*, p. 67.

¹¹⁵¹ Ressalta-se que esse diagnóstico de José de Acosta acerca dos indígenas de “terceira categoria” o aproxima de Ginés Sepúlveas, o mais célebre defensor da escravidão indígena, como demonstramos no capítulo 2.

¹¹⁵² Idem, p. 352.

¹¹⁵³ Como vimos no capítulo 2, os caribes ficaram particularmente conhecidos pela prática da antropofagia e por seus crimes contra a natureza, tornando-se a principal referência para a discussão a partir de Las Casas.

¹¹⁵⁴ Antônio Vieira, *Clavis prophetarum...*, *op. cit.*, p. 353.

Antônio Vieira já havia se referido a José de Acosta e Solórzano Pereira em diversas outras ocasiões de sua obra anterior, desde textos “administrativos” até os mais especulativos, incluindo os dois nos primeiros livros da *Clavis*¹¹⁵⁵. Pode-se afirmar, de maneira geral, que Acosta aparece como autoridade relativamente à administração dos indígenas, incluindo os problemas da conversão, da servidão e da administração dos sacramentos, ao passo que Solórzano era utilizado para as questões jurídicas dos indígenas no Brasil¹¹⁵⁶. No *Tratado da conversão Universal*, contudo, Antônio Vieira vai além: o jesuíta associava a categoria dos “indígenas de terceira categoria” a de *índio miserable*. Como demonstramos no capítulo 5, esse conceito jurídico foi divulgado e desenvolvido por Solórzano Pereira. Inspirado no conceito de *persona miserabilis*, de um lado, e no *probabilismo moral*, de outro, o jurista espanhol defendeu que os bárbaros de “terceira categoria” estariam isentos de certas jurisdições, o que lhes garantiria um estatuto de *privilégio*¹¹⁵⁷.

É importante ressaltar que, a despeito das semelhanças, o conceito de *índio miserable* nem sempre estava associado ao de *ignorância invencível* de Deus. Como vimos no capítulo 3, José de Acosta foi enfático ao sustentar que todos os indígenas que desconheciam a Deus seriam condenados, mesmo na condição de *ignorantes invencíveis*. Solórzano, mesmo sendo um jurista, também afirmou categoricamente que não haveria salvação fora da Igreja¹¹⁵⁸. Que Vieira seguiu de perto José de Acosta e Solórzano Pereira no tocante ao conceito de *índio miserable*, disso não resta dúvida. Entretanto, as

¹¹⁵⁵ Apenas para nos limitar a alguns exemplos, ver Antônio Vieira, *Chave dos profetas* (livro I), trad. Antônio Guimarães, *op. cit.*, p. 347; *Voto do padre Antônio Vieira sobre as dúvidas...*, *op. cit.*, in: OCPAV, T. IV, Vol. III, pp. 279-286. Carta 620, Lisboa, 02/04/1680 ao Padre Superior do Maranhão (Pedro Luís Gonsalvi), in: OCPAV, T. I, Vol IV, p. 256. Segundo Pedro Calafate, a influência do Jesuíta José de Acosta na obra de Vieira foi um dos motivos pelos quais Vieira teria mudado alguns de seus posicionamentos entre suas obras proféticas e a *Clavis Prophetarum*. Ver Pedro Calafate, “Introdução”, in: Antônio Vieira, *Clavis Prophetarum* (Livro I e II), OCPAV, T. III, V. V, p. 63.

¹¹⁵⁶ A semelhança entre os argumentos no *Voto* e nesse *Tratado da conversão universal* foi apontada por Margarida Vieira Mendes como uma das razões pelas quais a *Clavis* teria sido escrita por volta do ano de 1694 ou 1695, pois corresponde precisamente à redação desse escrito. Ver Margarida Vieira Mendes, “Clavis prophetarum...”, *op. cit.*, p. 39. Carlos Moura Zeron, em artigo recente, buscou fazer o mesmo paralelo entre os dois textos. Ver Carlos Zeron, “Vieira em movimento”, *op. cit.*.

¹¹⁵⁷ Como mencionamos no capítulo 5, provavelmente a categoria de *índio miserable* foi criada por Bartolomeu De Las Casas mas foi desenvolvida por Solórzano Pereira e aplicada em toda a América hispânica por todo o período colonial.

¹¹⁵⁸ Como afirmamos no capítulo 5, Acosta defendia que a única forma de se salvar era através da Fé explícita. Solórzano admitia que a ignorância era possível, mas ela não poderia ser invencível porque os indígenas poderiam conhecer Deus de diversas maneiras. É importante ressaltar que, apesar de desenvolvido o conceito de *índio miserable*, em nenhum momento o jurista defendeu que a ignorância em que viviam seria invencível e que poderiam se salvar.

conclusões de Vieira no concernente à salvação foram distintas. Em coerência com outros autores probabilistas de seu tempo, Vieira acatou o sentido da categoria jurídica de *indio miserable* e a transpôs para um sentido soteriológico¹¹⁵⁹. Em outras palavras, Vieira não defendeu apenas a imunidade dos indígenas ante a Lei, mas entendeu a *ignorância invencível* de Deus como um “privilégio” na economia da salvação, pois ela os isentava do dever de conhecer a Deus por si mesmos, afinal:

Quem haverá de engenho tão obtuso, e de raciocínio tão lento e obscuro que, na imagem de tal estupidez e nessa figura bruta e totalmente irracional, não veja a mesma ignorância a confessar abertamente a sua incapacidade de ascender ao conhecimento de Deus pelos próprios meios?¹¹⁶⁰

Em tal estado de ignorância, em tal nível de miserabilidade, a resposta de Vieira a Granada foi a de que, “sem terem quem os ensine e conduza, [esses indígenas miseráveis] não podem penetrar no conhecimento do Deus invisível”¹¹⁶¹. Aqui, a ênfase negativa na natureza e no costume dos indígenas implicava num abismo entre os *indígenas miseráveis*, de um lado, e os idólatras, de outro. Como já havíamos explicado, a Idolatria era uma espécie de dignidade que poderia ser sofrer a penalidade eterna¹¹⁶². Essa diferenciação já havia sido proposta por outros teólogos, principalmente por aqueles que estiveram em missão¹¹⁶³. Contudo, ao explicar a diferença entre os dois estágios (de miserabilidade e de Idolatria), Vieira estava amparado com o argumento do *pecado filosófico*. Segundo o jesuíta, no caso dos idólatras, filósofos e ateus, a ausência de Deus seria deliberada e ofensiva, ao passo que, no caso da *ignorância invencível*, não ofenderia a Deus ao ponto de pecar mortalmente¹¹⁶⁴. O movimento conceitual de Vieira, portanto,

¹¹⁵⁹ Como abordaremos à frente, esse movimento foi feito por missionários como Alonso de La Peña, cuja influência em Antônio Vieira se fez notável nos últimos anos de sua vida.

¹¹⁶⁰ Antônio Vieira, *Clavis prophetarum...*, *op. cit.*, p. 353-355.

¹¹⁶¹ *Idem*, p. 347.

¹¹⁶² Serge Gruzinski explica que entre o século XVI e XVII o conceito de *Idolatria* foi associado à “dignidade” dos povos ameríndios, em especial do Peru. Serge Gruzinski e Carmen Bernand, *De la idolatria*, trad. Diana Sánchez, Ciudad de Mexico: Fondo de cultura económica, 1992, p. 40.

¹¹⁶³ Manuel da Nóbrega, por exemplo, diferenciava os indígenas do Peru e da Antiguidade dos indígenas do Brasil ao concluir que era “mais fácil convencer um ignorante do que um soberbo”. Manuel da Nóbrega, *Diálogo da conversão do gentio*, in: OPMN, *op. cit.*, p. p. 242.

¹¹⁶⁴ “quanto a Deus, maior mal é negá-lo que desconhecê-lo; e todavia permite que haja ateus; maior mal é atribuir divindade a pedaços de madeira e de pedra do que ignorá-la; e todavia permite que haja idólatras; maior mal é a vencível ignorância de Deus, ou seja, com culpa, do que a invencível e sem culpa. Porque motivos, pois, Deus não há de permitir antes a ignorância que não ofende a sua majestade, porque a

consistiu em unificar o conceito de *indio miserable* com o de *pecado filosófico* como resposta a Granada, chegando à conclusão de que alguns indígenas seriam tão ignorantes que não poderiam cometer nenhum pecado mortal.

10.2.4 O lugar teológico dos “brasilienses” nas querelas da *ignorância invencível*

Passemos agora à segunda réplica de Vieira em relação a Granada, que diz respeito às teses de Vieira acerca dos brasilienses. Durante muito tempo, cogitamos a eleição do Brasil como palco principal de suas teses em virtude de sua experiência como missionário e pela proeminência que o jesuíta costumava reservar aos domínios lusitanos¹¹⁶⁵. Contudo, conforme a pesquisa se desenvolveu, tornou-se claro que, além dessas razões, sua escolha se deveu ao fato da *ignorância absoluta* dos “brasilienses” desencadear toda a discussão sobre a aplicação concreta da categoria de *ignorância invencível* de Deus a um povo por inteiro – como demonstramos em toda a primeira parte desta tese. Não por acaso Vieira inicia sua refutação a Granada escrevendo o seguinte:

devo começar pela ignorância invencível de Deus em que a grandíssima maioria dos brasilienses ainda hoje permanece, a fim de que, assim como fizemos em relação à América Hispânica, ou antes Castelhana, assim também, fazendo a mesma demonstração relativamente a esta *nossa América Lusitana (em função da qual toda esta problemática deve ser resolvida)*, sejam sucintamente destruídos pela base os fundamentos menos sólidos desta doutrina, contrários aos testemunhos da experiência, postos em objeção ao autor que ele rejeita (grifo nosso)¹¹⁶⁶

Ao afirmar que “toda esta problemática” seria resolvida a partir da “nossa América Lusitana”, Vieira demonstra ter consciência - ao menos em parte - da importância dos

desconhece, do que a ignorância que não ofende a sua majestade, porque a desconhece, do que a ignorância que a ofende?”, Antônio Vieira, *Clavis Prophetarum...*, *op. cit.*, p. 357.

¹¹⁶⁵ Como demonstramos no capítulo 8, em toda a obra profética de Vieira, sobretudo desde a carta *Esperanças de Portugal*, o jesuíta aponta Portugal e seus domínios ultramarinos como baluartes da manifestação do *Quinto Império*. Em diversas obras, em especial na *História do futuro*, Vieira entende a expansão da palavra cristã nos territórios desconhecidos da América portuguesa, em especial no Maranhão, como uma etapa fundamental nesse processo universal. Contudo, tendo em vista a particularidade dos “brasilienses” no tema da *ignorância invencível*, não parece se tratar do caso aqui. Como bem afirmou Pedro Calafate, é possível notar um maior descentramento de Portugal como destinado ao *Quinto Império*. Calafate, “Introdução”, *Chave dos profetas (Livro I)*, trad. António Guimarães Pinto, in: OCPAV, T. III, V. V, p. 62-63.

¹¹⁶⁶ Antônio Vieira, *Clavis Prophetarum...*, *op. cit.*, p. 381.

brasilienses no grande debate sobre a *ignorância invencível* de Deus. Amparado pelo argumento de sua “experiência”, Vieira buscou atacar os argumentos de Granada¹¹⁶⁷ dividindo os indígenas do Brasil em duas partes:

A primeira é aqueles que pela língua geral são denominados, e a seu modo são, mais civilizados, e que têm capacidade para entender os mistérios cristãos, decerto numa apreensão não muito elevada, mas também não totalmente rude; Assim foi feito pela Divina providência (como piamente é legítimo pensar), para que não lhes faltasse, em tamanha inófia de saber, a possibilidade de, dentro e *fora do baptismo*, entenderem com toda a propriedade o nome da Santíssima Trindade e de a invocarem com toda a reverência ¹¹⁶⁸ (Grifo nosso)

A primeira categoria alude aos tupis, afamados, no cenário colonial, como os mais “políticos” da costa brasileira¹¹⁶⁹. Vieira parecia estar de acordo com Granada quanto ao fato de os tupis terem alguma ideia de Deus, o que implicava que eles poderiam ser condenados em nome dessa centelha de conhecimento divino¹¹⁷⁰. Em contraste,

A segunda categoria é a daqueles a quem chamam “Tapuias”, extremamente bárbaros, sem residência, sem agricultura, que vagueiam nas selvas ou pelos sertões como animais, saciando a fome e o apetite de seus ventres com frutos silvestres, que brotam espontaneamente, e com a caça. Da humanidade destes tanto se duvidou, há já algum tempo, que foi necessário que os Sumos Pontífices declarassem que eles eram animais racionais e não brutos.”¹¹⁷¹ (Grifo nosso)

¹¹⁶⁷ Como dito acima, o próprio Vieira admite que ele não lida diretamente com as ideias de Granada, mas o responde a partir do Cardeal De Lugo, *Mysterio Incarnationis*, Disputa 7, seção 6, n. 107, isto é, na mesma “seção” em que o teólogo espanhol discute aquilo que viria a ser chamado de “pecado filosófico”. O texto-base de Granada era *Comentarii in Summam theologiae Sancti Thomas* Parte 1 tratado 2, disputa 1, seção 3. Como vimos no capítulo 6, De Lugo e Arriaga também se destacou na discussão sobre a *ignorância invencível*, em geral, e sobre os brasilienses, em específico.

¹¹⁶⁸ Vieira também cita, nessa passagem, uma passagem de Botero para reforçar sua tese: “A propósito dos Chilenos e dos Salomónios, nota Botero, com indício de extraordinária ignorância (*Relat. Univers., 4 par. Lib. 3*), que não sabiam contar além de cinco, no que vão além dos nossos que estendem os seus números só até três”. Antônio Vieira, *Clavis prophetarum...*, *op. cit.*, p. 383. Para um estudo específico sobre a visão do Brasil em Giovanni Botero, ver Laura de Mello e Souza, *Inferno atlântico: demonologia e colonização*, São Paulo: Cia das Letras, 1993.

¹¹⁶⁹ Discorremos longamente sobre esse problema no capítulo 3.

¹¹⁷⁰ É importante ressaltar que não se pode fazer uma separação rígida entre “tapuias” e “tupis” no pensamento de Vieira na última *Clavis*, pois nem sempre Vieira manteve esse posicionamento de forma precisa. Na verdade, na maioria das vezes ele se refere à possibilidade de salvação de todos os “brasilienses”, aos “bárbaros americanos” ou até mesmo dos “africanos”, sendo difícil afirmar com precisão qual era o seu posicionamento. Seja como for, na diátribe com Granada, de onde parte esta discussão soteriológica, Vieira parece, de fato, concordar com o teólogo espanhol que os indígenas tupis não poderiam ser ignorantes invencíveis.

¹¹⁷¹ Antônio Vieira, *Clavis prophetarum...*, *op. cit.*, pp. 383-385.

Como trabalhamos no capítulo 3, a cisão entre tupis e tapuias, no Brasil colonial, era deveras conhecida. A partir da década de 1560, sucessivamente à criação da “língua geral” para a catequização jesuítica, os tupis foram aos poucos se configurando como “mais políticos”. Em contraste, os “tapuias” foram ganhando a conotação de “bárbaros”, contrapondo-se aos tupis. Conforme trabalhamos no capítulo 3, os “tapuias” contemplavam numerosas “nações” – para utilizar uma terminologia do período – que eram seminômades, sem residência fixa e, a despeito de em geral não praticarem canibalismo, eram descritos como ainda mais selvagens que os tupis. Em outro contexto da própria *Clavis*, Vieira alude aos tapuias de modo análogo, sobrepondo, porém, outros distintivos, como o de “rebanhos” e “manadas”. O que mais nos interessa, contudo, foi o fato do jesuíta português os considerarem “sem deus, verdadeiro ou falso”¹¹⁷².

Como descrevemos em diversos capítulos anteriores, os tapuias estavam presentes em diversos escritos de Vieira, como aqueles que dizem respeito às missões da Serra de Ibiapaba, no “Sermão do Espírito Santo” e em suas obras proféticas¹¹⁷³. Numa carta a Jorge Sampaio, Vieira também descreveu os tapuias como gente sem nenhuma Lei, “nem ainda a da natureza”¹¹⁷⁴. Finalmente, no período em que redigiu esses escritos, a descrição negativa dos tapuias serviu para justificar que eles não poderiam ser escravizados pelos “portugueses”¹¹⁷⁵.

¹¹⁷² O trecho em que os tapuias são mencionados refere-se a um ciclo argumentativo no qual Vieira buscou enumerar diversos povos que seguiam “absolutamente privados (...) de todos os meios” [*omni prorsus doctrinae instrumento destitutas fuisse*] de “ensinamentos que pudessem “haurir a luz do verdadeiro Deus”; “Não falo daqueles rebanhos ou manadas de bárbaros (chamam-lhe tapuias) que vagueiam, à maneira de animais selvagens, pelos sertões e florestas do interior da América (...) sem deus verdadeiro ou falso”. Antônio Vieira, *Clavis prophetarum...*, *op. cit.*, respectivamente p. 132 e 133.

¹¹⁷³ “toda essa esterilidade ser habitada ou corrida há tantos anos de muitas nações de tapuias, que sem casa, nem lavoura, vivem da ponta da frecha, matando para se sustentar, não só tudo o que tem nome de animal, mas ratos, cobras, sapos, lagartixas e todas as outras imundícies da terra (...) é tão grande a inércia dessa gente, e o ócio, que excedem em todos os do Brasil (...) é entre eles perpétua a fome, e parece que mais se mantém dela, que do sustento”, “Relação da Missão da serra de Ibiapaba”, in: OCPAV, T. IV, Vol. III, p. 132. Os povos contactados por Vieira em 1660 foram os aroãs, curitis e tobajaras e os relatos acerca de sua “animalidade”, sempre associada à falta de casa e habitação, estiveram muito presentes na descrição desses indígenas. Além disso, nesse importante relato, Vieira também descreve a imensa dificuldade de introduzir os princípios mais básicos da religião cristã aos indígenas, incluindo “inferno” ou “paraíso”, o que mostra a base de sua “experiência” diante das conclusões teológicas que chegaria posteriormente, na última *Clavis*.

¹¹⁷⁴ “é grande eficácia da graça divina que homens gentios e bárbaros, criados sem nenhuma lei, nem ainda a da natureza, queiram ser arrancados de suas pátrias e vir para terras estranhas a receber a fé de um Deus e a sujeição a um rei que não conhecem” Antônio Vieira, “Resposta aos Capítulos que deu contra os religiosos da Companhia o procurador do Maranhão, Jorge de Sampaio”, in: OCPAV, T. IV, Vol. III, p. 242.

¹¹⁷⁵ É importante acrescentar que a narrativa negativa sobre os tapuias desse período também foi reforçada pelo fato de que esses indígenas, além da barbaridade, foram instruídos pelos holandeses para o

No *Tratado da pregação universal*, a ferocidade dos tapuias não foi usada para defender a violência ou a escravidão, mas para realçar sua condição inferior de *cognoscibilidade* de Deus. Como notou Carlos Alberto Zeron, essa mudança de posicionamento estava coerente com o *Voto sobre as dúvidas dos moradores de São Paulo*, escrito em 1694, cuja conclusão é de que nem os indígenas tapuias nem os tupis podem ser sujeitados pela violência dos “moradores”¹¹⁷⁶. No *Tratado da pregação universal*, escrito no mesmo período, Vieira associa a falta de residência fixa à impossibilidade de conhecer qualquer bem humano que distinga os tapuias das feras. Mesmo o céu, onde os tapuias poderiam aproximar-se do divino, não significaria nada senão a própria casa¹¹⁷⁷. Os tapuias estariam “absolutamente privados de qualquer meio” para conhecer Deus¹¹⁷⁸.

Uma vez expostos os fundamentos para defender que os tapuias não poderiam conhecer a Deus de nenhum modo, Vieira refutou outros três argumentos de Granada que sustentavam a impossibilidade de se aplicar o conceito de *ignorância invencível* aos “brasilienses”. O primeiro foi de que os indígenas do Brasil seriam “idólatras”¹¹⁷⁹. Em resposta, Vieira escreve que de nada serve

a opinião contrária (...) nada pode colher ou concluir contra os Brasilienses. Estes, com efeito (talvez *singulares nesta feliz ignorância*), não adoram ídolos, nem juntos deles se encontraram, desde o início, vestígios desta falsa latria. Daí que tenha sido notado pelos historiadores antigos, numa bela e verídica observação, que nas línguas deles faltam estas letras: o ‘F’, o ‘L’ e o ‘R’¹¹⁸⁰ (Grifo nosso)

protestantismo, o que tornou a narrativa negativa ainda pior. O discurso da violência também era coerente com a ofensiva da Coroa portuguesa contra os tapuias que se aliaram aos holandeses. Para uma visão mais ampla sobre este contexto, ver o clássico Pedro Puntoni, *Guerra dos bárbaros: povos indígenas e a colonização do nordeste (1650-1720)*, São Paulo: Hucitec, 1998.

¹¹⁷⁶ Carlos Alberto Moura Zeron, “Vieira em movimento”, *op. cit.*, p. 180.

¹¹⁷⁷ “os quais nem semeiam nem colhem, alimentando-se de frutos espontâneos das Árvores silvestres (...) nem estão cobertos por outro pensamento ou prática das coisas celestes que não seja o próprio céu, que têm por sua casa”, *Idem*, p. 133.

¹¹⁷⁸ *Idem*, p. 133.

¹¹⁷⁹ O jesuíta destaca a seguinte passagem: “Vãos são todos os homens nos quais não está subjacente o conhecimento de Deus e que, a partir das coisas boas que se vêem, não puderam entender Aquele que é, nem, atentando nas obras, perceber quem era o seu Artífice”. Vieira buscou, ainda, criticar a exegese dessa passagem afirmando que o original diz “não puderam” e não “não quiseram”, o que implica mudança interpretativa na dimensão da culpabilidade.

¹¹⁸⁰ António Vieira, *Clavis prophetarum...*, *op. cit.*, p. 391.

A resposta de Vieira reafirmou o mais famoso lugar-comum dos cronistas coloniais: a ausência de adoração de ídolos, a falta de Fé, Lei e Rei, como todas as fontes coloniais referem¹¹⁸¹. A expressão que merece nossa atenção, contudo, é a “singular feliz ignorância”. “Singular” porque Vieira repetiu as conclusões dos primeiros missionários e, posteriormente, de grande parte da teologia: alguns “brasilienses” seriam os únicos no mundo absolutamente ignorantes. Já a expressão “feliz ignorância” diz respeito à ausência de culpa e responsabilidade que a *ignorância invencível* traz como consequência. Essa conclusão de Vieira estava profundamente ligada a uma das mais polêmicas defesas do *probabilismo moral* seiscentista, defensora da tese segundo a qual se a ignorância poderia livrar da culpa, ela tornar-se-ia um benefício, um privilégio “feliz”¹¹⁸².

O segundo argumento de Granada, de cunho probabilista, foi o de que os indígenas brasilienses, por mais bárbaros que fossem, tiveram - em algum momento - ao menos a *dúvida* de que Ele existira¹¹⁸³. Em outras palavras, qualquer dúvida que os indígenas pudessem ter tido em relação a qualquer sorte de divindade, manifestava um sinal de que eles não eram integralmente ignorantes ante a Deus. A resposta de Vieira foi a seguinte:

Pela confissão de alguns (...) sabemos quase com evidência que nunca lhes veio a mente o *mínimo de pensamento de Deus, antes de ter chegado aos ouvidos algo sobre a divindade*. E, depois de uma assídua catequese sobre Deus, não só provam, antes dela, manifestam uma ignorância não totalmente superada durante muitos dias e até meses. Na verdade (para usar uma frase dos missionários), não fazem nenhuma ideia daquilo que ouviram”¹¹⁸⁴ (Grifo nosso)

¹¹⁸¹ Como demonstramos no 3, esta formulação foi feita, em princípio, por Gândavo e até hoje é repetida por toda a historiografia sobre o período colonial. Apesar da passagem referir a ausência de “Fé”, é importante diferenciar este juízo acerca dos tupis da afirmação das diversas narrativas que afirmavam serem os tupis o único povo do mundo que não tinha nenhuma noção de religião, afirmativa com sérias implicações teológicas.

¹¹⁸² Como demonstramos no capítulo 3, José de Acosta já havia considerado que, caso o conceito de *ignorância invencível* fosse aceito, então seria melhor que os indígenas permanecessem na ignorância ao invés de receberem a catequese. Sua declaração foi irônica, uma vez que o missionário espanhol não defendia a aplicação deste conceito como forma de escusa para a salvação. José de Acosta, *Procurando indorum salute*, *op. cit.*, p. 201. Com o desenvolvimento do conceito do *probabilismo moral*, de um lado, e de *indio miserable*, de outro, a defesa de que alguns indígenas deveriam permanecer na ignorância para se evitar que pecassem passou a existir tanto ao nível da missionação, como ao nível jurídico, como mostrou Daniel Concina, *Historia del probabilismo*, *op. cit.*, p. 56. Voltaremos a este problema posteriormente.

¹¹⁸³ “Responde o Padre Granada que isso se pode crer em relação a um juízo verdadeiro que tivessem feito a respeito de Deus. Não, porém, em relação a alguma dúvida que em algum momento tivessem tido acerca do seu criador”. Antônio Vieira, *Clavis prophetarum...*, *op. cit.*, p. 395.

¹¹⁸⁴ Idem, p. 385.

Para Vieira não haveria nenhum lugar na *consciência* dos “brasilienses” que revelaria a existência de Deus, nem antes e nem depois de ouvirem a pregação. Novamente a partir dos princípios *probabilistas*, Vieira defendeu que, se não havia o menor sinal de *pensamento*, então não poderia haver dúvida. E mesmo que os indígenas tivessem *dúvida*, eles não seriam obrigados, visto que “não basta uma vaga dúvida para obrigar a consciência”, uma vez que ela não funcionaria como um preceito¹¹⁸⁵. De tabela, Vieira acrescenta, em coerência com o tópico da “pregação insuficiente” que, mesmo após meses de pregação, os indígenas seguiam sem ter a mínima ideia daquilo que ouviram. Assim, os indígenas brasílicos seriam *ignorantes invencíveis*, pois, afinal, “o que é ignorar invencivelmente senão ignorar e não conseguir saber? E o que é a *ignorância invencível* senão a ignorância acompanhada da incapacidade de saber aquilo que se ignora?”¹¹⁸⁶.

O terceiro argumento de Granada foi que, mesmo desconhecendo a Deus, os indígenas teriam a obrigação de, ao menos, procurá-lo. Trata-se do argumento de outro tema clássico das querelas sobre a *ignorância invencível* e do *probabilismo moral*: o da *negligência*, ou seja, aqueles que não procuravam informar-se a fim de sair da ignorância seriam culpados¹¹⁸⁷. Como vimos acima, Vieira havia postulado que os filósofos gregos não procuraram a Deus. Ao responder sobre os indígenas, o jesuíta português eleva o tom:

se eles [os indígenas brasileiros] por acaso encontrassem vestígios de outro homem e o procurassem, com o faro canino que possuem, não seria pela doutrina para serem instruídos por ele, mas pela carnificina para festivamente se saciarem dele, comendo-o¹¹⁸⁸.

¹¹⁸⁵ O argumento completo de Vieira foi: “para aquilo que presume e pressupõe [o conhecimento de Deus através da filosofia], tal a teologia é necessária qual requer a obrigação de agradar a Deus, de o procurar e de duvidar dele culpavelmente. Pois a obrigação supõe um preceito; o preceito e a obrigação induzem o pecado; o pecado despreza a Deus ou a sua lei; pelo que não basta uma vaga dúvida para obrigar a consciência”. Idem, p. 395-397.

¹¹⁸⁶ Idem, p. 389.

¹¹⁸⁷ Como demonstramos no capítulo um, esse tema é clássico nas “classificações da ignorância. Aristóteles já falava sobre a ignorância culpável associada à negligência. Aristóteles, *Ética a Nicômacos*..., *op. cit.*, p. 57-59. A própria definição de *ignorância invencível* por parte de Aquino foi definida justamente como aquela que não pode ser entendida como negligência: “não se pode imputar a alguém como negligência o não saber o que não se pode saber”. Aquino, *Suma*, *op. cit.*, Q. 76, a. 1, p. 374. Foi também a partir da negligência que o teólogo medieval Gabriel Biel separou a *ignorantia affectada* seria quando o sujeito deseja ser ignorante (culpa mais grave); a *crassa*, quando há indolência ou lentidão para sair da ignorância (culpa média) e a *invencibilis* (culpa nula). Joroen Laemers, *Invencible*..., *op. cit.* pp. 165-167.

¹¹⁸⁸ Idem, p. 397.

CONCLUSÃO

Face ao exposto, algumas conclusões merecem ser pontuadas de forma clara. Primeiramente, analisamos como o todo o *Tratado da pregação universal* foi escrito para defender que a *ignorância invencível* de alguns gentios seria possível. Na primeira parte, Vieira buscou refutar argumentos clássicos contra a *ignorância invencível*: o evangelho teria sido pregado em todo o mundo; Tomé já havia pregado na América e os gentios poderiam acessar a Deus por si mesmos. Criticados esses argumentos, Vieira pontuou que todo o restante de seu livro deveria vir como “anexo”, indicando uma continuidade indiscutível entre os temas¹¹⁸⁹.

A segunda conclusão é: o principal fundamento teológico para defender a *ignorância invencível* de Deus de alguns indígenas no Brasil foi o *probabilismo moral*. No *Tratado da conversão universal*, esse fundamento teológico pode ser identificado em muitos dos seus argumentos, como quando nosso autor defendeu que: a pregação insuficiente não poderia obrigar; a condição de *ignorantes invencíveis* garantia a imunidade teológica para os indígenas; quando não se tinha o menor pensamento em Deus, não se poderia ter culpados. Voltaremos a esse tema no próximo capítulo. Talvez seja um tanto óbvio concluir que um jesuíta no século XVII adotava o *probabilismo moral* em suas teses teológicas acerca da ignorância e sua respectiva culpabilidade. Contudo, diante da conjectura exposta no capítulo 6, vimos que essa posição não é evidente para a década de 1690. Primeiro porque desde 1679 inúmeros autores e teses probabilistas vinham sendo criticadas e proibidas pela Inquisição. Segundo, porque Tirso González, o geral da Companhia de Jesus no tempo em que Vieira escreveu, era *probabiliorista*, corrente teológica que nasceu para reformar o *probabilismo*¹¹⁹⁰.

Esse tema remete-nos à terceira conclusão: Vieira muito provavelmente conheceu a “doutrina” do *pecado filosófico*. Vieira utilizou *exatamente* os mesmos trechos e autores que os *philosophistas* utilizaram para defender a salvação dos nativos da América logo

¹¹⁸⁹ Além disso, como demonstraremos no capítulo 12, o censor de Vieira, Antônio Casnedi, afirmou diversas vezes que, se o tema da *ignorância invencível* dos indígenas e do *pecado filosófico* fossem censurados, então todo o *Tratado* deveria ser suprimido, posição que ele era totalmente contrário.

¹¹⁹⁰ Como demonstramos no capítulo 6, Tirso González iniciou um movimento de reforma contrária ao probabilismo para evitar poderosas as críticas “rigoristas” virulentas que vinham sofrendo de todos os lados. Terceiro porque quase todos os jesuítas “rivais” de Vieira no Brasil assumiram-se *probabilioristas*, como demonstraremos no capítulo posterior.

no princípio de sua defesa; na mesma década em que Vieira escreveu o livro, mais de trinta obras foram redigidas precisamente sobre o mesmo tema; o jesuíta não havia escrito sobre o assunto em nenhum momento anterior de sua obra, apenas nesse livro, o que implica que provavelmente teve contato com a “doutrina” na década de 1690; nenhum autor havia sustentado, antes dos *pecado filosófico*, que todos os pecados dos ignorantes invencíveis seriam veniais. Além disso, há uma série de razões concretas que corroboram nossa tese. Como demonstrado no capítulo 9, Vieira escreveu o *Tratado da pregação universal* entre 1694 e 1697, o que implica afirmar que ele poderia ter conhecido o *pecado filosófico*. Além disso, o trecho em que ele defende que ninguém poderá sofrer a pena eterna porque é *ignorante invencível* em relação a Deus e, portanto, não pode ofendê-Lo foi o mais censurado de toda a sua obra. Finalmente, a própria misteriosa “inserção” externa no livro de Vieira, relatada acima, admite que os argumentos do jesuíta português eram *philosophistas*.

A quarta conclusão refere-se à posição de Vieira sobre os indígenas do Brasil. Como buscamos demonstrar, o jesuíta português não centralizou sua análise sobre os indígenas no Brasil apenas em função de sua experiência missionária. Ao discutir a “problemática” dos indígenas brasileiros questionando os argumentos de Granada, Vieira trabalhou com os indígenas brasileiros a partir do problema teológico da *ignorância invencível* de Deus existir concretamente. Apoiando-se na classificação de “bárbaro de terceira categoria” (de Acosta) e de *indio miserable* (de Solórzano Pereira), Vieira deslocou essas categorias para além do seu sentido original, que era jurídico, para a dimensão escatológica. Nesse ponto, tendo em vista todos os debates probabilistas em torno da *ignorância absoluta* dos tupis, expostos nos capítulos 3, 4 e 6, podemos dizer que Vieira criticou explicitamente Granada, mas posicionou-se implicitamente contra Nóbrega, Lessius e o próprio Cardeal de Lugo que, como vimos, também negava o conceito para os indígenas do Brasil, defendendo que era impossível encontrar concretamente um povo que ignore completamente a Deus. Nesse sentido, podemos dizer que Vieira foi além de alguns *philosophistas* ao defender que seria sim possível encontrar concretamente, entre os tapuias, aqueles que não pensavam de nenhuma maneira em Deus. A partir dos princípios *probabilistas*, explicitados pelo *pecado filosófico*, Vieira defendeu que nenhum deles, em virtude dessa ignorância, não poderiam ser condenados eternamente, se aproximando muito, nesse ponto, de Molina e Arriaga. No último capítulo

da presente tese, deixaremos mais claro os limites interpretativos do “philosophismo” de Vieira.

A quinta conclusão, mais complexa, diz respeito às continuidades e descontinuidades em relação à sua própria obra. O tratamento do jesuíta em relação à salvação dos gentios foi semelhante em grande parte de sua obra profética, desde 1650 /1660 até a década de 1680. Por um lado, Vieira manteve o posicionamento de que a pregação não teria ocorrido em todo o mundo, embora tenha aprofundado o tema. Além disso, o jesuíta português manteve sua posição acerca da condenação dos filósofos. Como buscamos demonstrar, contudo, em seu último livro Vieira muda de posição em relação a diversos pontos: (1) em relação à pregação do Apóstolo Tomé na América; (2) à *universalidade do conhecimento de Deus*; (3) sobre a aplicação do conceito de *ignorância invencível* e, finalmente, (4) no tocante à salvação dos indígenas no Brasil. Essa mudança de posição parece se dar por duas razões centrais. A primeira estava associada à sua oposição frente aos seus rivais jesuítas no Brasil, os “alexandristas”: oposição da qual saiu derrotado. A segunda, o objeto deste capítulo, associou-se à forte influência do *probabilismo moral* e possivelmente do *pecado filosófico* na formulação das ideias. Isso implica afirmar que o jesuíta não apenas mudou sua posição frente à *Apologia*, à *História do Futuro* e à *Defesa*, quanto, ainda, em relação ao próprio livro I da *Clavis Prophetarum*.

Como afirmamos na introdução do nosso estudo, intitulamos a nossa tese de “altíssima ignorância” por duas razões. Primeiro para referir-se ao sentido positivo que a *ignorância invencível* assume, tanto para Vieira quanto para alguns interlocutores à sua volta. Em segundo, ela serviu para referir-se à parte mais alta do grande palácio, isto é, a parte inacabada da cúpula. Nos dispusemos a tratar desse sentido duplo da “altíssima ignorância” neste capítulo e, por esta razão, este capítulo tem o título homônimo à esta tese. No próximo capítulo, seguiremos descrevendo este mesmo cenário da altíssima ignorância, mas sempre em diálogo com outros horizontes. Passemos a ele.

11 A PENA DAS ÁGUIAS: LEI NATURAL, PENALIDADE E PROVIDÊNCIA

“É inevitável, ó mais ilustres dos teólogos, que sintais que entre os vossos raciocínios e os nossos olhos há um grande abismo e talvez maior que o próprio oceano que se estende entre nós.”

Antônio Vieira, *Clavis Prophetarum*

No capítulo anterior, buscamos apresentar os argumentos de Vieira, dentro do *Tratado da conversão Universal*, em torno de sua defesa da *ignorância invencível* de Deus e de suas diversas consequências teológicas. Neste capítulo, dividido em quatro subtópicos, buscaremos trabalhar os seguintes temas: sua concepção acerca da *ignorância invencível* da Lei natural (11.1), suas críticas a Suárez (11.1.1). No segundo subtópico, trabalharemos com o problema dos anacronismos de Vieira (11.2), abordando principalmente o tema da experiência e da autoridade em seu pensamento (11.2.1). No terceiro, analisaremos a questão da penalidade (11.3), abordando suas críticas e propostas para o destino final dos ameríndios (11.3.1). Finalmente, na quarta e última parte, trabalharemos com o tema da providência (11.4), estudando com maior profundidade seus argumentos relativos ao pensamento molinista (11.4.1). Ao final, buscaremos identificar as mudanças de posição do jesuíta em relação à sua própria obra.

11.1 SATURNOS LITERAIS E A *IGNORÂNCIA INVENCÍVEL* DA LEI NATURAL

“Não sou homem, mas um jaguar. Está gostoso”.

[Cunhambebe dirigindo-se a] Hans Staden,

A verdadeira história dos selvagens, nus e ferozes devoradores de homens

Após defender que muitos indígenas brasileiros eram *ignorantes invencíveis* em relação a Deus, Vieira buscou provar que grande parte deles também ignorava a Lei natural. Contudo, como vimos em toda a primeira parte da tese, até meados do século XVII, nenhum teólogo aceitava a possibilidade de se ignorar invencivelmente a Lei natural nos seus primeiros princípios. Para Tomás de Aquino, por exemplo, a Lei natural regeria de tal forma a natureza humana que ela não poderia ser ignorada de nenhum modo,

por nenhum ser humano, pois ela definia a diferença entre ser racional ou não¹¹⁹¹. Essa perspectiva foi reforçada por Vitória, Las Casas, Suárez e todos os teólogos tomistas.

Contra essa interpretação, no *Tratado da conversão universal*, Vieira defendeu que era, sim, possível *ignorar invencivelmente* a Lei natural. Tal defesa, na prática, implicava que mesmo sendo canibais ou infringindo outras leis “naturais”, muitos indígenas poderiam ser salvos. A melhor maneira de dispor as teses de Vieira, talvez seja partindo de sua definição de Lei natural:

a lei natural não é senão a própria natureza humana, ou, segundo uma opinião muito comum, é apenas o ditame da natureza racional que indica e discerne o bem e o mal, e ordena o que deve ser feito e o que deve ser evitado, *parece absolutamente indispensável*¹¹⁹² (Grifo nosso)

Embora sejam similares entre si, havia uma diferença notável entre a definição de Vieira e de Aquino¹¹⁹³. Se para o teólogo medieval a Lei natural se categorizaria como a participação eterna na criatura racional, para o jesuíta português, a Lei natural seria “a própria natureza humana”. Nesse ponto, a definição de Vieira aproximou-se da circunscrita por Suárez, para quem a Lei natural e a Razão natural estariam de tal maneira atreladas que seria quase impossível distingui-las¹¹⁹⁴. A principal diferença entre Vieira e Suárez, neste âmbito, talvez se situe na palavra “parece”, acima grifada, pois, tão logo Vieira lançou sua definição, ele acrescentou uma exceção. Para o jesuíta português, existiriam alguns homens na América que descumpririam as Leis naturais e – ainda assim – seriam homens. Para descrever essa “anomalia” ou “caso” - para valer-nos de um

¹¹⁹¹ A Lei Natural instrui a razão sobre os primeiros princípios, enquanto “participação da lei eterna na criatura racional”, a partir de “preceitos comuníssimos, que são conhecidos por todos (...) de nenhum modo, pode ser destruída pelo homem”. Segundo Aquino, porém, também há os segundos preceitos, cuja integridade pode ser “destruída pelos maus hábitos, pela depravação dos costumes e os vícios contra a natureza” Idem, Q. 97, a. 5, p. 616- 619.

¹¹⁹² Essa designação está presente em Antônio Vieira, *Clavis Prophetarum...*, *op. cit.*, p. 359.

¹¹⁹³ “Os primeiros preceitos comuns da lei da natureza são evidentes por si mesmos a quem tem a razão natural”, Idem, p. 100, a. 4, p. 656.

¹¹⁹⁴ É interessante acrescentar que Suárez reafirma essa tese para responder ao argumento de Jean Gerson, segundo o qual seria possível não pecar mortalmente em caso de desobediência da Lei natural, porque pela razão natural é impossível compreender o que seria a pena eterna. Nota-se como esse argumento se aproximará, muitos anos depois, das conclusões de Arriaga, apresentadas no capítulo 6. Para a refutação de Suárez aos argumentos nominalistas de Jean Gerson, ver Francisco Suárez, *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, traduzido por Jaime Torrubiano Ripoll, Madrid: Reus, 1918-1921, X volumes, Livro II, cap. IX, p.118.

vocabulário mais ao sabor dos Seiscentos - Antônio Vieira ancorou-se nos relatos de Alonso De La Peña¹¹⁹⁵:

Entre aqueles bárbaros [com os quais lidou De La Peña], os roubos, os adultérios, os homicídios, etc., que, para nós, se baseiam no princípio de não façam a outrem o que não queres que te façam a ti, de acordo com o costume antiquíssimo, como ensinamento dos antepassados, educação e exemplo dos Pais e, o que é fundamental, com a aceitação pública e comum aplauso de todos, não só *não são considerados pecados contra as leis da natureza humana*, mas conforme a ela, lícitos, decorosos, aprovados como dignos do homem, elogiados. Por isso, disse-lhe, sucede que, com uma espécie de *boa fé*, roubam, cometem Adultério, embebedam-se, matam e *praticam todas estas ações sem qualquer reparo, dúvida ou sobre extinção*¹¹⁹⁶ (Grifo nosso)

Notemos: para Vieira, os “bárbaros” não descumprem a Lei natural excepcionalmente, como se soubessem o que era o bem e, ainda assim, desobedecessem. O caso selecionado por Vieira evidenciaria, segundo o jesuíta, que certos nativos americanos ensinavam costumes tão depravados ao ponto de entenderem os “pecados” como “bens”. As ações condenáveis seriam, para eles, dignas de elegia. O jesuíta também destacou que tais inversões foram reproduzidas por gerações de antepassados e aceitas publicamente, o que implica afirmar que a desobediência da Lei natural estaria ligada a um indivíduo ou grupo.¹¹⁹⁷

Quais eram os fundamentos teológicos de Vieira para explicar esse caso incongruente com a teologia tomista? A primeira pista a seguir, como de praxe, reside na linguagem utilizada, grifada acima: os indígenas não teriam nenhum “reparo” ou “dúvida” diante da Lei natural. Tais palavras não foram utilizadas por acaso ou em sentido

¹¹⁹⁵ Como vimos no capítulo anterior, De La Peña mencionou inúmeros casos em que indígenas americanos estavam contra a Lei natural. Diferentemente dos casos de Acosta e Solórzano, Vieira não havia citado em nenhum momento De La Peña em nenhum momento anterior a *Clavis*. A única exceção, como bem observou Ricardo Ventura, se encontra no *Voto do Padre Antônio Vieira sobre as dúvidas dos moradores de São Paulo acerca da administração dos indígenas*, em que Vieira retoma a mesma definição de liberdade do Bispo de Quito. Antônio Vieira, *Voto do Padre...*, *op. cit.*, in: OCPAV, T. IV, Vol III, p. 279, nota 7.

¹¹⁹⁶ A referência utilizada por De La Peña está em *Itinerário para parreiros de Índios...*, *op. cit.*, Lib. 4, Tract. 1, cap. 4, p. 409 *apud Clavis Prophetarum...*, *op. cit.*, p. 363. Nessa altura, o Bispo de Quito estava afirmando, em plena coerência com o argumento de Antônio Vieira que a maior parte dos indígenas Americanos pertenciam à terceira categoria de bárbaros, tendo sempre como baliza a definição de Acosta.

¹¹⁹⁷ Isso não implica que Vieira defendia, na sua condição de jesuíta do século XVII, que a Lei natural adviria exclusivamente do costume. Essa posição poderia estar presente – e mesmo assim de modo incipiente – em Montaigne ou outros pensadores do século XVI e XVII. Como se sabe, o filósofo francês tornou-se particularmente conhecido por passagens como essa: após ter refletido sobre os exemplos que nos apresentam o passado e os países longínquos, se nos puséssemos a meditar sobre o nosso próprio meio e comparássemos com objetividade. A razão humana é um amálgama confuso em que todas as opiniões e todos os costumes, qualquer que seja a sua natureza, encontram igualmente lugar. Infinita em suas matérias, infinita na variedade de formas que assume”, in: Michel de Montaigne, *Dos costumes*, trad. Sérgio Millet, *Os Pensadores*, São Paulo: Ed. Abril, 2000, p. 63. A esse respeito, ver Adone Agnolin, "A Razão Tênu de Montaigne", in: MONTAIGNE, Michel. *Ensaio*. Livro I. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. P. XXI-XXXIII. Voltaremos a esse problema à frente,

comum. Conforme demonstramos nos capítulos 4 e 5, na linguagem corrente do *probabilismo moral*, a noção de pecado/crime estava associado à *consciência* e à *dúvida moral*, onde recairia o escrúpulo e a culpabilidade¹¹⁹⁸. Em contraste, quando não houvesse consciência ou nem mesmo a dúvida, o agente da ação tornar-se-ia inculpável em nome de sua ignorância. Portanto, quando Vieira menciona que os indígenas mencionados não possuem *dúvida* ou *reparo* diante dos atos atrozes diante do canibalismo, da bigamia ou da prática de sacrifícios, ele busca indicar que esta seria uma prova cabal de que não possuíam a Lei natural dentro de si. Não por acaso, ao explicar essa passagem, Vieira ancorou-se em um importante *probabilista* francês¹¹⁹⁹ para defender que, se algum gentio ignorante for ensinado exclusivamente pela autoridade de seus antepassados, e não possuir a mínima *dúvida* nem *remorso de consciência* acerca dos seus actos¹²⁰⁰, então sua ignorância poderia isentá-lo de qualquer pecado.

Para corroborar sua tese, Vieira acrescentou uma série de narrativas de outros grupos selvagens na América. Segundo o jesuíta, alguns deles não possuíam qualquer nível de interação “política” e sequer possuíam fala¹²⁰¹. Outros não apenas eram canibais, como se alimentavam dos próprios filhos¹²⁰², como se repetissem os gestos de Saturno, mas dessa vez literalmente. O jesuíta português dispôs ainda um último argumento, decerto o mais importante. Novamente a partir de De La Peña, explicou que existem alguns homens que, ao serem perguntados o que era, respondem

Nós não somos povo nem homens, mas Brutos animais; E diriam, sem dúvida, se fossem ainda interrogados sobre a sua origem, que eram oriundos da burra de Balaão, um animal extraordinariamente bruto que falava. Deste modo já não

¹¹⁹⁸ Buscamos demonstrar no capítulo 5 que os argumentos de Alonso De La Peña não vinham apenas de sua experiência, mas também do *probabilismo moral*, a partir de autores como Layman, Escobar, Vásquez, entre outros.

¹¹⁹⁹ Valère Régnauld (1545-1623) foi professor de teologia moral na França durante vinte anos e foi aluno de Juan Maldonado. Junto a Layman, Escobar e muitos outros, foi um dos principais difusores do Probabilismo moral, sendo, inclusive, atacado por Pascal. Como demonstrou o hoje clássico estudo de Markys, foi considerado um dos “clássicos” do probabilismo. Ver Robert A. Markys, *Saint Cicero and the jesuits...*, *op. cit.*, em especial p. 11 e 40.

¹²⁰⁰ Antônio Vieira, *Clavis Prophetarum...*, *op. cit.*, p. 363. A passagem é uma exata reprodução de Régnauld a partir de De La Peña, *Itinerários para párocos de Índios*, *op. cit.*, Livro IV, Trat. I, seção IV, p. 407.

¹²⁰¹ O jesuíta português referiu-se a Pietro Martine D’Anghiera (1457-1526), historiador romano que relatou a conquista dos espanhóis pela América central e Caribe, relatando diversas experiências no livro *De Orbi novo*, publicado em 1530. Como mencionamos no capítulo 2, os caraíbas que ali habitavam foram considerados um dos mais selvagens povos da Mesoamérica, segundo as palavras de Lewis Hanke.

¹²⁰² “animal devora outro animal da mesma espécie como eles se comiam uns aos outros? Que animais criam os seus filhos para servirem, quando gordos e crescidos (coisa horrível de se dizer) de repasto aos próprios pais”. Antônio Vieira, *Clavis...*, *op. cit.*, p. 367-369. Esse argumento foi extraído de Tomáz Bózio (1548-1610). Para mais informações, ver: F. Cantù, *Tommaso Bozio e il De signis Ecclesiae Dei* lib. 7, cap. 4., in: «Roma moderna e contemporanea», 2010, 18, pp. 103-24. Antônio Vieira já havia trabalhado com esse autor e obra na *História do futuro...*, *op. cit.*, pp. 315-316.

há ninguém que duvide que *haja povos que não sabem que são homens*.¹²⁰³
(Grifo nosso)

O problema dos “homens que não conhecem a si mesmos” merece mais destaque do que os demais lugares-comuns apresentados acima¹²⁰⁴, pois apresenta uma extensa trajetória nos interstícios na tradição tomista. Como vimos no capítulo 4, tanto Suárez quanto De La Peña já haviam dito que alguns povos do Novo Mundo não sabiam “filosofar sobre si mesmos”, citando expressamente os indígenas do Brasil como exemplo. A posição de Vieira, embora se inspirasse nesses autores, parece ir além: esses povos do Paraguai e do Brasil sequer “sabem que são homens”. Para entender esse exemplo devemos ir mais fundo em pensamento de Vieira. Esse motivo já havia sido objeto de pregações anteriores¹²⁰⁵, com destaque para *As Cinco Pedras de Davi* (Roma, 1673): “neste mundo racional do homem”, diz-nos Vieira, “o primeiro móbil das nossas ações é o conhecimento de nós mesmos (*Cognitio sui*)”¹²⁰⁶. Conhecer a si mesmo não seria ter estima por si, mas ter consciência da Alma, do verdadeiramente nosso. Por conseguinte, “*quem se conhece pela parte do corpo, ignora-se*, e só quem conhece pela parte da alma se conhece”, pois “quem vê o corpo, vê um animal; quem vê a alma, vê ao homem”¹²⁰⁷. Dessa maneira, certos homens não conseguiriam enxergar a si mesmos porque, agindo feito animais, reconhecem somente o corpo, apesar de terem alma. Na *Clavis*, a “ignorância de si mesmo” ganhou outra dimensão: sendo a Lei natural análoga à razão natural, ao ignorarem a si mesmos, tais homens também desconheceriam o que era o bem e o mal, o certo e o errado, o justo e o injusto e todos os primeiros princípios da Lei natural. Embora Vieira não tenha negado o estatuto de humanidade dos indígenas em questão, ele concluiu que só pelo rosto parecem ser homens racionais.

¹²⁰³ Antônio Vieira, *Clavis...*, *op. cit.*, p. 365-367.

¹²⁰⁴ Tais colocações não eram novas. A fonte mais conhecida, sem dúvida, foi narrada por Hans Staden. Quando o mercenário alemão perguntou a Cunhambebe como ele se sentia ao comer seus semelhantes, superando a barbaridade dos mais selvagens animais, o tupinambá respondeu “Não sou homem, mas um jaguar. Está gostoso”. Hans Staden, *A verdadeira história dos selvagens, nus e ferozes devoradores de homens* (1548-1555). Tradução de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Dantes, 1999, p. 106.

¹²⁰⁵ Como vimos no capítulo 7, Antônio Vieira também trata desse problema no sermão da Primeira Dominga do Advento, em 1655, ao defender que Deus conheceria mais de nós que nós mesmos.

¹²⁰⁶ Antônio Vieira, *Sermões*, tomo II, org. Alcir Pécora, *op. cit.*, p. 529. Para uma análise ampla deste sermão em comparação aos demais romanos, ver Valmir Francisco Muraro, “As cinco Pedras da funda de Davi: análise de dois sermões italianos de Vieira”, Lisboa: Revista Lusófona de ciência das religiões – Ano VII, 2008, n. 13-14, pp. 181-195.

¹²⁰⁷ Idem, p. 533. Na sequência do sermão, ele dirá que, embora seu raciocínio se aproxime de Platão, ele se distingue do filósofo grego porque ele não considera que o corpo faz parte do homem. Antonio Vieira se aproxima de Paulo de Tarso, para quem o corpo faz parte do homem, mas enquanto “corpo de morte” e “escravidão”.

11.1.1 Vieira contra Suárez

Para defender suas ideias, o jesuíta português precisaria enfrentar o maior dos tomistas da sua época, chamado por ele de “águia dos teólogos”: Francisco Suárez. Vieira já havia dirigido críticas virulentas ao velho teólogo espanhol em outras ocasiões, mesmo ao longo da *Clavis*¹²⁰⁸. Contudo, o jesuíta português não visava opor-se totalmente à totalidade das conclusões do teólogo espanhol, mas usar as concepções de Suárez contra ele mesmo. Das penas da “águia dos teólogos”, Vieira pretendia fazer suas flechas para o ataque¹²⁰⁹. Vieira sintetizou a visão de Suárez da seguinte maneira:

Acerca da essência da Lei natural há duas opiniões extremas¹²¹⁰. Uma fá-la consistir no ditame do intelecto, que indica o bem e o mal; a outra, no Império da vontade que manda seguir o bem e evitar o mal. Suárez, por seu lado, adoptando uma via intermédia, define-a com uma e outra, isto é, ao mesmo com o ditame do intelecto e o império da vontade. Por isso, a sua opinião concede que pode dar-se uma *ignorância invencível das conclusões* que, discorrendo, se deduzem dos primeiros princípios; mas de modo algum admite a ignorância desses mesmos princípios¹²¹¹ (grifo nosso)

Como demonstramos no capítulo 4, Suárez definiu que a Lei natural foi determinada pelo *império da vontade*, associada ao *Sobrenatural*, e ao império da *razão*, associado à *pura natura*¹²¹², dividindo-a em duas ordens. A Lei natural de primeira ordem

¹²⁰⁸ Além das interpretações em torno da Lei natural, Vieira foi contra Francisco Suárez na discussão em torno da simultaneidade com que o mundo inteiro se tornaria cristão. Em movimento semelhante às suas críticas acerca da Lei natural, Vieira também não se dispõe totalmente contra o teólogo espanhol. Ver Antônio Vieira, *Clavis...., op. cit.*, p. 619-643. Esse tema também foi discutido em obras proféticas, como a *Apologia* e a *Defesa*, como visto no capítulo 8. Embora trate apenas da relação entre Suárez e Vieira em torno da teologia política, ver João Adolfo Hansen, Francisco Suárez e Antônio Vieira: metafísica, teologia-política católica e ação missionária no Brasil e no Maranhão e Grão Pará”, in: Rio de Janeiro, *Labor Histórico*, 5 (2), Jul/dez 2019, pp. 395-410.

¹²⁰⁹ Antônio Vieira, *Clavis prophetarum...., op. cit.* p. 373.

¹²¹⁰ Como demonstramos no capítulo 4, a concepção de lei natural de Suárez buscou conciliar os franciscanos (nominalistas) e tomistas. Para os primeiros, a vontade de Deus *mandava* seguir o bem e o mal através da Lei natural. Já para os tomistas, a Razão seria maior do que a vontade divina, de maneira que a Lei não seria capaz de obrigar, apenas sugerir. Suárez conciliou as duas posições definindo que a Lei natural seria determinada pelo *império da vontade*, associada ao *Sobrenatural*, e ao império da *razão*, associado à *pura natura*.

¹²¹¹ Idem.

¹²¹² Para responder às tendências nominalistas e protestantes de seu tempo, como vimos no capítulo 4, Suárez definiu a Lei natural duplamente, a partir da Razão e da Graça: a primeira caracterizada por uma *natureza pura*, proveniente da luz da razão natural; a segunda, uma natureza *Sobrenatural*, advinda da luz divina por meio da fé: “a primeira provém de Deus por meio da natureza, da qual brota como propriedade desta; a segunda, por outro lado, provém de Deus, que por si mesmo infunde a graça e a própria luz

consistia em distinguir o certo e o errado, justo e injusto, confundindo-se com a própria razão. A da segunda ordem a segunda ordem, deduzida da primeira, proibia, por exemplo o furto, a corrupção, etc.¹²¹³. A primeira não poderia ser ignorada em nenhuma hipótese. A segunda, em algumas situações, mas apenas por algum tempo.

Vieira considerou que tal concepção serviria aos homens cujo intelecto separa o “bem como bem”. Mas a experiência americana, porém, mostrava que muitos homens “tanto no pensar como no agir, tomam o bem pelo Mal”¹²¹⁴. A condição de *indio miserable* e de uma ignorância de sua própria condição de ser humano, contudo, “sepulta e afoga” as Leis naturais pelos maus costumes¹²¹⁵. Em outras palavras, se os homens ignoram o que seria o homem, isso implica afirmar que não sabiam diferenciar o justo e o injusto, o bem e o mal, o certo e o errado, ou seja, ignoram até mesmo os primeiros princípios da Lei natural¹²¹⁶. Assim, a Lei natural não poderia estar totalmente extinta, mas os hábitos de homens como esses os impediam de percebê-la. Para melhor embasar suas teses enquanto teólogo, mencionou que Escritura já aludia a certos homens que ignoravam a Lei natural¹²¹⁷. Sua solução seria submeter os indígenas “*de novo* ao Legislador da natureza”. A expressão “de novo” justifica-se porque, tendo em vista que Lei natural estaria “afogada” pelos maus costumes, seria necessário receber novamente a mesma Lei¹²¹⁸.

Sobrenatural e que também dirige activamente os homens para o cumprimento desta Lei”, Francisco Suárez, *Sobre a Lei em geral... op. cit.*, I, cap. III, p. 211.

¹²¹³ Como demonstramos no capítulo 4, Suárez também inclui uma terceira ordem, que diz respeito às regras que são deduzidas dos dois princípios anteriores, mas que necessitam de algum discurso para serem suficientemente conhecidas. Aí se incluem o cumprimento de pactos e promessas políticas, piedade com os padres, entre outros aspectos. Essa divisão está, entre outros lugares de sua obra, em Suárez, *Las Leyes...*, *op. cit.*, Libro II, Cp. XV, p. 225-227.

¹²¹⁴ Antônio Vieira, *Clavis Prophetarum...*, *op. cit.*, p. 371/373.

¹²¹⁵ “devido à extrema corrupção de costumes (*extremam etiam morum corruptionem*) e à depravação, abundando e prevalecendo os vícios que sufocam todos os preceitos naturais, a própria lei, toda ela, está submersa, extinta e sepultada”, *Idem*, p. 346/347.

¹²¹⁶ “o próprio homem seja de todo desconhecedor da natureza humana, ignore que é homem”, Antônio Vieira, *Clavis Prophetarum...*, *op. Cit.*, p. 359. Há que se destacar que Vieira não enxerga tal ignorância como causa da ignorância das leis naturais, mas uma consequência da ignorância dos primeiros princípios, ocasionado pela condição extrema em que viviam de *indio miserable*.

¹²¹⁷ Vieira identifica a menção em Isafas (5:20) e Paulo (Rom 1, 28), em duas passagens nas quais há menção a homens que podem confundir-se com noções como o bem e o mal, o doce com o amargo.

¹²¹⁸ Como demonstramos no capítulo 1, Tomás de Aquino defendeu que apenas na segunda ordem da lei natural pode ser apagada. Aquino, *Suma*, I, II, *op. cit.*, Q. 97, a. 5, p. 616- 619. No cap. XIII, Suárez escreveu: “la ley natural es del todo inmutable em los primeros principios (...) mas em algún caso, aunque em pocos, se muda, por causas particulares que ocurren”. Contudo, Suárez deixa claro que “ningún precepto natural es borrado totalmente ni siquiera por ignorancia”, in: Suárez, *Las Leyes*, Libro II, *op. cit.*, p. 173-174.

Como vimos no capítulo 5, Suárez foi a principal referência teológica para diversos autores nesse campo¹²¹⁹. Solórzano Pereira, por exemplo, reforçou as teses do teólogo espanhol, afirmando que os primeiros princípios jamais poderiam ser ignorados, e, mesmo os segundos, só poderiam ser desconhecidos em raríssimas ocasiões. O caso de Alonso De La Peña foi mais complexo: apesar de defender que muitos *indios miserables* poderiam desobedecer a Lei natural, ele sempre os apresentava como uma “exceção”, no sentido “casuístico” dos tratados seiscentistas. Em outras palavras, os indígenas mereciam atenção específica dos juízes e confessores naquelas circunstâncias, mas não de maneira suficiente para alterar os quadros mais amplos de um sistema teológico¹²²⁰. Logo, não obstante a excepcionalidade dos *indios miserables*, para De La Peña a *ignorância invencível* poderia dar-se apenas ante a “segunda”, mas nunca perante a “primeira ordem” da Lei natural¹²²¹. Sua conclusão, portanto, se aproximou da de Suárez: é possível ignorar invencivelmente os segundos princípios das Leis naturais, mas jamais os primeiros. Antônio Vieira, nesse ponto, foi ousado: partindo de argumentos de Alonso de La Peña e do próprio Suárez, concluiu que seria possível ignorar a Deus e todos os princípios das Leis naturais.

De onde o jesuíta português teria tirado essa ideia? Como vimos ao longo do capítulo 6, foi apenas no final do século XVII, nos tempos do *pecado filosófico*, que os primeiros autores começaram a defender que seria possível ignorar todas as Leis naturais. A base de todos esses autores era: se havia ignorância total de Deus, então *nenhum pecado* seria inteiramente mortal, e sim venial, sendo escusáveis de qualquer penalidade, inclusive na vida após a morte¹²²². Ora, se nenhum pecado se torna mortal, até mesmo aqueles que se dirigem contra a Lei natural podem ser desculpados. Nesse sentido, defendemos que Vieira sustentou ser possível *ignorar invencivelmente* todas as Leis naturais e, por consequência, e pôde criticar Suárez e ter ido além de Alonso De La Peña,

¹²¹⁹ No capítulo 5, explicamos que Solórzano Pereira defendeu essa tese em *De Indiarum iure... op. cit.*, p. 573-575. Essa postura também foi reafirmada por diversos teólogos, como Vasquez, Reginaldus, etc.

¹²²⁰ Para a relação entre “exceção” e “casuística” dentro da “norma”, em especial em Solórzano Pereira, ver Angela Ballone, *A Historical Approach to Casuistry: Norms and Exceptions in a Comparative Perspective*, ed. Carlo Ginzburg e Lucio Biasiori, London: Bloomsbury Academic, 2019, p. 207-208.

¹²²¹ Como expusemos no capítulo 5, Alonso De La Peña aceitou inúmeros “casos” em que os indígenas, na condição de *indios miserables*, desobedeceram a lei natural e, em nome da *ignorância invencível*, deveriam ser perdoados. Entretanto, tantos casos não o fizeram discordar da conclusão suareziana, segundo a qual seria impossível ignorar os princípios básicos da Lei natural. De La Peña, *Itinerarios...*, *op. cit.*, p. 405-407.

¹²²² Como trabalhamos extensamente no capítulo 6, a defesa de que mesmo as Leis naturais poderiam ser ignoradas já eram defendidas, se bem que de maneira ainda não tão clara, pelos jesuítas de Louvain da década de 1680’ e, depois, pelo próprio François Musnier, o “criador” do pecado filosófico.

provavelmente por se aproximar das ideias associadas ao *pecado filosófico*¹²²³, ou, no mínimo, a uma corrente radical do *probabilismo moral*¹²²⁴, tão presente em seu tempo.

A adesão de Vieira às mais radicais conclusões do *probabilismo moral* acerca da Lei natural contrasta fortemente com o posicionamento do próprio a esse respeito em diversas obras anteriores. No capítulo 7 e 8 vimos que em vários escritos da década de 1660, o jesuíta português escreve sobre a condição dos indígenas como pior do que as feras e totalmente avessos ao cumprimento da Lei natural. Contudo, como procuramos mostrar, tais assertivas serviram para justificar a grandeza das missões e do império português para converter e levar a palavra aos selvagens que estavam condenados ao Inferno, na vida e na morte. Nesse seu último livro, e em outros escritos do mesmo período, as mesmas referências são ressaltadas, mas seu sentido é totalmente distinto: a *fereza* de alguns gentios americanos como mais bruta do que a das feras, os aproximaria do sentido de *indio miserable* e de *ignorante invencível* que permitia a escusa de qualquer ato e qualquer pecado¹²²⁵.

11.2 EXPERIÊNCIA, AUTORIDADE E ANACRONISMO

Em seus ataques contra Suárez e outros interlocutores, Vieira apresentou teses que, para além da dimensão retórica, parecem não apenas questionar os ditames da Lei natural, mas os próprios limites da teologia:

¹²²³ No capítulo 6, vimos que o *pecado filosófico* era “ato humano contrário (disconveniensi) à natureza racional e à recta razão”. Isso implica que até mesmo a ofensa às leis naturais poderia, em nome da *ignorância invencível*, escusar a pena eterna: “O pecado filosófico, se bem que grave, pelo facto de ignorar a Deus, ou por não pensar actualmente em Deus, é um pecado grave, mas não é uma ofensa a Deus, nem um pecado mortal que dissolva a amizade com Deus, nem digno do castigo eterno”. François Musnier, *Theses Theologicae de Peccatis*, in: Arnauld, *Œuvres de Messire Arnauld, op. cit.*, p. 40-41. Ver anexo 3.

¹²²⁴ É importante dizer, a propósito, que nesse ponto Vieira não apenas além de Suárez, mas dos próprios limites do tomismo. Como demonstramos nos capítulos 4 e 6, depois da *Polémica De Auxiliis*, os teólogos jesuítas assumiram posicionamentos que, embora tivessem o tomismo como base, poderiam ir além dele. Essa crítica foi amplamente utilizada pelos jansenistas, para afirmar que a ideia do pecado filosófico não tinha nenhuma base anterior. Ver Arnauld, *Œuvres Completes*, t. XXXI, *Nouvelle hérésie dans la Morale, touchant le Peché Philosophique, dénoncé au Pape & aux Evêques, aux Princes & aux Magistrats*, in: *Œuvres de Messire Arnauld*, Paris/Lausanne, tomo XXXI, 1780, pp. 1-43, setembro de 1689, p. 7. Agradeço a Roberto Hofmeister Pich pelas reflexões acerca desse ponto.

¹²²⁵ Nesse ponto, estamos de acordo com as conclusões a que Zeron chegou em “Vieira em movimento”, *op. cit.*, ocasião em que o historiador nota a mudança de posição de Vieira acerca da extrema brutalidade dos indígenas.

Cheios de respeito, consideremos os autores da mesma opinião. Que podiam Crisóstomo, Agostinho e Damasceno, citados individualmente, indicar a respeito dos bárbaros Brasileiros e dos restantes Americanos, de quem a posteridade tardia dos mesmos Padres *mal havia de dar notícia passados dez séculos completos?*¹²²⁶ (Grifo nosso)

Logo na sequência - de modo ainda mais eloquente e incisivo - Vieira criticou as assertivas sobre os americanos a partir da perspectiva espacial:

Aos restantes autores alegados, que são os dos nossos tempos e da nossa escola e defendem a mesma opinião, que direi eu? Apenas isto: que estão na Europa e escrevem da Europa. Lembrem-se de que grande é a diferença com que se creem ou julgam as coisas que entram pelos ouvidos e ‘aquelas que são oferecidas aos olhos fiéis’. Oh! quanta diferença há entre as apreciações do mais sapientíssimo, filosofando de longe sobre coisas distantes, e as de outro menos douto que, de perto, na sua presença, vê as coisas como elas são. Oxalá que (...) também sejam enviados os mestres, doutíssimos na Europa, que tão facilmente nos seus livros prometem que Deus deve enviar propagador ao bárbaro ignorante. (...) Venham, pois, e, tendo então a experiência por juiz, constatará se nos querem ensinar de outro modo, ou se querem eles próprios concordar connosco. É inevitável, ó mais ilustres dos teólogos, que sintais que entre os vossos raciocínios e os nossos olhos há um grande abismo e talvez maior que o próprio oceano que se estende entre nós.¹²²⁷

Devemos interpretar as palavras hiperbólicas de Vieira com prudência. Duas questões chamam muito a atenção: a crítica temporal e espacial. Na primeira passagem, o zelo de não o impediu de apontar os limites temporais dos maiores teólogos do cristianismo. Na segunda, o jesuíta evidenciou – ironicamente - os limites espaciais dos argumentos “europeus” diante da realidade americana. Ao filosofar de longe, jamais poderiam - como ele já havia explicitado antes - tratar de um tema sobre temas que não “se aprende estudando”, mas “conhecendo-se pela prática e pela experiência, como que apalpada com as mãos e observada com os olhos”¹²²⁸. Por isso, Vieira convida os teólogos para tomar a “experiência como juiz” e “sentir” a distância entre os olhos (missionário, escrevendo na América) e os raciocínios (dos teólogos, escrevendo na Europa).

Além dos limites “temporais” e “geográficos”, Vieira, ainda referindo-se a Suárez, escreveu: “a doutrina exposta, embora racional e reta, não tem cabimento, ou melhor, não tem cabimento porque racional e reta.”¹²²⁹ Ora, a “retidão”, na teologia tomista, seria o

¹²²⁶ António Vieira, *Clavis Prophetarum...*, op. cit., p. 397.

¹²²⁷ Idem, p. 399-401.

¹²²⁸ Idem, p. 347.

¹²²⁹ Idem, p. 373.

oposto do *pecado* e “mãe” de todo o direito herdado da velha linguagem ciceroniana¹²³⁰. Diante desses indígenas, porém, ela tornava-se um vício. Estaria Vieira questionando os limites da própria razão ao depará-la com a complexidade da experiência? A noção de “experiência”, para o jesuíta português, poder ser compreendida na seguinte passagem:

Do que facilmente entendemos quão inclinados são aos elegantes raciocínios feitos de longe, com que julgamos os outros homens por nós próprios, quando deveríamos conhecê-los para depois os avaliarmos por eles próprios.¹²³¹

Essas palavras se inserem no mesmo contexto da crítica dos “raciocínios de longe”. Mas ela parece ir além: como devemos entender a frase “avaliarmos por eles próprios”? Alguns autores, a partir de passagens como essa, defenderam a ideia de que Vieira teria sido um “relativista”, uma posição que já era defendida por intérpretes como Ivan Lins, na década de 1950¹²³². Este mesmo intérprete, aliás, também chegou a defender que Vieira era um “empirista” por valorizar a experiência em detrimento da “autoridade”, tão somente com o argumento de que teria escrito após Francis Bacon¹²³³. Outros tentam enquadrá-lo como “indigenista”, conforme demonstramos no capítulo 7. Quando estudamos grandes figuras – sobretudo no campo das ideias - parece ser um movimento comum da historiografia transformar certos autores como *avant la lettre* de diversas concepções filosófico-teológicas, desde que “vitoriosas” nas grandes batalhas das ideias. Esse acento arrivista de certos estudos não raramente se converte mais em um exercício de valorização do “nacional” do que de um trabalho histórico rigoroso. No caso de Vieira, movimentos dessa natureza não são novos. Como apontamos brevemente na introdução dessa tese, as apropriações e críticas a Vieira esquadriharam-no como “protótipo do barroco”, “humanista”, ou até autor do primeiro livro de filosofia “brasileiro”¹²³⁴. Num

¹²³⁰ “O pecado na ação vem do fato de que se afasta da retidão da razão, do mesmo modo a falsidade especulativa vem do fato de que se afasta a verdade da coisa”, Tomás de Aquino *Suma*, I, II, *op. cit.*, Q. 73, a. 2, p. 327.

¹²³¹ Antônio Vieira, *Clavis Prophetarum...*, *op. cit.*, p. 385.

¹²³² Ivan Lins, *Aspectos do Padre Antônio Vieira*, Livraria São José: Rio de Janeiro: 1956, p. 110.

¹²³³ *Idem*, p. 302.

¹²³⁴ Serafim Leite, HCJB, Vol. VIII, p. 167.

movimento inverso, alguns autores o reduziram a um mero retórico¹²³⁵ ou “Gênio desperdiçado”¹²³⁶.

A obra de Antônio Vieira é uma grande ruína do século XVII que, por mais antiga e abstrata que nos pareça, segue causando espanto. De um lado, continua servindo de deleite e ainda é reconhecido como uma voz fundamental de seu tempo. De outro, sua obra vai do “supremacista cristão” ao “escravista” que deveria ter suas estátuas queimadas pelo mundo. Que o anacronismo e o dissenso rondarão a circunscrição de sua figura solene, disso não resta dúvida. Como óculos que, ao invés de tornar mais nítido o objeto que visamos enxergar, teima em tornar-se espelho do nosso próprio tempo. Contudo, mesmo que este anacronismo seja até certo ponto inevitável, não podemos nos render facilmente, utilizando Vieira como uma vanguarda de toda sorte de concepções que se gestaram em linhagens históricas radicalmente distintas.

11.2.1 A experiência, a auctoritas e o probabilismo moral

Para compreender os posicionamentos de Vieira a partir de uma perspectiva histórica sobre sua figura, tentaremos estudá-la a partir de três aspectos destacados acima: a “valorização da experiência” (*praxis*), os “raciocínios feitos de longe” (*auctoritas*) e o entendimento dos indígenas por “eles próprios”. O tema da “experiência” esteve presente em diversas obras de Vieira. Dentre outras passagens, uma das mais eloquentes talvez seja aquela que se encontra no Primeiro Sermão da Terceira Dominga do Advento: “descobriram finalmente os pilotos e marinheiros portugueses das costas da África e da América, e souberam mais e filosofaram melhor sobre um dia de vista, que todos os sábios do mundo em cinco mil anos de especulação”¹²³⁷. Em coerência com o que registrara na *Clavis*, Vieira postulou que a filosofia se revelava mais às “testemunhas oculares” da América do que aos “eruditos”¹²³⁸. No mesmo sentido, o célebre sermão da Epifania,

¹²³⁵ Silvo Romero e Érico Veríssimo, por exemplo, o interpretavam exclusivamente como orador. Para um bom apanhado dessa antiga historiografia. Ivan Lins, “O Padre Antônio Vieira e a ‘História das idéias no Brasil’ do Professor Cruz Costa”, São Paulo: *Revista de História*, V; 13, N. 27, 1957, pp. 149-175, p. 175

¹²³⁶ José Eduardo Franco e Bruno Cardoso Reis, *Vieira na Literatura Anti-jesuítica*, Lisboa: Roma editora, 1997, em especial p. 43, 57, 77 e 188.

¹²³⁷ Antônio Vieira, “Primeiro sermão da terceira domingo do advento”, pregado na capela real, 1650, in: OCPAV, T. II, Vol. I, p. 262.

¹²³⁸ A importância da descoberta da América e a valorização dos “marinheiros” e – em outras situações, dos missionários – também advém da missão de Portugal como deflagrador do *Quinto Império do mundo* em razão de sua expansão marítima, *topos* evidenciado em diversos dos seus escritos, em especial na *História do futuro* e no livro I da *Clavis Prophetarum*.

concluiu que os teólogos deveriam deixar “as cadeiras das mais ilustres universidades da Europa” para entender a “gente mais sem entendimento”¹²³⁹.

Há algumas décadas, a historiografia portuguesa vem trabalhando o vínculo entre a expansão marítima e o saber “empírico” e “prático” na gênese da ciência moderna¹²⁴⁰. Em estudo específico, de Marina Massimi, a noção de experiência era valorizada desde os textos de Inácio de Loyola enquanto uma “consistência última” de apreensão da realidade, com fortes bases aristotélico-tomistas, sendo utilizada tanto no sentido de prova, conhecimento prático ou mesmo de união mística¹²⁴¹. Também devemos acrescentar que o tomismo, de base aristotélica, também priorizava a “circunstância”, a “observação” e a “particularidade” quer no sentido epistemológico ou ético¹²⁴². Nesse sentido, talvez o *probabilismo moral* apresente uma faceta ainda mais radical desse processo, uma vez que através dele seria possível questionar diretamente certas regras, leis ou autoridades teológicas. Um dos exemplos mais emblemáticos desse processo talvez tenha sido o de Alonso De La Peña, trabalhado no capítulo 5. O Bispo de Quinto defendeu ser possível não apenas discordar, mas afirmar o contrário daquilo que a Lei ou os teólogos defendiam em virtude da distância espacial e outros fatores que “mudam totalmente” as circunstâncias da realidade no ultramar, postura semelhante àquela que Vieira pareceu defender¹²⁴³.

Essa temática relaciona-se aos limites da *auctoritas* em Vieira. Ao longo de sua obra, o jesuíta criticou diversas figuras de relevo, quer no cenário político, quer no teológico. No sermão da Epifania, Vieira considerou que os primeiros Apóstolos e Teólogos poderiam até ser maiores do que os modernos¹²⁴⁴, mas isso não extirpava a dignidade destes últimos¹²⁴⁵. Conforme demonstramos no capítulo 8, na *Apologia* e na

¹²³⁹ “Epifania”, in: *Sermões*, Vol. I, org. Alcir Pécora, p. 610.

¹²⁴⁰ Luís de Albuquerque, *Ciência e Experiência nos Descobrimentos Portugueses*, Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1983; Joaquim Barrados de Carvalho, *A la recherche de la spécificité de la Renaissance portugaise. L’“Esmeraldo de situ orbis” de Duarte Pacheco Pereira et la littérature portugaise de voyages à l’époque des grandes découvertes*, 2 vol. Paris : Fondation Calouste Gulbenkian, 1983.e Luís Filipe Barreto, *Os Descobrimentos e a Ordem do Saber Uma análise sociocultural*, Lisboa: Gradiva, 1987.

¹²⁴¹ Marina Massini, “A ‘experiência’ em cartas dos jesuítas missionários no Brasil nas primeiras décadas do século XVI”, in: *Antiguos jesuítas en Iberoamérica*, Vol. 1, n. 1, 2013,a pp. 92-111. Ver também Pacheco, “Experiência como fator de conhecimento na psicologia-filosófica aristotélico-tomista da Companhia de Jesus (séculos XVI-XVII)”, in: *Memorandum*, 7, 2004, pp. 58-87.

¹²⁴² Buscamos demonstrar alguns desses argumentos no capítulo um desta tese.

¹²⁴³ Como afirmamos no capítulo 5, essa atitude é nomeada por Alonso De La Peña por Epiqueia e foi anunciada de maneira semelhante a de Vieira, explorando a distância entre Roma e a América.

¹²⁴⁴ Grande parte do sermão trata desse tema, mas essas comparações estão, em especial, no Antônio Vieira, “Epifania”, in: *Sermões*, Vol. I, org. Alcir Pécora, p. 606-611.

¹²⁴⁵ Como trabalhamos no capítulo 8, essa passagem encontra-se na *História do futuro*, op. cit., cap. X, p. 249.

História do futuro, o avanço do tempo aproximava os modernos da conflagração do *Quinto Império*. Assim, por maior que fosse o clássico referenciado, o primado da experiência deveria falar mais alto¹²⁴⁶.

A partir da perspectiva teológica tomista, a aposta dos jesuítas foi a ênfase no caráter prático e – por vezes – até anti-especulativo da expansão da palavra, desde Inácio de Loyola. Um dos efeitos dessa desconfiança para com a teologia dogmática foi a maior autonomia dos missionários ante as diretrizes romanas, como jurava o *Noster Modus procederi*¹²⁴⁷. Os membros da Companhia também se notabilizaram pela atuação ativa nas políticas de Estado e por possuírem seus próprios negócios como sustentáculo para suas missões¹²⁴⁸. Na esfera intelectual, duas características inicianas as diferenciavam das demais ordens católicas: a relação intrínseca entre as missões e sua relativa autonomia teológica diante de outras autoridades¹²⁴⁹. A depender da situação, Tomás de Aquino e outros grandes nomes da teologia poderiam ser criticados, contanto que a Escritura Sagrada permanecesse incólume¹²⁵⁰.

Esclarecida a relação entre “experiência” e as “autoridades”, como entender a passagem “os avaliarmos por eles próprios”? Antônio Vieira já havia se aproximado de pensamentos semelhantes em 1649, ao proferir o “Sermão de Santo Agostinho”: “muitas vezes pode acertar o menos douto no que o mais letrado não advertir (...) amavam a verdade, em qualquer parte que a achavam, e de qualquer boca que a ouviam”¹²⁵¹. Apesar de digna de nota, a passagem não se dirigia aos indígenas, mas aos portugueses. A melhor maneira de abordar o problema talvez seja a partir de um exemplo dado na própria última

¹²⁴⁶ No Sermão da Sexta-feira da Quaresma, de 1662, chegou a afirmar que “Ainda que a pessoa que votou seja o sujeito mais vil do mundo, qual era o seu demônio, e ainda que seja a que está mais fora da graça do príncipe, (...) se o seu voto for o melhor, há de preferir o seu voto”, Antônio Vieira, “Sermão da Sexta-feira da Quaresma”, in: *Sermões*, I, org. Alcir Pécora, *op. cit.*, p. 300.

¹²⁴⁷ Para um exame das diretrizes de Inácio de Loyola e da primeira geração da Companhia, ver John O’Malley, *The first jesuits*, Harvard: Harvard University Press, 1993. Para a relativa autonomia dos missionários, ver Charlotte Castelnau-l’Estoile, *Operários de uma vinha estéril*, Bauru, Edusc, 2006.

¹²⁴⁸ Para uma visão panorâmica dos “negócios” jesuíticos pelo mundo, sobretudo a partir de Portugal, ver Dauril Alden, *The making of an enterprise. The Society of Jesus in Portugal, it’s empire, and beyond: 1540-1750*, Stanford, Stanford University Press, 1996.

¹²⁴⁹ No capítulo 4, buscamos fazer essa relação com a recepção das assertivas de Nóbrega em Molina e em diversos autores que o sucederam. Ver também José Eisenberg, *Missões jesuíticas...*, *op. cit.* e Carlos Moura Zeron, *Linha de Fé...op. cit.* Adone Agnolin, *Jesuítas e Selvagens...*, *op. cit.*

¹²⁵⁰ Como demonstramos no capítulo 4, franciscanos, dominicanos e jansenistas consideravam os jesuítas como “desvios” da teologia católica. A resolução de Claudio Acquaviva, junto com a de autores de peso, foi a de que a Companhia deveria ter o pensamento de Aquino como base, mas não se reduzindo a ele. Ver E. Rai, “Ex meritis Praevisis: Predestination, Grace, and Free Will in intra-Jesuit Controversies (1587-1613)”, in: *Journal of Early Modern Christianity*, 7 (1), 2020, p. 111-150, p. 118.

¹²⁵¹ Antônio Vieira, “Sermão de Santo Agostinho”, *Sermões*, Vol. V e VI, Lisboa: Typographia da Revista Universal, 1855, p. 179.

Clavis. Nessa ocasião, Vieira expôs a doutrina a um menino trazido de Angola, apelidado de “claramente”. O jesuíta perguntou ao pequeno, já instruído na fé, se estava contente por sua salvação estar assegurada no Brasil, diferente dos seus antepassados, os quais, mortos na cegueira gentílica, estavam no Inferno por desconhecerem a Deus. Apesar de longa, a resposta da criança merece ser reproduzida inteiramente.

Se eles não conheceram a Deus, como podia Deus mandá-los para o Inferno? Ou como poderiam eles ofenderem tanto a Deus ignorado que merecessem ser assim atormentados?” Admirado com a resposta claríssima e lógica do inesperado *teólogo negro*, como que minimizando e ridicularizando o que dissera, para o apanhar em outra armadilha, insistiu: ‘Na tua terra e entre essas gentes, os roubos, os adultérios, os homicídios e outras coisas assim não são considerados maus, injustos e contrários à razão? (...) Se os vossos antepassados fossem desculpados do Inferno porque não conheceram a Deus, pelo menos seriam justissimamente castigados com essas penas por causa desses crimes graves’. Esse, disse ele, é outro motivo que, apesar de tudo, *não me parece suficiente para que as penas a que estão condenados hajam de ser eternas e sem fim*. Na verdade, os brancos (assim chamam os portugueses por causa da diferença de sua cor), se um matar outro, é morto na forca, suplício que acaba em um momento. E, assim, que perde o enforcado? A vida, sem dúvida. De fato, é justo que quem privou outro da vida seja privado da vida para que haja uma compensação igual, e a pena seja equivalente à culpa. Ora, nem a vida do assassinado nem a do assassino haviam de durar perpetuamente. Portanto, como é que um homicida que não conheceu a Deus deverá ser castigado por Deus (e Deus de infinita misericórdia) não com um suplício temporal e finito, mas com as perpétuas penas do inferno que hão-de durar eternamente, para compensar uma vida mortal, que não dura perpetuamente, da qual privou outra pessoa.”¹²⁵² (grifo nosso)

Nessa interessante passagem, Vieira cumpre precisamente o anunciado acima: conhecer os bárbaros para, depois, os avaliar por eles próprios. Inicialmente, o jesuíta pergunta ao “teólogo negro” - quase ingenuamente, como se a pergunta adviesse dos “teólogos europeus”. Obtida a resposta, o jesuíta insiste, pondo em sua boca argumentos análogos aos referidos por Aquino e Vitória. A resposta dada pelo “claramente” reproduz a concepção de proporcionalidade das penas que, como vimos no capítulo 6, advém de Rodrigo de Arriaga e foi amplamente difundida nas querelas em torno do *pecado filosófico*. Como alguns missionários do seu tempo¹²⁵³, Vieira ofereceu um diálogo que confirmava, quase didaticamente, sua exposição teológica através da *praxis*¹²⁵⁴. Ao final,

¹²⁵² Antônio Vieira, *Clavis Prophetarum...*, *op. cit.*, p. 301-303.

¹²⁵³ Não era incomum a reprodução de diálogos dessa natureza nos relatos missionários. Podemos observar essa característica em José de Anchieta e em alguns missionários franceses, como Claude D’Abelleville e em especial em Yves D’Évereux. Para mais detalhes sobre esses “diálogos”, ver Bento Mota, *Liberdade Tropical: a ideia de livre-arbítrio e os indígenas do Brasil*, Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2016.

¹²⁵⁴ “Cum tota ratio, et praxis praesentis sententiae”. Antônio Vieira, *Clavis Prophetarum...*, *op. cit.*, p. 334.

Vieira acrescenta que “uma criança, ainda não adulta e pouco antes gentia” conhecia mais acerca da Lei natural do que “os mais doutos dos nossos teólogos [que] ainda se digladiavam entre si”¹²⁵⁵.

Quais seriam os fundamentos desse movimento de “compreendê-los primeiro, para depois julgá-los”? Como vimos no capítulo 4, o *probabilismo moral* desenvolve-se a partir da ideia de que, ainda que o sujeito da ação não haja corretamente, e nem mesmo escolha a possibilidade mais provável, ainda assim sua ação poderia ser perdoada. Por um lado, essa concepção provém da supervalorização da “particularidade”, a partir da qual juízes e confessores ganharam certo espaço para julgar ações que, fora desta perspectiva, jamais seriam dignas de perdão. Por outro lado, como Markys demonstrou, o *probabilismo moral* foi consolidado a partir de uma recepção da retórica ciceroniana, o que permitiu a introdução de temas ecléticos e “pírrônicos”¹²⁵⁶ dentro da teologia jesuítica¹²⁵⁷. Concretamente, quando o julgado era *miserável* ou *ignorante*, ele se tornava “imune” a qualquer pecado ou delito. Não por acaso, os jesuítas foram sistematicamente chamados de “laxistas” diante de suas posições frente ao parricídio, o canibalismo etc. Os “tribunais” passaram a julgar a “consciência”, o “escrúpulo” e a “dúvida” de cada ação, buscando entendê-la antes para, depois, julgá-la. A fase mais radical desse processo, como demonstramos no capítulo 6, deu-se com o *pecado filosófico*, quando a categoria de *ignorância invencível* se expandiu até o limite, justificando e (nessa medida) questionando até mesmo a universalidade da Lei natural. Jean-Pascal Gay, ao comentar esse período histórico, menciona que alguns jesuítas eram chamados de *pírrônicos*¹²⁵⁸. Não por acaso posições dessa natureza foram chamadas, mais do que simplesmente pelagianas, *laxistas*, relaxadas.

Assim, não havia um relativismo moral nas assertivas de Vieira. Contudo, pode-se afirmar - com certa segurança - que, dentro do *probabilismo moral*, se firmaram certos princípios céuticos advindos de uma tradição ciceroniana que permitiam, em especial no período do *pecado filosófico*, construir afirmativas pouco ortodoxas como a necessidade de se “avaliar” sua penalidade diante “deles próprios”. Afinal, ao considerar alguns indígenas ignorantes invencíveis diante da Lei natural, Vieira conferiria perdão aos atos

¹²⁵⁵ Idem, p. 333.

¹²⁵⁶ É importante esclarecer que “pírrônico” se refere ao filósofo Pirro de Élide (365-270 a. C.), fundador da escola céutica. Por essa razão, é comum que “pírrônico” seja sinônimo de “céutico”.

¹²⁵⁷ Markys, *Saint Cicero...*, op. cit.

¹²⁵⁸ Jean-Pascal Gay, *Morales en conflit*, op. cit., p. 340.

de canibalismo dos próprios filhos, às manifestações de ausência absoluta de Deus e até mesmo à indistinção do bem e do mal.

Para além das concepções teológicas a partir das quais Vieira se amparou para defender suas ideias, convém não esquecer que a noção de experiência de Vieira e a finalidade das teses do jesuíta estavam intimamente ligadas ao contexto de disputa contra os *alexandristas*. Conforme afirmamos no capítulo 9 - esta facção que defendia que, na maior parte dos casos, que os indígenas do Brasil poderiam, em muitos casos, sujeitar-se ao trabalho dos “moradores” de São Paulo e de outras regiões do país, como o Maranhão. Portanto, ao Vieira defender que alguns indígenas do Brasil poderiam ignorar invencivelmente até mesmo a Lei natural, o jesuíta português pareceu ter aberto a possibilidade de salvação para os mais isolados e “selvagens” indígenas do Brasil, mesmo quando não receberam o batismo ou haviam ouvido a palavra insuficientemente.

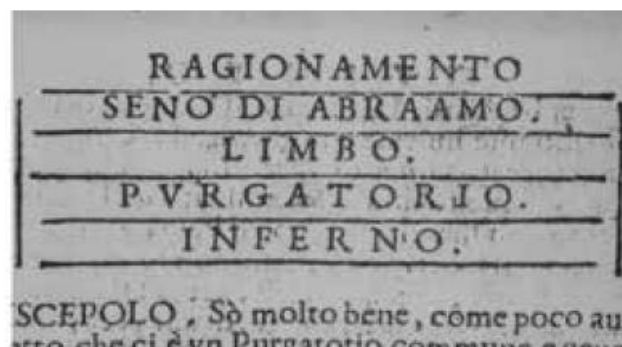
11.3 AMERÍNDIOS NO SEIO DE ABRAÃO

“Existe um lugar lá embaixo entristecido, não pelos tormentos
Não soam como gritos, mas são apenas suspiros. É lá que moro com todos os pequenos inocentes”
Virgílio dirigindo-se a Dante, Dante Alighieri, *Divina comédia*

Expostos os argumentos acerca da *ignorância invencível* da Lei natural, nos debruçaremos agora sobre as reflexões de Vieira acerca do problema da penalidade. As discussões em torno da moral alteravam ou forçavam a adoção de conclusões escatológicas, podendo reestruturar a relação céu-inferno, dentro do que Jacques Le Goff batizou de “geografia do além”¹²⁵⁹. No caso dos indígenas, a situação se colocava da seguinte maneira: De um lado, se alguns gentios eram *ignorantes invencíveis*, não poderiam ser condenados eternamente; de outro, os indígenas jamais poderiam alcançar a bem-aventurança por completo por não serem batizados. Antes de adentrar nos posicionamentos de Vieira sobre o tema, vejamos brevemente como eram entendidos os espaços intermediários entre os “réprobos” e “predestinados” em seu tempo.

¹²⁵⁹ Para Le Goff, as poderosas letras de Dante selaram a geografia do além do ponto de vista literário, estabilizando o imaginário sobre o Inferno até o século XV. A seu ver, a repartição do inferno revolucionou uma noção binária de realidade, flexibilizando os limites entre o mundo de cá e o de lá. Ver Jacques Le Goff, *O nascimento do purgatório*, trad. Maria Ferreira, Petrópolis: Vozes, 2017, pp. 509-510.

Segundo Le Goff, entre séculos XII e XIV a cristandade medieval propunha cinco receptáculos distintos no além¹²⁶⁰. O primeiro era o Inferno dos danados, cuja penalidade dos danos e dos sentidos era eterna, apesar de possuir variações de gravidade em seu interior. Acima ou ao lado desse receptáculo, dependendo da interpretação e da época, se situava o Limbo das crianças (*Limbus infanti*), reservado àqueles que sofriam pena do dano, mas não dos sentidos, uma vez que não haveria ali nem pecado mortal nem venial, apenas o original. No nível logo ainda acima, encontrar-se-ia o Limbo dos patriarcas (*Limbus patrus*). Também conhecido como Seio de Abraão, o espaço era reservado aos “justos” que morreram antes de conhecer a palavra de Cristo. Tais almas teriam sido libertadas por Cristo no momento de sua morte em sua famosa descida aos infernos (*descendit ad inferos*)¹²⁶¹. Desde então esse receptáculo estaria selado. De maneira semelhante ao Limbo das crianças, aqui não haveria a dor dos sentidos, mas tampouco prazer. Assemelha-se a um eterno “suspiro”, em conformidade com a imagem consagrada por Dante, exposta acima¹²⁶². Numa escala distinta estaria o purgatório, destinado às almas que teriam sido batizadas e que deveriam purgar seus pecados veniais antes de ingressarem na vida eterna, a eterna beatitude e benefício da alma. No nível mais alto dessa escala, enfim, estaria a beatitude eterna. É importante ressaltar, contudo, que não havia uma regra clara para essas divisões internas, sendo essa “hierarquia” intercambiável e modificável, a depender do teólogo e do século.



¹²⁶⁰ Novamente segundo Le Goff, a “doutrina” do purgatório surgiu entre o século XII e XIII. Já o Limbo, segundo Adriano Proserpi, se institucionalizou apenas no Concílio de Florença, século XV. Adriano Proserpi, *Dar a alma: a história de um infanticídio*, São Paulo, Cia das Letras, 2010, p. 209.

¹²⁶¹ Entre a morte de Cristo e a ressurreição, Cristo teria descido aos Infernos, visitado o Limbo e o Seio de Abraão, conforme as passagens de Pedro (I Pedro 4:6); Mateus (12:40), Atos (2:27 2 e 2:31), e Lucas (16, 19-31). Ver Chiara Franceschini, *Storia del Limbo*, Milão: Feltrinelli, 2016.

¹²⁶² “Existe um lugar lá embaixo entristecido, não pelos tormentos \ não soam como gritos, mas são apenas suspiros / É lá que moro [Virgílio falando] com todos os pequenos inocentes / Que os dentes da morte morderam antes / Que fossem lavrados da falta humana (VII, 29-33)”. Novamente no paraíso: “Mas chegado o tempo da graça / Sem o perfeito batismo de Cristo / Essa inocência é mantida ali embaixo”. (XXXII, 82-84). Dante Alighieri, *Divina comédia apud Le Goff, O nascimento do purgatório...*, op. cit., p. 513.

(Angelo Elli da Milano, *Specchio spirituale del principio, et fine della vita humana*, in: Franceschini Chiara, *Storia del Limbo...*, *op. cit.*, p. 302.)

Após o século XVI, as querelas em torno da salvação dos nativos americanos, judeus e “povos do oriente” influenciaram decisivamente no “povoamento” do Limbo¹²⁶³. Desde 1516, por exemplo, já se defendia a possibilidade de os indígenas serem destinados ao Limbo. Posições dessa natureza, contudo, rapidamente tornaram-se heterodoxas¹²⁶⁴. No alvorecer do século XVI, a maioria dos autores atestavam ser muito reduzido o número de predestinados, em especial entre os protestantes. Para os não batizados, a salvação beirava o impossível, sendo raros os que ousavam defender essa posição¹²⁶⁵. O posicionamento dos católicos não foi muito diferente, seja no nível iconográfico, imagético ou teológico¹²⁶⁶. Como vimos no capítulo 2, Melchior Cano recusou a possibilidade dos nativos americanos se salvarem pela Fé implícita ou pela *ignorância invencível*, fazendo com que tais categorias perdessem sua força na ortodoxia¹²⁶⁷. Um caso exemplar, nesse sentido, foi o exemplo de dois moradores que se tornaram réus da Inquisição em Pernambuco por defenderem que os indígenas iriam para o Limbo, e não para o Inferno¹²⁶⁸.

A posição dos jesuítas, nesse aspecto, começou a alterar significativamente o quadro das discussões acerca da salvação dos “não cristãos”. Como expusemos no capítulo 4, de um lado Luís de Molina defendeu a possibilidade de todos - mesmo os não batizados - receberem a Graça suficiente. De outro, o probabilismo redefiniu a ideia de

¹²⁶³ Adriano Prosperi sintetiza bem esse processo: “Tratava-se de abrir lugar para novos grupos no sistema cristão – os muçulmanos da península ibérica, os judeus, os habitantes do novo mundo (...) Os conflitos entre os vivos reformularam o mundo dos mortos”. *Idem*, p. 206. Apesar da preocupação do historiador italiano, ainda está para ser escrita a relação entre os povos americanos e a formulação do Limbo, elemento ausente em praticamente todas as sínteses sobre o tema, incluindo o recente livro de Chiara Franceschini, o qual, apesar do excelente tratamento teológico, cerra-se nos textos teológicos europeus, sem dar-se conta de que eles se referem recorrentemente a problemas concretos na América e no Oriente. Uma das poucas exceções é o livro A. Santos Hernández, *Salvación y paganismo*, Santander, 1960.

¹²⁶⁴ Segundo Caperán, o autor que propôs – pela primeira vez – essa tese foi Bartolomé Sybilla (1459-1519) em *Speculum Peregrinarum quaestionum* (Lyon, 1516). Ver Caperán, *op. cit.*, p. 220-225.

¹²⁶⁵ Como se sabe, os protestantes sempre negaram a existência do Limbo e do purgatório, sendo particularmente conhecida a expressão irônica de Lutero em relação ao “terceiro céu”.

¹²⁶⁶ Como renomados estudos já demonstraram, no século XVI o Inferno se expandiu graças ao avanço da peste negra, o “grande cisma”, a expansão islâmica sobre a Europa e, sobretudo, a reforma protestante, etc. Para o tema da superpopulação do Inferno, ver George Minois, *Historia de los infiernos*, Barcelona: Paidós, 2005, cap. 12, pp. 331-361. Para o peso dos americanos nesse movimento, ver Laura de Mello e Souza em *Inferno atlântico demonologia e colonização*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

¹²⁶⁷ Como mostramos no capítulo 2, esta tese está particularmente clara em José de Acosta, cujas teses baseavam-se em Cano e Domingo de Soto, entre outros.

¹²⁶⁸ O primeiro relator, ouvido por Heitor Furtado de Mendonça, foi a acusação do ex-feitor Gaspar Duarte contra os carpinteiros Amador Gonçalves e Diogo Roiz feitos no século XVI. Adriana Romeiro, *Todos os caminhos levam ao céu...*, *op. cit.*, p. 143.

penalidade a partir da consciência. Esses dois movimentos, dentro da teologia moral, tornaram mais complexo o problema da penalidade após a morte, passando a envolver os gentios do Novo Mundo, os “velhos pagãos” (filósofos), as crianças que morreram sem batismo, os judeus e até mesmo os muçulmanos¹²⁶⁹. Tais concepções, enfim e portanto, resultaram no “alargamento” do Limbo e do Purgatório. Não por acaso, os rigoristas acusavam os jesuítas de serem pelagianos, laxistas e se comportavam como “*agnus Dei* que quita los pecados del mundo”¹²⁷⁰

Como demonstramos no capítulo 6, o *pecado filosófico* argumentava que todos aqueles que ignoravam Deus não poderiam ser condenados. Antoine Arnauld, no limiar dos Seiscentos, acusou os padres jesuítas de aceitar no céu toda sorte de ímpios, aceitando milhares de americanos, chineses e japoneses no céu¹²⁷¹. Como demonstrou Franceschini Chiara, a controvérsia sobre o Limbo volta novamente em 1698, sob praticamente os mesmos moldes¹²⁷². Mais interessante do que nos determos especificamente sobre as querelas em torno do “probabiliorismo”, do “pecado filosófico” ou do “Limbo”, é entender que o posicionamento de Vieira estava ligado à uma mesma grande polêmica¹²⁷³: do *laxismo*, de um lado, e do rigorismo, de outro¹²⁷⁴. Além disso, tal como anunciamos acima, as teses do jesuíta português acerca desse tema devem ser entendidas no embate concreto da América portuguesa contra os *alexandristas* que pareceram adotar, por sua

¹²⁶⁹ Como demonstramos no capítulo 6, jesuítas como Cardeal De Lugo ficaram particularmente conhecidos por defenderem que até mesmo os muçulmanos, desde que cumprissem a lei natural, teriam alguma chance de salvação. É importante notar, por outro lado, que o mesmo jesuíta não aceitava, porém, que os indígenas brasileiros fossem salvos, como ele declarou explicitamente, pois os mesmos não seguiriam a lei natural, único passaporte possível para a redenção.

¹²⁷⁰ Daniel Concina, *Historia del probabilismo e del rigorismo*, oficina de la viuda de Manuel Fernández, se hallará en la librería de Manuel de Godos, 1772, p. 13. Pascal também se revoltou contra a petulância dos jesuítas: “como imaginar que os idólatras e os ateus tenham, em todas as tentações que os levam ao pecado, ou seja, infinitas vezes na vida, o desejo e pedir ao verdadeiro Deus, por eles ignorado, que lhes dê as verdadeiras virtudes, que desconhecem?”. Pascal, *Cartas Provinciais...*, op. cit. p. 53.

¹²⁷¹ Arnauld, *Nouvelle hérésie dans la Morale, touchant le Peché Philosophique, dénoncé au Pape & aux Evêques, aux Princes & aux Magistrats*, in : *Œuvres de Messire Arnauld*, Paris/Lausenue, tomo XXXI, 1780, p. 85.

¹²⁷² Franceschini Chiara informa que em 1698 houve uma outra controversa iniciada pelo louvinense Johannes Hannebel, também presente, de resto, nas acusações anteriores acerca do pecado filosófico, como demonstramos no capítulo 6. Chiara, *Storia Del Limbo...*, op. cit. p. 311. George Minois também escreve sobre esse processo de crítica da eternidade das penas em diversos autores de fins do XVII e início do XVIII, como Pierre Bayle, entre outros. George Minois, *Historia de los infernos...*, op. cit., p. 363-372.

¹²⁷³ Como demonstrou Jean-Pascal Gay tratava-se de um século em que a polêmica era o grande mote das discussões, sendo a contribuição doutrinária para tal pouco ou nada significativa. Ver a “Introdução” de Jean-Pascal Gay, *Morales em conflit...*, op. cit.

¹²⁷⁴ Num capítulo magistral, George Minois relacionou as reflexões em torno do Inferno, tão presentes no final dos seiscentos, com as propostas posteriores de Leibniz sobre o “melhor dos mundos possíveis”. Ver George Minois, *Historia de los infernos...*, op. cit., p. 373-377.

vez, uma postura mais rigorista, tanto ao trabalho indígena, quanto ao *probabilismo moral*.

11.3.1. Nem no Limbo, nem no Purgatório

Passemos às teses de Vieira. Como outros em seu tempo, Vieira constrói uma ligação estreita entre a *ignorância invencível* e a *penalidade*. A principal referência para esse argumento eram Cardeal de Lugo e Rodrigo de Arriaga, duas figura-chave nas querelas em torno do *pecado filosófico*, bem como na impossibilidade de se condenar os indígenas ao Inferno. Como vimos no capítulo 6, o teólogo de Praga defendia que, quando se comete um pecado mortal em estado de *ignorância invencível*, não se pode ofender a Deus infinitamente, apenas *venialmente*¹²⁷⁵. O pressuposto era o mesmo do pecado filosófico: se uma ação ofende apenas a natureza, isso não pode implicar uma ofensa a Deus mortalmente. Mais do que a sua definição, interessa-nos a consequência do *pecado filosófico*: se os pecados dessa natureza eram veniais, então a pena não poderia ser eterna¹²⁷⁶. Para defender sua tese, Vieira cita exatamente a passagem mais comentada de Rodrigo de Arriaga durante as querelas do *pecado filosófico*, entendida por Daniel Concina como aquela que contém o *filosofismo* de maneira mais patente¹²⁷⁷:

A Deus (...) necessariamente desagrada o pecado de outrem, mesmo que não seja propriamente, de modo algum, uma ofensa, uma ofensa a ele ou contra ele. Além disso, Deus, como cabeça da república racional, puniria aquele mal, *não com uma pena eterna, evidentemente, porque não a merecia, mas com uma pena proporcional e devida*, assim como o juiz castiga os erros, embora não sejam contra ele próprio, quer porque era desconhecido, quer porque não era juiz quando esses pecados foram cometidos (Grifo nosso)

Vieira referenciou essa passagem erroneamente na *Clavis*. Teria sido por descuido? Teria o jesuíta copiando o trecho a partir de fontes de terceiros para evitar a

¹²⁷⁵ Como demonstramos no capítulo 6, o filósofo de Praga foi citado com a principal autoridade na reflexão acerca da proporcionalidade das penas a partir da *ignorância invencível* de Deus. Para ele, aqueles que pecaram, mas não ofendem a Deus infinitamente não podem receber a pena eterna, merecendo, para isso, o Limbo, como consta no Anexo 6.

¹²⁷⁶ Essa passagem está em Arriaga, *Disp. 19 apud* Antônio Vieira, *Clavis Prophetarum...*, *op. cit.*, p. 407, citada em anexo 6.

¹²⁷⁷ Concina, *Historia del probabilismo e del rigorismo...*, *op. cit.*, p. 60.

censura que poderia interpretar sua obra como filosofista¹²⁷⁸? Talvez a nova descoberta do original nos mostre uma resposta segura. Seja como for, após afirmar que essa opinião era recente e seguida por um corifeu de autores¹²⁷⁹, Vieira escreveu que ela seria matéria incontroversa, em relação a qual estava plenamente de acordo. Apesar de concordar com Arriaga acerca do tema da proporcionalidade das penas, o jesuíta questionou a visão desse filósofo no concernente ao “lugar” (*locus*) específico dessa mesma penalidade. Segundo Vieira, em seu tempo existiam duas posições mais comuns de serem defendidas. A primeira, defendida por Arriaga, seria a de que os *ignorantes invencíveis* em relação a Deus seriam condenados ao Limbo das crianças¹²⁸⁰ - conforme expusemos no capítulo 6. Esse argumento girava em torno da ideia de que, embora fossem ignorantes, mereciam alguma pena. A segunda foi subscrita pelo Cardeal De Lugo,

Muitos são os bárbaros, dizem, que *não tem absolutamente nenhuma notícia de Deus vivem em perpétua e invencível ignorância de Deus*. Por isso, se, nesse estado, não podem pecar mortalmente, dever-se-á confessar que não estão sujeitos ao fogo eterno e, por outro lado, tendo o pecado original e muitos veniais, deverá ser *admitido um quarto lugar para eles*, pois no Purgatório não se encontram senão aqueles que estão na Graça de Deus¹²⁸¹ (grifo nosso)

Há que se notar a maneira como Vieira encadeou seu raciocínio: se existem povos que vivem numa *ignorância absoluta* de Deus, então não estão sujeitos ao fogo eterno, pois não poderiam ofender a Deus, apenas à natureza. Embora De Lugo tenha negado que

¹²⁷⁸ Aqui Antônio Vieira a cita como Disputa 19, seção 2, quando, na verdade, é seção 10, num trecho muito famoso, amplamente comentado por quase todos os autores que participaram dos debates em torno do *pecado filosófico*. É importante dizer que alguns exemplares aludem ao erro, como o da Biblioteca da Ajuda, 44, XII, 5., da Biblioteca Gregoriana, F.C. 1165, entre outros. No importante ANTT 122, inclusive, essa nota está cortada, o que possivelmente indica a necessidade de ocultar a referência por parte do sensor, provavelmente para ocultar a relação de Vieira com o *pecado filosófico*. Para as referências dos manuscritos, ver anexo 8.

¹²⁷⁹ Antônio Vieira, *Clavis Prophetarum...*, *op. cit.*, p. 407. “Corifeu” designa um grupo guiado por apenas uma voz, isto é, a voz de Rodrigo de Arriaga. É importante dizer que Vieira muito provavelmente este consenso refere-se ao pensamento jesuítico, uma vez que essa tese já vinha sendo, há tempos, questionada por diversas filiações teológicas, como a dos jansenistas e dominicanos. É possível que esse “grupo”, ao qual Vieira se refere, se trate do “pecado filosófico” ou simplesmente de uma nova geração de jesuítas que construiu suas ideias teológicas a partir de Arriaga.

¹²⁸⁰ “[Rodrigo de Arriaga] opina que devem ir para o Limbo das Crianças: uma coabitação, por certo não muito cômoda, de réus com inocentes, de adultos com crianças, de atormentados duramente e gementes com os que nada sofrem”, Antônio Vieira, *Clavis prophetarum...*, *op. cit.*, p. 409. Essa é a síntese da passagem disposta por Arriaga, que consta no anexo 6, amplamente comentada por defensores e detratores do pecado filosófico, inclusive Arnauld, que defendeu: “qu’il seroit puni d’une grande peine temporelle jusque à une entiere satisfaction, & qu’ensuite il seroit envoyé aux Limbes avec les enfants morts sans Baptême », in: *Nouvelle hérésie dans la Morale, touchant le Peché Philosophique...*, *op. cit.* in : *Œuvres de Messire Arnauld*, Paris/Lausenne, tomo XXXI, 1780, p. 368.

¹²⁸¹ Antônio Vieira, *Clavis Prophetarum...*, p. 415.

os brasileiros pudessem ser salvos, conforme trabalhamos no capítulo 6, ele foi um dos primeiros a sustentar a ideia de que é necessário outro lugar reservado para eles. Além disso, é importante ressaltar que tanto a citação de Arriaga quanto a de Lugo referem-se precisamente às passagens mais citadas nas querelas em torno do *pecado filosófico*, como pode ser conferido no anexo 6.

Vieira contestou a visão dos dois jesuítas. Embora concordasse que os ignorantes deveriam receber penas temporais, criticou Arriaga por misturar, num mesmo espaço, adultos culpados e crianças inocentes, como se fossem infernos penitentes sem qualquer esperança. Por outro lado, para refutar o “outro lugar” de De Lugo, o jesuíta português defendeu que a única diferença entre Inferno e purgatório seria que as chagas do primeiro seriam eternas e as do segundo temporais, mas ocorreriam no mesmo local¹²⁸². Portanto, não faria sentido outro lugar no Inferno para essas pobres almas, uma vez que, se assim fosse, dever-se-ia construir um circuito infernal para pena dos condenados¹²⁸³.

A proposta de Vieira foi a de que os indígenas não deveriam ir para o “Seio de Abraão”, também conhecido como “Limbo dos Patriarcas” ou dos “Justos”¹²⁸⁴. Esse local, como explicamos acima, abrigava os grandes patriarcas que seriam libertados no tempo da ressurreição dos mortos. Esses “justos”, a grande maioria judeus, preservaram-se na espera que tiveram em vida, mas agora também além-morte. Nesse estágio, não alimentaram o sentimento messiânico, mas esperaram a redenção através de Cristo, não propriamente no Inferno, mas numa espécie de antessala da cidade eterna¹²⁸⁵. Havia, portanto, diferença expressiva entre o Limbo dos patriarcas e o Limbo das crianças: no primeiro poder-se-ia esperar a glória eterna após a ressurreição dos mortos, ao passo que no segundo havia ausência de pena, mas não havia esperança e seu espaço permanecia sombrio¹²⁸⁶. Vieira questiona-se sobre o Seio de Abraão, estando agora vago, não poder

¹²⁸² Idem, p. 421. O “lugar” do Inferno e do purgatório, para Tomás de Aquino, era o mesmo, a diferença era a duração da pena, a qual deveria ser temporal para os pecados veniais e eterna para os pecados mortais. Le Goff chama esse processo de “infernalização” do purgatório, o que distancia Aquino dos demais intérpretes do seu tempo. Ver Le Goff, *Nascimento do purgatório...*, *op. cit.*, p. 403-421, em especial p. 413.

¹²⁸³ Antônio Vieira, *Clavis...*, *op. cit.*, p. 305. Uma das referências evocadas por Vieira foi a do Monte Etna e de São Patrício. A primeira trata-se de um vulcão localizado na Sicília, cujas lavas serviram como referência para a concepção do purgatório. A segunda refere-se ao Santo cuja visão mística foi uma das responsáveis pela construção da ideia de Purgatório nos debates teológicos da baixa Idade Média. Idem, pp. 268-315.

¹²⁸⁴ Ao ser mencionado no Antigo testamento, o Seio de Abraão se aproximava muito do *Scheol* judaico, cujo significado é muito distinto do Inferno cristão, uma vez que não há sofrimento dos sentidos, nem de dano. Idem, p. 19.

¹²⁸⁵ Minois, *Historia de los infernos...*, *op. cit.*, p. 188.

¹²⁸⁶ No antigo “Sermão da Oitava Dominga de Páscoa”, Vieira mostra que também partilha dessa visão: “os inocentes pelo pecado original irão ao Limbo, que também é Inferno, pois não hão de ver Deus para

ser ocupado por outros. Essa solução não profanaria a dignidade dos indígenas ignorantes, pois eles não expiariam suas culpas no mesmo lugar em que outras pecaram mortalmente. Além disso, preservaria o “longuíssimo mistério da esperança e, o que é fundamental, se constituiria como o primeiro paraíso onde comecem a ser saciados, com a eterna visão de Deus, os desejos das colinas eternas”¹²⁸⁷. Esta posição era heterodoxa, uma vez que o Seio de Abraão fora, na verdade, fechado por Jesus na descida do Inferno – como explicado. Entretanto, o momento em que Vieira lança tais teses envolvia precisamente o questionamento das subdivisões do além, no seio dos embates entre jansenistas e jesuítas. A proposta de Vieira, portanto, era ousada, mas deve ser entendida como historicamente situada.

Assim como nos demais temas da teologia moral, Vieira mudou significativamente de posicionamento. Se na *Clavis* os indígenas ignorantes poderiam destinar-se ao *Seio de Abraão*, no “Sermão da primeira oitava de Páscoa”, por exemplo, Vieira explicitou que “os inocentes pelo pecado original irão ao Limbo, que também é Inferno, pois não hão de ver Deus para sempre”. Contudo, para os adultos com “falta de fé e batismo, todos vão, e estão indo continuamente, ao inferno superior”¹²⁸⁸. O pressuposto, como ele afirmaria em outra pregação, era que “ninguém pode subir ao céu, senão (...) por meio da fé e do batismo”¹²⁸⁹. Apesar de explícito, até aqui Vieira referiu-se apenas aos “cristãos”. No “Sermão da primeira Domingo da Quaresma”, de 1655, entretanto, ele foi mais explícito: “As almas do Purgatório, ainda que padeçam, têm o céu seguro; as que vivem, e morrem na gentilidade, não só tem o Céu duvidoso, mas o inferno, e a condenação certa, sem haver quem lhes acuda”¹²⁹⁰. Aqui, além de defender que os indígenas vão ao Inferno, aponta ser esta possibilidade de todos serem condenados a principal razão de existência da Missão jesuítica¹²⁹¹.

sempre”. Antônio Vieira, “Sermão da primeira oitava de Páscoa”, de 1656, in: OCPAV, T. II, Vol. V, p. 138. Esse sermão foi comentado por Porfírio, *Choupanas e palácios...*, *op. cit.*, p. 155.

¹²⁸⁷ Antônio Vieira, *Clavis Prophetarum...*, *op. cit.*, p. 413

¹²⁸⁸ Antônio Vieira, “Sermão da primeira oitava de Páscoa”, de 1656, in: OCPAV, T. II, Vol. V, p. 138. Esse sermão foi comentado por Porfírio, *Choupanas e palácios...*, *op. cit.*, p. 155.

¹²⁸⁹ Antônio Vieira, “Sermão XIV” (1633), *apud* Alcir Pécora, “A escravidão nos sermões do Padre Antônio Vieira”..., *op. cit.*, p. 156.

¹²⁹⁰ Antônio Vieira, OCPAV, T. II, Vol. II, p. 272. É importante dizer que a consideração de que os indígenas iam ao Inferno sucede, no sermão, da necessidade dos portugueses, seja no plano espiritual e temporal, se responsabilizarem pela salvação dos indígenas.

¹²⁹¹ “Senhor, estas almas não estão encarregadas por Deus a Vossa Majestade com o Reino? Senhor, não será bem que estas almas se percam, e se vão ao inferno (...) por nossa culpa?” *Idem*.

Conforme demonstramos no capítulo 7, contudo, o sermão em que o autor melhor trabalha com o problema da condenação está na tríade de sermões da Primeira Domingo do Advento¹²⁹². Nele, Vieira admite que a *ignorância invencível* poderia escusar, mas “esta poucas vezes se acha”. Sua conclusão, a esse respeito, foi que “quem ignorante peca, ignorante vai ao inferno”¹²⁹³. Como vimos no capítulo 8, na *Defesa perante o Santo Ofício*, ele se colocou teologicamente ao lado daqueles que defendiam a condenação da maioria. Em termos numéricos, chegou a afirmar que, entre mil julgados, dois alcançariam a vida eterna¹²⁹⁴. Na *Clavis*, em contraste, Vieira esforçou-se para demonstrar que a *ignorância invencível* de Deus e da Lei pode ser aplicada a muitos deles, justificando o *Limbo dos Patriarcas* como destino final. Verificamos, portanto, como nesse contexto, Vieira mudou drasticamente de posição.

11.4 DEUS PROVIDENCIOU NÃO PROVIDENCIANDO

“a condição do recém-nascido morto sem batismo
fugia inexoravelmente às malhas da sistematização”

Adriano Prosperi¹²⁹⁵.

Restava, ainda, um grave problema a ser discutido, um último “lugar-comum” nas discussões teológicas sobre o tema: por que Deus teria deixado tantas “nações” sem o conhecimento da palavra? Qual teria sido o Seu plano? Se Deus garantiu a todos os povos a chance de alcançar a palavra e se salvar, como poderia existir a *ignorância invencível*? O princípio da argumentação de Vieira seguiu os mesmos passos do problema anterior: as crianças mortas sem batismo. A partir de um importante teólogo probabilista espanhol¹²⁹⁶, nosso padre argumentou que Deus não poderia ter fornecido todos os meios para as crianças se salvarem, pois teria colocado em alvedrio alheio o bem mais precioso

¹²⁹² Conforme explicamos no capítulo 7, este conjunto de 3 sermões trata dos temas escatológicos, nos quais se destaca o problema da salvação ou condenação em proporção aos méritos e aos pecados, sendo o mais importante o proferido em 1655

¹²⁹³ Antônio Vieira, “Sermão da Primeira Domingo do Advento”, *op. cit.*, p. 138. Como vimos no capítulo 7, o jesuíta português ainda apresenta 5 motivos pelos quais eles estariam condenados: a “relaxação”; o amor-próprio; à busca exclusiva pelos próprios interesses que fazem com que se ignore o “outro”; a negligência à *ignorância afetada*.

¹²⁹⁴ Antônio Vieira, *Defesa perante o Santo Ofício...*, *op. cit.*, p. 502.

¹²⁹⁵ Adriano Prosperi, *Dar a Alma...*, *op. cit.*, p. 200.

¹²⁹⁶ Tratava-se de Vasquez. Como vimos no capítulo 6, ainda que não tenha sido tão referenciado como Lessius, Suárez, Bellarmino e De Lugo, ele também foi um dos mais importantes autores do probabilismo e também tido como um dos “pais” do pecado filosófico para muitos autores, como Arnauld, Viva e, mais tarde, Daniel Concina.

para a alma humana: a salvação. Essa conclusão, em si mesma, já seria bastante radical. Mas Vieira foi além: o jesuíta projetou o mesmo raciocínio para com os adultos da América que jamais ouviram a palavra.

Se assim era para as crianças – perguntou-se Vieira – o que dizer sobre as crianças que morrem sem batismo “nas selvas mais profundas ou nos sertões desta América”? O que fazer quando “nem os pais, nem os habitantes da mesma aldeia, nem ninguém em toda a tribo, alheia a todo o contacto humano, nunca ouvira, nem mesmo em sonhos, a palavra ‘baptismo’?”¹²⁹⁷ Esse raciocínio levaria à inevitável conclusão de que Deus não providenciou todos os meios para as crianças sem batismo serem salvas. Depois de ter sido acusado diversas vezes pela inquisição de ser pelagiano, como demonstramos no capítulo 8, Vieira sabia muito bem que essa tese extrapolava os limiares da ortodoxia. Para desenvolver melhor sua tese, o jesuíta português enfrentou dois exemplos “clássicos” em que Deus teria concedido o auxílio à graça divina, mesmo sem que os indígenas fossem batizados¹²⁹⁸. Para a maior parte dos exegetas, exemplos como esse serviam para provar, por um lado, que Deus provê à possibilidade de todos se salvarem e, por outro, que se os bárbaros criados nas selvas não receberiam a graça divina, é porque não mereceram¹²⁹⁹.

Vieira, questionou o argumento tomista com a mesma arma crítica de Granado e Suárez: a experiência. Escreveu o jesuíta português que, apesar de Aquino referir-se a povos criados nas “selvas”, levantou dois exemplos “europeus e, mais do que isso, são especificamente aqueles que na Europa sempre foram tidos como os mais sábios entre os restantes; refiro-me a um Romano como Cornélio, centurião da Liga Itálica, e a um Grego como o Macedônico”¹³⁰⁰. Em tom irônico, ainda complementou que esses exemplos foram usados “a falta de melhores”. Vieira, neste ponto, faz uma verdadeira “contextualização” dos argumentos de Aquino. Valendo-se de uma linguagem com sabor quase contemporâneo afirma: “segundo o seu ponto de vista, são próprios pertinentes e certos”¹³⁰¹. No entanto, tais casos não funcionavam para a

¹²⁹⁷ Antônio Vieira, *Clavis Prophetarum...*, *op. cit.*, p. 437.

¹²⁹⁸ Vieira referiu-se à conversão de Cornélio e dos Macedônicos. Cornélio fora um importante legionário que se converteu sem o batismo, apenas por ser piedoso. (Atos, 10, 1-2). No caso dos Macedônicos, Deus havia enviado a Paulo um sinal para que ele convertesse os Macedônicos. (Atos 16, 9)

¹²⁹⁹ Esse argumento estaria em Aquino, *Romanos* 10, lect. 3) *apud* Antônio Vieira, *Clavis Prophetarum...*, p. 439.

¹³⁰⁰ *Idem*, p. 449.

¹³⁰¹ *Idem*, p. 453.

inumerável e infinita multidão de selvagens nascidos ao longo de tantos séculos desde o princípio e que não vivem a sua miserável vida, mas antes a perdem em danças e bebedeiras infundáveis, que é o costume de todos? E como o fim do homem é ver Deus e amá-lo, e como os selvagens, por mais rudes que sejam e não civilizados, são também seres humanos, qual devemos pensar ter sido o interesse que a Providência divina achou na miséria e no infortúnio desses, que parece terem vindo à luz deste mundo *com o único objetivo de que, ao morrerem por fim, de todas as partes desçam ao Inferno, dia e noite, como numa torrente perene e contínua, gigantesco acervo de almas infelizes, para lá serem torturadas sem fim, no fogo sempiterno?*¹³⁰² (Grifo nosso)

O que estava em jogo, nessa passagem, era a impossibilidade de Deus permitir que tantos homens tenham sido condenados em razão dessa mesma *ignorância e miséria*. Vieira nomeia essa tomada de consciência de “grande assombro”. Afinal, o que explicaria a distância milenar entre a “primeira pregação” e as do século XVI¹³⁰³? Como explicar a providência de Deus diante desse tão “prolongado silêncio da verdade completamente muda”¹³⁰⁴? Como se preparasse o leitor para a grande tese que ele viria a lançar, então Vieira perguntou-se, em tom quase desesperado: “em tão longo esquecimento ou abandono desses povos desditosos, que devemos crer ou pensar da Divina Providência”?¹³⁰⁵ A resposta de Vieira foi uma das formulações mais importantes do *Tratado da conversão do gentio*:

Sendo, portanto, sacrilégio crer que lhes tinha faltado a Divina Providência, e, por outro lado, não sendo eu capaz de encontrar uma razão ou modalidade de tal providência, vim parar à ideia de que podia crer que *Deus lhes providenciou, mas providenciou não providenciando*¹³⁰⁶.

O que Vieira queria dizer com a afirmação “Deus providenciou não providenciando”? Deus, mediante a sua “presciência” dos “futuros condicionados”, havia previsto que, caso providenciasse aos povos do Novo Mundo um pregador, os indígenas rejeitariam a palavra. Logo, Ele providenciou que os gentios permanecessem na ignorância, pois, dessa maneira, não estariam sujeitos à pena do Pecado *mortal*, apenas *venial*. A *ignorância invencível* dos gentios do Novo Mundo assume uma feição tão positiva no pensamento de Vieira que ele defendeu ser fruto da providência divina. Deus

¹³⁰² Idem, p. 455.

¹³⁰³ Vieira referia-se, aqui, à suposta pregação do Apóstolo Tomé, já trabalhada no capítulo 3.

¹³⁰⁴ Vieira refere-se aqui ao problema apresentado no capítulo anterior acerca da impossibilidade dos gentios chegarem a Deus sozinhos pela “criação muda” das criaturas.

¹³⁰⁵ Antônio Vieira, *Clavis Prophetarum...*, op. cit., p. 461.

¹³⁰⁶ Idem, p. 463.

providenciou meios suficientes para a salvação ao não lhes providenciar a palavra. Portanto, os indígenas

não são predestinados, nem hão-de alcançar a eterna bem-aventurança. Contudo, *devem ser salvos e constituídos num estado intermediário entre os bem-aventurados e os condenados, não felizes, mas menos infelizes, devido à sua ignorância (...) devem ser salvos pelo salvador infinitamente misericordioso da pena eterna dos sentidos*¹³⁰⁷ (grifo nosso)

11.4.1 *Post merita praevisa ou ex meritis praevisis*

Diferentemente de suas teses anteriores, nesse caso Vieira praticamente não aponta suas referências teológicas¹³⁰⁸. A linguagem utilizada para descrever como chegou a tal conclusão também apresenta alterações significativas diante da argumentação anterior. Para exprimir um ponto de partida, por exemplo, escreveu “vim parar na ideia” ou, depois de concluir um raciocínio, diz “depois de refletir muito tempo”, como se lançasse suas teses apenas a partir de suas próprias reflexões. Também é importante ainda lembrar que, se for mesmo certo que ele escreveu suas palavras após 1694, conforme buscamos demonstrar no capítulo 9, as reflexões dispostas aqui por Vieira estão associadas a um ancião praticamente cego, impossibilitado de escrever e que provavelmente ditou tudo isso que está registrado. Sabemos, entretanto, como historiadores, que a construção das teses quase sempre está embasada no contexto social e intelectual a partir do qual se situam. Para enxergar o filão de suas ideias no contexto de sua própria tese, devemos adentrar nas sutilezas do problema da *providência* e da *predestinação* no pensamento jesuíta. Para isso, devemos perseguir - novamente - a pista linguística deixada por Vieira. Ao escrever sobre a *presciência* divina, Vieira alude ao que “os teólogos chamam de *futuros condicionados (futura condicionata)*”¹³⁰⁹.

Quem eram, afinal, esses teólogos dos futuros condicionados? Como analisamos no capítulo 4, esse vocabulário associava-se ao conceito de *scientia media* de Luís de Molina, uma forma de presciência divina capaz de prever (sem determinar) os *futuros condicionados*, isto é, aqueles que dependem do livre-arbítrio. Apesar disso, o teólogo espanhol foi enfático ao afirmar que a Graça divina não foi concedida a partir da previsão

¹³⁰⁷ Idem, p. 481.

¹³⁰⁸ Conforme examinaremos a seguir, apenas Aquino, Jean Lorin e Vásquez foram citados nessa ocasião.

¹³⁰⁹ Idem p. 465.

sobre o uso futuro do livre-arbítrio do homem¹³¹⁰. Na mesma ocasião, Molina refutou o argumento segundo o qual Deus teria negado a palavra a alguns povos ignorantes prevendo o mal uso que fariam dela¹³¹¹. O teólogo espanhol admitia que a presciência poderia antever tais usos, mas não a predestinação, pois ela não depende apenas de Deus, mas também do *livre-arbítrio*. Se a predestinação ocorresse em relação ao uso futuro do livre-arbítrio, então nem arbítrio não seria livre e nem os futuros realmente seriam contingentes¹³¹². A solução desse problema foi que Deus daria a todos a Graça suficiente, mas apenas através do *livre-arbítrio* ela poderia tornar-se eficaz ou não¹³¹³.

Como demonstramos no capítulo 4, assim que Molina lançou suas teses, três grandes jesuítas que o sucederam declararam apoio a ele: Lessius, Bellarmino e Suárez¹³¹⁴. A defesa da *scientia media* tornou-se uma identidade “soteriológica”, da Companhia de Jesus. Havia, contudo, dissensos. Lessius defendera que Deus não poderia predestinar os homens a partir do bom ou mal uso futuro do livre-arbítrio. A predestinação seria uma preparação para a Graça, sendo o homem o verdadeiro responsável pela própria salvação. Contrariamente a Baio e aos Calvinistas, e fiel a Molina, Lessius elaborou a predestinação como um *ex praevisis meritis*, ou seja, presciência dos méritos do homem, sem poder alterar seu destino¹³¹⁵.

¹³¹⁰ Para Molina, tal interpretação rompia o princípio da *gratis data*, isto é, quando a graça é concedida pela bondade de Deus e não do mérito humano. Molina chama essa tese de *catarinismo*. A tese de Ambrósio Catarino (1484-1553), teólogo italiano decisivo em Trento, foi um dos primeiros a atacar as concepções teológicas associadas à predestinação de Lutero. Catarino tornou-se célebre por defender que Deus quer que todos se salvem, mas que determina a eleição ou rejeição de forma prévia a partir do bom ou mau uso que os homens fazem da graça. Luís de Molina, Parte 7, *Disp. I, Membro III*, in: *Concordia...*, op. cit., p. 611-615.

¹³¹¹ “Dios no decide conceder los auxilios y efectos de la predestinación en razón del uso futuro del libre arbitrio. Este mismo argumento puede formularse a propósito de los pueblos a los que, con posterioridad a la llegada de Cristo, todavía no han llegado los nuncios del Evangelio por lo alejados que se encuentran”. Idem, p. 623.

¹³¹² Molina reforça mais uma vez essa difícil interpretação à frente, quando escreve “no enseño que la predestinación se produzca a causa de la cualidad del uso del libre arbitrio (...) cuando Dios predestina a los hombres, tiene en cuenta las circunstancias y el uso previsto del libre arbitrio para tomar una decisión, pero no predestina a causa de este uso o cualidad”. Idem, p. 724.

¹³¹³ Como vimos no capítulo 4, a Graça eficaz seria a que efetivamente converte, diferente da suficiente, que todos nós receberíamos e que poderia ser ou não ser eficaz.

¹³¹⁴ No capítulo 4, estudamos como a *Polémica De Auxiliis* foi uma importante controvérsia entre jesuítas e dominicanos, se digladiaram sem chegar à uma conclusão sobre o papel da *graça divina* e da ação humana na salvação. Para um panorama geral sobre a recepção de Molina no século XVII, ver o trabalho clássico de Xavier-Marie Bachelet, *Prédestination et Grace efficace. Controverses dans la Compagnie de Jésus au temps d'Acquaviva (1610-1613)*, 2 vols, Louvain, 1931. Para uma síntese mais recente em torno do molinismo, ver Francesco Piro, “The philosophical impact of molinism in the 17th century”, in: M. Kaufmann ; A. Aichele, *The Companion to Luis de Molina*, Leiden : Brill, 2014, p. 365-404.

¹³¹⁵ A resposta de Lessius teria sido a de que havia uma dupla predestinação: absoluta, advinda da vontade de Deus e relativa, condizente com a presciência dos atos humanos. Em outro momento, ele chegou a afirmar que Deus poderia consolar os homens que não fizeram bom uso da graça no *valle lacrimarum*. As Elenora Rai, “Ex meritis praevisis: Predestination, grace, and free will in intra-Jesuit Controversies (1587-

Bellarmino e Suárez não aceitaram as conclusões de Lessius porque afrontavam diretamente a ideia de *vocação e predestinação*. Sem sair do Molinismo, os jesuítas que o sucederam buscaram sustentar que o livre-arbítrio agiria em *concomitância (congruo)* com a Graça eficaz. Assim, se para Lessius a predestinação seria apenas uma predeterminação “virtual” da graça e do livre-arbítrio, para Suárez e Bellarmino haveria uma predefinição “formal” do ato. Essa defesa ficou conhecida como *post prevista merit*, ou seja, Deus prevê o uso futuro do livre-arbítrio através da *scientia media* e, partir daí, *determina* os momentos em que a Graça eficaz atuaria ou não. Aos nossos olhos, tais definições são sutis, ou, no limite, insignificantes. Para o século XVII, porém, elas traziam consigo diferenças interpretativas dramáticas acerca da salvação no catolicismo seiscentista¹³¹⁶. Não por acaso, como mostramos no capítulo 6, Pascal e Arnauld reafirmaram tantas vezes que o conceito de Graça eficaz molinista estava *toujour present* nos argumentos jesuítas relativos à possibilidade de salvação dos infiéis¹³¹⁷.

Voltemos às *Clavis*. Ora, Vieira sustentou que Deus sabia que os gentios rejeitariam a Graça de Deus e, por isso, preferiu que permanecessem na ignorância ao invés de ajudá-los e eles rejeitarem. Essa concepção estava em sintonia com as definições de Molina, Bellarmino e Suárez e com algumas de suas ideias em trabalhos anteriores. Como demonstramos no capítulo 8 e 9, Vieira já havia reconhecido que o problema de que Deus não havia fornecido todos os meios para os povos do Novo Mundo tanto na *História do Futuro*, quanto na *Defesa* e no livro I da *Clavis*. A possibilidade de previsão do arbítrio futuro dos homens também já havia sido mencionada na *Apologia na História do Futuro*, Vieira já havia definido a providência a partir dos *futuros contingentes*¹³¹⁸. No XXIV sermão da N. S. do Rosário, deixou ainda mais clara sua concepção:

1613)”, in: *Journal of Early Modern Christianity*, 2020, 7 (1), pp. 111-150, p. 118. Para outra análise do tema, ver Franco Motta, “Jesuit Theology, Politics, and Identity: The Generalate of Acquaviva and the Years of Formation”, in: *The Acquaviva’s Generalate (1581-1615) and the emergence of Modern Catholicism*, P. A. Fabre e F. Rurale (eds.), Boston: Institute of Jesuit Sources, 2017, p. 353-374.

¹³¹⁶ A partir dessa interpretação de Suárez, distinguiram-se dois tipos de linhas interpretativas dentro do catolicismo em geral e dos jesuítas em específico: o *molinismo puro*, defendido por Lessius a partir de Molina e o *congruismo*, sustentado por Bellarmino e Suárez. Francesco Piro, “The impact of molinismo...”, *op. cit.*, p. 376-379.; Eleonora Rai, “Between Augustine and Pelagius: Leonardo lessius in the Louvain Controversies, from 1587 to the 20 th century”, *Journal of Barroce Studies*, 4, 2016, pp. 79-106; Para o posicionamento de Suárez, ver Jose Maria Dalmau, “Suarez y las grandes controversias sobre la gracia”, *Revista Nacional de Educación*, 3, 1943, pp. 97-116.

¹³¹⁷ Como vimos no capítulo 6 esse era, inclusive, o título de uma das cartas providencias de Pascal: *De la grâce actuelle toujours presente et les péchés d’ignorance*.

¹³¹⁸ Como vimos no capítulo 8, Vieira defendeu que Bandarra era um profeta porque ele previu todos futuros arbítrios dos homens, a maior “contingência imaginável”, qualidade restrita à presciência divina.

A Teologia mais certa, e mais bem fundada em todas as Escrituras Sagradas, é que Deus nos predestinou *post praevisa merita*: (...) por nosso livre alvedrio, decretou o mesmo Deus a salvação de uns, e a condenação de outros. (...) porque Deus sabe que nos havemos de salvar; mas sabe Deus que nos havemos de salvar, porque as nossas obras, cooperando com sua Graça, hão de ser boas, e dignas de salvação. Esta Teologia, como dizia, é a mais bem fundada, e revelada nas Escrituras Divinas, as quais reservo para outra ocasião, em que de propósito hei de tratar esta matéria. Por agora baste saber que assim o ensinam *Vázquez, Molina, Valencia, e outros gravíssimos Teólogos*¹³¹⁹ (Grifo nosso)

A predestinação *post praevisa merita* também está presente em outros dos seus sermões entre as décadas de 1630 e 1660¹³²⁰. Ao examinarmos tais escritos, damo-nos conta de que a visão de Vieira sobre a *presciência* estava fincada em Suárez e se manteve inalterada em sua obra panegírica e profética. O mesmo não pode ser dito, contudo, acerca da atuação da graça de Deus para a salvação. Ao falar sobre a Graça suficiente e eficaz, por exemplo, no famoso “Sermão de Santa Teresa” (1554), Vieira escreveu:

Torno a dizer, Cristãos, que em matéria de salvação só o que sobeja é bastante, o que basta, não basta. Vá em todo o rigor da Teologia. É certo que ninguém se pode salvar sem auxílio de Deus; é certo que os auxílios de Deus uns são suficientes, outros eficazes; é certo que *só com os auxílios suficientes, enquanto se lhes não ajunta a eficácia, ninguém se salvou nunca, nem se há de salvar*. Argumento agora assim. Os auxílios suficientes chamam-se suficientes, porque bastam para um homem obrar bem, e se salvar. Pois se são suficientes, se são bastantes, se bastam, como se não salva, nem há de salvar ninguém com eles, enquanto somente tais? Por isso mesmo. Porque são somente bastantes; e em matéria de salvação o que basta, não basta.¹³²¹ (Grifo nosso)

Vieira, portanto, partilhava a concepção de Graça da teologia jesuíta seiscentista, isto é: a graça suficiente seria dada a todos e a graça eficaz dependeria do obrar bem, isto é, do livre-arbítrio. O autor deixa claro, entretanto, que “enquanto se lhes não ajunta a eficácia, ninguém se salvou nunca, nem se há de salvar”. Portanto, a única maneira de se salvar seria através da Graça eficaz, sendo impossível recebê-la sem o batismo e apenas com a Graça suficiente.

¹³¹⁹ “Sermão XXIV do Rosário”, OCPAV, T. II, Vol. IX, p. 284 *apud* em Porfírio Pinto, *Choupanas e Palácios... op. cit.*, p. 126-127.

¹³²⁰ Ver, por exemplo, o “Sermão de Nossa Senhora Santa Isabel” (1638) e “Sermão do Nascimento da Mãe de Deus (1642-1651).

¹³²¹ Antônio Vieira, “Sermão de Santa Teresa”, in: OCPAV, T. II, Vol. XI, p. 446.

Ao levarmos em conta tais considerações, é possível perceber que na última *Clavis* Vieira muda substancialmente de posição. Em suas obras proféticas, Vieira sustentava que os descobrimentos haviam sido a providência que antes faltava aos indígenas para a salvação. No último livro da *Clavis*, o jesuíta português explicou claramente que Deus permitiu que eles permanecessem ignorantes para o seu próprio bem, concedendo-lhes o Seio de Abraão como destino final. Se entre as décadas de 1630 e 1660 Vieira defendia que o batismo era condição inexorável para a salvação, no último livro da *Clavis* afirmou que Deus havia providenciado a ignorância para alguns indígenas porque previu o mau uso que fariam da palavra, garantindo-lhes a salvação. Assim, Vieira foi influenciado por Suárez no tocante à *presciência*, mas desenvolveu suas próprias teses acerca da *predestinação*. Quais seriam os fundamentos destes argumentos “autorais”?

Em primeiro lugar, essa “improvidência” - segundo seus próprios termos - estava associada à “bondade de Deus para com os selvagens”¹³²², isto é, à vontade salvífica de que todos se salvem (*Deus vult omnes homines salvos fieri*)¹³²³. Conforme demonstramos no capítulo 2, esse princípio foi fundamental para o desenvolvimento dos conceitos de *ignorância invencível* e Fé implícita. Contudo, tais argumentos contrastavam fortemente com o outro princípio - tantas vezes aqui evocado, chancelado pelo concílio de Trento – de que Deus não poderia permitir que os gentios não pudessem ter meios para que Ele não fosse conhecido. Nessa concepção de *providência* e *predestinação*, portanto, o esforço de Vieira parece ter sido o de conciliar os dois princípios.

Em segundo, como expusemos nos capítulos 4 e 5, o conceito de *ignorância invencível* passou a estar cada vez mais atrelado ao vocabulário *probabilista* da teologia moral. No foro externo, alguns juízes chegaram a recomendar que alguns réus permanecessem na ignorância, prevendo que, caso soubessem mais sobre a Lei e a Moral, cometeriam delitos. No foro interno, paralelamente, padres e missionários também sugeriam que os pecadores não deveriam ter ciência da Fé e da religião para evitar que, se soubessem, pecassem na consciência¹³²⁴. Dessa forma, ao defender que Deus previu o

¹³²² Antônio Vieira, *Clavis Prophetarum...*, *op. cit.*, p. 453.

¹³²³ Como demonstramos em diversos capítulos, em especial no 2 e no 6, esse argumento foi fundamental para a defesa da Fé implícita e da *ignorância invencível* de alguns povos do Novo Mundo. No entanto, esse princípio esbarrava com outro, que terminou por tornar-se mais forte: a ideia de que Deus deveria prover a todos os homens os meios necessários para a salvação, o que foi determinante para que esses conceitos não avançassem.

¹³²⁴ Trabalhando com as ideias de Francisco Sanches, Daniel Concina descreve: “El confessor preve probablemente, que si avisa al penitente, que observe la ley natural, y divina, éste no obedecerá: Luego (...) el confessor no está obligado á avisarle”, Daniel Concina, *Historia del probabilismo y del rigorismo...*, *op. cit.*, p. 56.

pecado de todos os gentios do Novo Mundo caso soubessem a palavra, parece razoável supor que Vieira transpôs o problema moral da ignorância do campo jurídico e eclesiástico para a teologia especulativa.

O terceiro fundamento, mais difícil de ser explicado, baseou-se em Solórzano Pereira e Alonso De La Peña: Vieira entendia a *ignorância invencível* enquanto um “privilégio” dos povos do Novo Mundo¹³²⁵. Não por acaso, Antônio Vieira chamou de “lucro” e “vantagem desta improvidência”¹³²⁶. Sua conclusão final sobre essa problemática, foi a existência de dois tipos de salvação. A primeira seria a “comum”, através da conversão e o batismo. Já a segunda, seria um:

extraordinário modo de uma salvação embora imperfeita e apenas por metade consiste em, misericordiosamente, pela invencível ignorância do mesmo Deus, salvar da pena eterna dos sentidos os mesmos infiéis que vivem e morrem culpavelmente na sua infidelidade.¹³²⁷

A função da *ignorância invencível* no pensamento de Antônio Vieira era tão notável que ele propôs um outro tipo de salvação, reservado aos ignorantes de Deus que receberam Dele essa mesma providência e privilégio. Nesse sentido, indo além de Solórzano Pereria e Alonso De La Peña, Vieira utiliza a categoria de *indio miserable* num sentido escatológico suficientemente forte para livrar os indígenas da condenação. Também nota-se que, embora a fundamentação de sus argumentos tenha recaído sobretudo sobre os tapuias, o jesuíta português busca estender a atribuição da *ignorância*

¹³²⁵ Como vimos no capítulo 7, Solórzano Pereira foi um dos primeiros a aplicar o princípio de *persona miserable ao de indio miserable*, entendendo este estado como um privilégio. Alonso De La Peña trabalha este conceito em diversas dimensões, tanto no foro externo quanto interno.

¹³²⁶ Antônio Vieira, *Clavis Prophetarum...*, *op. cit.*, p. 467. O mesmo vocabulário foi utilizado algumas linhas depois, quando escreveu: “a fim de se tornarem menos maus pela doutrina do Apóstolo negada, do que concedida e ouvida, até que resgatassem com o lucro atual da ignorância o prejuízo da fé desprezada”, p. 487-489.

¹³²⁷ *Idem*, p. 477.

invencível, seja de Deus, seja da Lei, a diversos povos do Novo Mundo¹³²⁸, parecendo amplificar a atribuição de suas concepções teológicas para além dos tapuias¹³²⁹.

CONCLUSÃO

Diante do exposto, cabe-nos retomar alguns pontos e estabelecer certas conclusões de maneira clara. Na primeira parte do capítulo, apresentamos os três pontos utilizados por Antônio Vieira para criticar a concepção de Lei Natural proposta por Francisco Suárez: existem homens tão corruptos que mesmo as leis naturais de primeira ordem são ignoradas (1); alguns homens se desconhecem como seres humanos, ignorando as leis naturais que regeriam sua natureza (2); a sagrada escritura já anunciava a existência de homens que eram ignorantes invencíveis diante da Lei natural (3).

Na segunda parte, investigamos o peso da “experiência” nos argumentos de Vieira. Inicialmente procuramos esquadrihar as passagens nas quais Vieira questionou os limites das concepções teológicas do ponto de vista temporal, espacial e até mesmo racional. Após cotejar algumas interpretações historiográficas e outras fontes de sua obra, concluímos que Vieira não era um relativista, tampouco um “proto-empirista”. Suas teses estiveram calcadas – fundamentalmente – em três aspectos: a valorização da “experiência” como missionário (1); suas orientações como jesuíta (2) e principalmente sua filiação *probabilista* (3).

Na terceira parte do capítulo analisamos as consequências das conclusões anteriores, isto é, a questão da penalidade dos indígenas. Após expormos as instâncias do além-morte em geral, bem como suas críticas a outros autores, buscamos explorar a proposta de Vieira de que certos indígenas deveriam encaminhar-se para o *seio dos patriarcas*, sem sofrerem dano e com esperança de redenção. A conclusão de Vieira estava em coerência com diversos autores de seu tempo e, tal como ocorrido em outros temas, foi contraditória com sua obra anterior.

¹³²⁸ Quando Vieira refere-se à atribuição dessa categoria, ele referiu-se aos angolanos, aos “gentios da América” e até mesmo aos judeus, concretamente. Além disso, em outras passagens, comenta sobre o “gigantesco acervo de almas infelizes”, parecendo referir-se a outras “nações”, para além dos selvagens americanos. Devemos entender que, para argumentar contra Granado e Suárez, seus principais interlocutores, Vieira usa os tapuias como exemplo para defender um elemento teológico maior, isto é, o de que muitos povos do “Novo Mundo” eram ignorantes invencíveis e, por extensão, estariam nesse “lugar intermediário” entre os salvos e os réprobos.

¹³²⁹ Como explicamos no capítulo anterior, Vieira defendeu que os tapuias, mais do que os tupis, seriam não apenas ignorantes invencíveis em relação a Deus, mas à Lei natural.

Na quarta parte, trabalhamos com a relação entre presciência, providência e graça na atribuição da *ignorância invencível* dos indígenas. Primeiro, examinamos a tese de que Deus “providenciou não providenciando” ao permitir que os indígenas se tornassem ignorantes invencíveis. Na sequência, elucidamos que Vieira assumiu uma linha molinista-suareziana para definir a presciência de Deus e a possibilidade de se prever o uso futuro do arbítrio dos homens. Sua concepção de providência e ignorância, por sua vez, ligou-se às teses *probabilistas*, de um lado, e às do *indio miserable*, por outro. Assim como outros missionários e teólogos, Vieira defendeu que Deus preferiu manter os indígenas na ignorância em vez de providenciar que soubessem da Lei e da Palavra de Cristo, pois previu que rejeitariam a palavra.

Dessa maneira, podemos concluir a respeito de alguns pontos importantes sobre suas teses neste capítulo. Primeiramente, apesar da diversidade de seus argumentos, todos eles estão conectados sob o mesmo fio condutor, de uma só defesa: muitos povos do Novo Mundo seriam *ignorantes invencíveis* diante da Lei natural e de Deus e não poderiam ser condenados eternamente. O grande alicerce de sua defesa foi o *probabilismo moral*, em geral, e provavelmente o *pecado filosófico*. Seja pela sua base argumentativa ou pela coincidência dos tratados escritos sobre o mesmo tema no período, defendemos que Vieira não poderia ter defendido que os indígenas brasileiros poderiam romper com a Lei natural e nem que eles fossem ao Limbo sem a ideia segundo a qual aqueles que ignoram totalmente a Deus não cometeriam um pecado mortal.

Em segundo lugar, também concluímos que seu posicionamento, embora esteja coerente com a defesa do *Quinto Império*, significou uma mudança significativa de posição frente a diversos aspectos de sua obra anterior. Quer nos sermões ou nas obras especulativas escritas quando estava preso, Vieira havia concluído que os indígenas do Brasil: rompiam com a Lei natural e seriam condenados por elas; iriam para o inferno e Deus teria providenciado a palavra a eles por outros meios. No *Tratado da conversão universal*, em contraste, Vieira escreve que muitos indígenas poderiam ignorar a Lei natural e mesmo assim seriam salvos, que os indígenas iriam para o Seio de Abraão e que Deus teria providenciado para que eles permanecessem na *ignorância invencível* com a finalidade de salvá-los da condenação eterna. Como buscamos demonstrar, suas teses estiveram ligadas à disputa entre *laxistas* e *rigoristas*, tanto ao nível teológico, que envolveu os probabilistas e jansenistas, quanto ao nível concreto e missionário, cujo contexto remete-nos à disputa contra os *alexandristas*.

Em terceiro lugar, procuramos reconhecer que Vieira realizou diversos movimentos conceituais “ousados” em relação a seus interlocutores. Como vimos no capítulo 6, nenhum teólogo anterior havia defendido que seria possível ignorar os primeiros princípios da *Lei natural*. Essa fronteira começou a ser rompida a partir de meados do século XVII, com o desenvolvimento do *probabilismo moral* na Europa e na América do Sul, em especial com a sua articulação da *ignorância invencível* e com a categoria de *indio miserable*. Contudo, autores como Reginaldus e De La Peña utilizavam a categoria de *ignorância invencível* de maneira circunstancial¹³³⁰. O movimento de Vieira consistiu em sistematizar a categoria de *ignorância invencível* e *indio miserable*, tirando-as de um caso de “exceção” para sustentar que é possível para os indígenas brasileiros alcançar a salvação.

Em quarto lugar, é importante desenvolver um pouco as reflexões de Vieira acerca dos “brasílicos”. Como buscamos demonstrar nos capítulos 3 ao 6, os indígenas do Brasil foram o exemplo determinante em toda a discussão sobre a *ignorância absoluta de Deus*, num primeiro momento, e o *pecado filosófico*, num segundo. A partir de algumas experiências missionárias, notadamente cartas específicas de Nóbrega e outros pregadores no Brasil, Molina foi o primeiro a defender teologicamente que os indígenas brasileiros ignoravam absolutamente a Deus. Lessius e Granada contestaram Molina, afirmando que os tupis poderiam ao menos questionar a Deus, de modo que a *ignorância invencível* de Deus seria impossível. De Lugo, ao comentar exatamente sobre a possibilidade de os indígenas do Brasil ignorarem absolutamente a Deus ou não, foi o primeiro a defender que seria impossível condenar eternamente aqueles que ignoravam completamente a Deus. No entanto, Lugo considerou esse argumento apenas uma hipótese. Arriaga, por seu turno, defendeu que essa seria uma possibilidade “provável” em relação aos povos que desconhecem a Deus. Durante as querelas do *pecado filosófico*, principalmente depois da condenação de 1690, muitos teólogos também defenderam que a *ignorância absoluta* de Deus seria uma hipótese e que, portanto, não existiria o pecado *puramente* filosófico.

¹³³⁰ É importante lembrarmos, conforme trabalhamos no capítulo 5, que De La Peña chegou a defender – num esforço de categorização – que os indígenas ignorantes enquadrar-se-iam num “terceiro tipo” de Idolatria, distantes da dos incas e ao mesmo tempo dos antigos pagãos. Contudo, em nenhum momento Alonso De La Peña defendeu que os indígenas não poderiam ser salvos em nome dela, mas apenas escusados – tanto no foro interno quanto externo – da infidelidade, devendo ser culpabilizados por outras razões, repetindo, nesse aspecto, a mesma conclusão de Suárez.

Nesse sentido, podemos afirmar que Vieira foi além dos *philosophistas* ao demonstrar que a possibilidade de se ignorar a Deus não era uma abstração, mas uma realidade concreta, e que por isso eles não poderiam ser condenados eternamente. Nesta altura da tese, podemos constatar o grande nexos interpretativo de Vieira no *Tratado da conversão do gentio*. Se for verdade que a categoria de *pecado filosófico* foi formada a partir do contexto missionário, então Vieira, ao utilizar essa mesma categoria a “restitui” ao lugar de onde veio: aquele dos “brasílicos”. Essa defesa, contudo, lhe custou muito caro, e contribuiu de forma significativa para que sua obra não fosse publicada. Mas esse já é assunto para o próximo capítulo.

Uma vez finalizado todo exame de ideias do *Tratado da conversão do gentio*, também terminamos, seguindo a analogia perseguida por toda essa tese, a travessia da parte mais alta do palácio de ideias de Vieira. Seguindo a nossa intenção inicial, buscamos demonstrar como, nessa altura de sua obra, foi possível estudar a relação do seu pensamento com todo o horizonte de debates em torno da *ignorância invencível* dos indígenas do Novo Mundo, em geral, e particularmente do Brasil. Decidimos chamar este capítulo de Pena das águias por duas razões. Primeiro porque o interlocutor mais importante de Vieira neste capítulo foi Francisco Suárez, a quem Vieira chamava de “águia dos teólogos”, nome deveras significativo para quem acreditava estar escrevendo do alto palácio da teologia. Com esta mesma analogia, ele explica que utilizará as penas desta mesma águia para atirar as flechas contra elas. Em segundo lugar, porque, entre outras coisas, do problema da penalidade. Neste momento, é hora de descer desses palácios altíssimos e entender por que a *Clavis Prophetarum* foi censurada e não foi publicada. Continuando a analogia, vamos estudar o porquê do seu palácio ter sido interdito e esquecido por tanto tempo.

12 A INTERDIÇÃO: O LONGO ENTERRO DA *CLAVIS* (1697-1719)

“com a famosa *Clavis Prophetarum* vejamos outras obras que tem sepultado o silêncio, para acabarmos de conhecer quem foi o Padre Vieira”¹³³¹

L. Golçalves Pinheiro, 1727

Este capítulo se distingue por possuir uma temática idiossincrática. A intenção primeira era a de escrever sobre a recepção da *Clavis Prophetarum*. Entretanto, como a obra não foi publicada, o que contaremos aqui é a história da *não* publicação do livro mais esperado de Antônio Vieira. Em outras palavras, exploraremos a série de desventuras que impediram a edição de sua obra em fins do século XVII e início do XVIII. Seguindo a analogia disposta no início da tese, diríamos que estudaremos, a partir de agora o porquê do seu altíssimo palácio de ideias ficou interdito por tanto tempo. Para tanto, almejamos, primeiramente, reconstituir os espólios do famoso padre, incluindo as descrições minuciosas da *Clavis Prophetarum*. Em segundo lugar, descreveremos as duas campanhas em prol da edição do livro. Em terceiro, naquele que se constituirá o núcleo central do capítulo, levantaremos hipóteses para tentar explicar por que a *Clavis* não foi publicada. Após nos confrontarmos com a historiografia que lidou com o problema, portanto e finalmente, visamos demonstrar de que maneira as discussões em torno do *probabilismo* influenciaram para que a obra não fosse publicada.

12.1 AS DUAS EXÉQUIAS DE VIEIRA

Certamente Vieira não teve o funeral que desejava para si mesmo. Parece trivial o fato de um octogenário não ser sepultado por seus grandes amigos, é verdade. Mas o corpo de Vieira foi carregado pelos seus maiores inimigos na ocasião. A única exceção talvez tenha sido Antonio Bonucci, seu fiel acompanhante até suas últimas palavras. O restante da efeméride, entretanto, foi feita por Mamiani, Jorge Benci e Andreoni, entre outros. Todos foram outrora discípulos, convencidos pelo empedernido Vieira a serem pregadores no Brasil. Com o tempo, porém, converteram-se paulatinamente nos seus

¹³³¹ L. Golçalves Pinheiro, *Apologia a favor do R. P. Antônio Vieira* (Lisboa, 1727) apud Serafim Leite, *op. cit. Antônio Vieira...., op. cit.*, p. 266.

maiores oponentes, como demonstramos no capítulo 9¹³³². O último e mais poderoso entre eles, Andreoni, era particularmente abominado por Vieira. A recíproca também era verdadeira¹³³³. Cerca de dois anos antes de morrer, o jesuíta português escreveu: “Não me temo de Castela, temo-lhe desta canalha”¹³³⁴. Não obstante, foi justamente este “canalha” o responsável por redigir o primeiro *Compendium Vitae pereximmi Patris Antonii Vieira*, apenas dois dias após sua morte, provavelmente de frente para o corpo que já devia exalar o cheiro da putrefação do ancião¹³³⁵.

Do outro lado do Atlântico, além da morte do jesuíta, só se falava na *Clavis*¹³³⁶. Não era para menos. Sua *opus magnum* já havia sido referida publicamente pelo menos desde 1679¹³³⁷. Demonstramos anteriormente que Vieira tentou finalizar a obra durante anos, sem sucesso. Ao final da vida, conseguiu ajuda de Antônio-Maria Bonucci. Apenas onze dias antes da morte de Vieira, Bonucci enviou uma carta ao então geral da Companhia, Tirso Gonzalez, dando detalhes sobre o estado da obra:

A obra toda é principalmente dividida em quatro livros. O primeiro que tracta da realidade do Reino de Christo, está quase acabado; ao segundo, que explica as disposições prévias para a consumação do Reino de Christo, e o terceiro, que declara a consumação desse Reino, faltam-lhes dezoito questões; o quarto e último, em que se discorre acerca das prerrogativas e maravilhas do Reino de Christo consumado na terra, tem-no em boa parte redigido, mas faltam-lhe alguns pontos que requerem mais demorado exame.¹³³⁸

¹³³² No capítulo 9, sobre o Contexto da *Clavis*, mostramos que os missionários italianos se aliaram em torno da figura de Alexandre de Gusmão para se opor às ideias de Antônio Vieira.

¹³³³ Alfredo Bosi, *Dialética da colonização*, Cia das Letras, 1994, p. 154-156.

¹³³⁴ Carta de Antônio Vieira a Manuel Leite, 21/07/1695 *apud* Idem, p. 152.

¹³³⁵ Andreoni, *Compendium Vitae pereximmi Patris Antonii Vieira* (20/07/1987). A versão integral foi publicada no XIV Tomo dos sermões, lançado em 1710. A tradução em português pode ser encontrada nos Anais da BN, XIX (1897), 145-160.

¹³³⁶ Desde 1696, já havia o pedido de Diogo Justiniano para que a *Clavis* fosse publicada, pouco antes da morte de Vieira. Ver Marília Azambuja, “A corte portuguesa e a campanha pela publicação da *Clavis Prophetarum*”, in: *Análise social*, LVI, 2021, n. 239, pp. 264-283, p. 267. Outra figura que se empenhou para a publicação da *Clavis* foi Maria Sofia de Neoburg (1687-1699), esposa de D. Pedro II. Ver Severino De S. Modesto, *Conversação familiar e exame crítico em que se mostra reprovado o Verdadeiro methodo de estudar*, Valença: Officina Antonio Balle, 1710, p. 540. Finalmente, Tirso Gonzalez já havia dito que indicaria ao próximo geral a imprensa da *Clavis Prophetarum. Bras.*, I, f. 318, Bahia, 21/06/1692, in: Francisco Rodrigues, “O Padre Antônio Vieira: Contradições e aplausos (à luz de documentação inédita)”, in *Revista de História*, Vol. XI, Lisboa, 1922, p. 107

¹³³⁷ Como demonstrado no 9, Vieira anunciou quatro “livros”: “Só sentirey que este me falte por nós a última mão aos quatro Livros Latinos de *Regno Chisti consummato* Antônio Vieira, “Ao Leitor”, in: *Sermões do P. Antônio Vieira*, Vol I, Lisboa: Officina de Ioam da Costa, 1679 (1677).

¹³³⁸ “Elocubrationem totam in quattuor possimum libros partitur: quorum primum de Regno Christi iam fere conclusit; secundo, de dispositionibus praeviis ad consummationem Regni Christi, et tertio, de ipsa Regni Consummatione, sesunt octodecim quaestiones; aquartum et ultimum, de praerogativis et miralibus ipsius Regnis Christi in terris consummati, magna ex parte confectum habet, des nonnulla desiderantur, quae diligentiore adhuc infigent examine (...)”, *Bras*, 4, 29, *apud* Silvano Peloso, *Antônio Vieira..., op. cit.*, p. 99. A tradução foi feita por Francisco Rodrigues, *O Padre Antônio Vieira..., op. cit.*, p. 111.

Inumado o corpo, era chegada a hora de velar os seus escritos. O funeral dos escritos de Vieira foi celebrado numa manhã do discreto inverno de Salvador, apenas dois dias depois do sepultamento. Ali os fólhos deixados pelo insigne jesuíta foram reunidos e examinados sob o olhar atento de todos os padres citados. O responsável por descrever os papéis foi novamente o “grande canalha”, Andreoni. Não deixava de ser uma segunda exéquia, afinal. A ordem era descrever minuciosamente seus despojos intelectuais e trancá-los numa Arca, trabalhada em madeira e trancada com duas chaves. No fim das contas, este precioso baú não tardou em assemelhar-se a um caixão para seus próprios escritos, que só agora parece ter sido encontrado¹³³⁹. Mas não atropelemos os fatos com fantasmas: vejamos como se deu o desaparecimento da Arca.

A segunda exéquia de Andreoni, o *Index Manuscriptorum P. Antonii Vieyrae, quae post mortem*, descreve a *Clavis Prophetarum* com apenas três livros¹³⁴⁰. O primeiro estaria completo, o segundo parcialmente organizado e o terceiro, embora avançado, ainda lacunar e confuso. Como indicamos acima, apenas quinze dias antes Bonucci havia falado de e descrito quatro e não três livros. Voltaremos a essa dissonância entre as versões em breve. O que interessa indicar, aqui e por enquanto, é que Bonucci foi eleito para finalizar a obra¹³⁴¹.

12.1.1 Primeira campanha de publicação da *Clavis Prophetarum* (1697-1700)

Do enterro de Vieira em diante, António-Maria Bonucci passou a figurar como o personagem mais importante nas desventuras sofridas pela *Clavis Prophetarum*. Ele recebeu o encargo de passar a limpo os manuscritos de Vieira relativos ao livro¹³⁴², o que

¹³³⁹ Como afirmamos ao longo de diversos capítulos desta tese, o livro foi encontrado recentemente, neste ano de 2022, por Ana Valdez.

¹³⁴⁰ “Clavis Prophetarum de Regno Christi in Terris consummato Libri tres. Agit de ipso Christi Regno ; 2. De eius in Terris Consummatione; 3. De tempore quo, et quando consummandum est, et quamdiu duraturum. Horum 1 et 2 fere absoluti, 3. Perficiendo nunc allaborabat, et 4. Meditabatur. Pro quo absolvendo extant : Promptuarium 1 de vera prophetia et Judaerum conversione; Promptuarium 2 de Generali Mundi Conversione, hoc est Gentium, Haeticorum et Judaerum; C) Proptuarium 3 fragmentorum ad Christi Regnum spectium”, Bras. 4, 38-39 *apud* Silvano peloso, *Antonio Vieira...., op. cit.*, p. 105.

¹³⁴¹ Francisco Rodrigues, *Antônio Vieira...., op. cit.*, p. 111.

¹³⁴² Em 09/07/1698, carta de um ano depois da morte de Vieira, Bonucci agradece a incumbência de passar a limpo a obra. Ele também informa que está trabalhando com as cartas de Vieira e que já reuniu, ao menos, 200 delas. Bras. 4, 48, in: Serafim Leite, HCJB, Vol. VIII, p. 116.

poder-se-ia chamar da primeira campanha em prol da publicação da *Clavis*. Apenas um ano depois, em 10 de julho de 1699, o jesuíta italiano escreve ao geral da Companhia, Tirso González, que havia finalizado sua missão¹³⁴³. Ao enviar a tão esperada versão revista, porém, Bonucci informa que ainda faltava o quarto livro. Sua justificativa foi de que a morte de Vieira antes de finalização da obra tornava as dificuldades para reestruturar esse livro demasiado penosas¹³⁴⁴.

A cópia da *Clavis* foi despachada no dia 19 de janeiro de 1700, em Lisboa, de onde partiu para o colégio de Gênova, para ser recebida sob os auspícios do jesuíta P. Fieschi. Ele a recebeu numa caixa de madeira inviolada, dentro da qual os preciosos papéis estariam enrolados em panos de linho. Dali, chegou por terra a Roma, para que o Geral da Companhia de Jesus, Tirso González, pudesse enfim recebê-la¹³⁴⁵. Esse conjunto de fólios corresponde, como todos os estudiosos parecem concordar, ao Manuscrito 706 da Biblioteca Casanatense, em Roma, provavelmente tornando-se a primeira versão da *Clavis Prophetarum* a circular em território europeu.

A tão esperada cópia, contudo, não foi bem recebida. Essa primeira versão, conforme esmiuçaremos à frente, foi (ou já estava) consideravelmente censurada e um estranho silêncio se abateu sobre ela. Para além dessa versão, entretanto, outras cópias desta versão seguiram circulando encobertas - tanto na colônia portuguesa, quanto na Europa. Tanto que, em 1700, foi lançado o *De Regno Christi in Terris Consummato Tractatus*, de Giovanni Matteo Falleto (1648-1730). Esta obra possui passagens análogas às da *Clavis*, incluindo o próprio título. Apenas um ano depois, sabe-se da tentativa de Valentim Stancel (1621-1750), antigo rival de Vieira na Bahia, de publicar a *Clavis Regia Triplici Paradisi nempe Terrestis, Allegorici et Coelestis*¹³⁴⁶. Posteriormente,

¹³⁴³ “Até que enfim vai às mãos de V. Paternidade aquella obra, de tanto tempo desejada, a *Clavis Prophetarum*, a que o P. Vieira, apesar de tamanha força de estudo nella empregado não logrou, por inveja da morte, pôr o arremate e a última perfeição, particularmente no quarto livro, que tem por objeto as prerrogativas e maravilhas do Reino de Christo consumado na terra, como verá claramente quem o ler... Eu no entretanto vou me aplicar a coordenar com toda a presteza as cartas do mesmo p. Vieira: assim obedeço às ordens de V. Paternidade”, *Bras.*, doc. 41, Carta da Bahia, 10/06/1699, Francisco Rodrigues, “O P. António Vieira...”, *op. cit.*, p. 112.

¹³⁴⁴ Silvano Peloso, que teve acesso à documentação original, informa que Bonucci trabalhava no quarto livro “a partir do manuscrito de um amanuense, cheio de erros e correções texto porém útil para reconstituir o que resta”. Silvano Peloso, *António Vieira...*, *op. cit.*, p. 108.

¹³⁴⁵ *Bras.* 4, doc. 43. O melhor estudo sobre esse traslado segue sendo o de Francisco Rodrigues, *António Vieira...*, *op. cit.*, pp. 112-113.

¹³⁴⁶ Tais informações estão bem descritas por Serafim Leite, *Idem*. É importante lembrar que Vieira havia solicitado ajuda ao brilhante astrônomo tcheco, sem obtê-la. Além disso, o autor já havia publicado, segundo Carlos Ziller, *Commentarium in Danielelem* em 1694, conforme a *facultas* de Alexandre de Gusmão. Ver Carlos Ziller Camenietzki, “Esboço biográfico de Valentin Stancel (1621-1705)”, in: *Ideação, Feira de*

personagens como Manuel Lopes Carvalho (1682-1726) e Pedro Rates Henequim (1680-1744), conhecidos hereges do Brasil colonial, também falaram em nome do *Quinto Império* em sentido análogo ao vieiriano¹³⁴⁷. Os livros inspirados nessas versões foram argutamente batizados por Serafim Leite de “satélites” da *Clavis*¹³⁴⁸.

12.1.2 A segunda campanha de publicação (1712-1719)

Além desses satélites, encontramos novamente referências à *Clavis* apenas em 1712. Nessa data, Rodrigo de Sá Meneses (1676-1733) - mais conhecido como Marquês de Fontes - informou ao então Inquisidor-mor português, Cardeal Nuno da Cunha Ataíde (1664-1750), que havia recebido das mãos de Bonucci a cópia do manuscrito¹³⁴⁹. Cunha logo mostrou-se interessado em publicar a obra. D. João V (1689-1750), então Rei de Portugal, também se entusiasmou, iniciando o que poderíamos chamar de segunda campanha de publicação da *Clavis*. Apenas dois anos depois, o então geral da Companhia de Jesus, Michelangelo Tamburini (1706-1730), sucessor de Tirso González, mandou enviar o manuscrito original da *Clavis* - que permanecia na Bahia - para Roma.

Antes de chegar à cidade eterna, contudo, a obra foi “sequestrada”. A historiografia vem buscando suspeitos para o crime há mais de uma centúria. Alguns pensaram tratar-se de um ato de patriotismo por parte de Baltasar Duarte, ex-visitador geral do Brasil, para evitar que a obra fosse rechaçada. Entretanto, esse autor era contrário a Vieira desde os tempos da Bahia¹³⁵⁰, o que torna a suposição improvável. Valentim

Santana, n. 3, p. 159-182, jan./jun., 1999, p. 159-182, p. 174. Serafim Leite informa que em 1700 escreveu o *De Regno Christi in terris consummato*, inspirando-se no diálogo com três colegas italianos. Levando em conta que o jesuíta trabalhou em Natuba, certamente os três são Benci, Mamiani e Bonucci. Serafim Leite, HCJB, p. 214.

¹³⁴⁷ Esses dois personagens foram bem estudados por Plínio Freire Gomes, *Um herege vai ao paraíso*, São Paulo: Cia das Letras, 1997 e Adriana Romeiro, *um visionário na corte de D. João V: revolta e milenarismo em Minas Gerais*, Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2001.

¹³⁴⁸ Serafim Leite, “O Padre Antônio Vieira e as ciências sacras no Brasil. A famosa *Clavis Prophetarum* e seus satélites”. *Verbum*. Revista da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, I, 1944-1945.

¹³⁴⁹ Tratava-se de Rodrigo Anes de Sá Almeida Meneses (1676-1733). “Já está na minha mão a *Clavis Prophetarum*, assim pode Vossa Eminência segurar El Rey meu senhor, cujo nome não foi necessário empenhar para haver este livro, porque o Padre Bonucci que o trouxe do Brasil, foi o que mo emprestou e me prometeu muitos outros papéis do mesmo Pe. Antônio Vieira”. Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Conselho Geral do Santo Ofício, liv. 109, fl. 15r. Segundo Marília Azambuja, baseado num importante depoimento de Barbosa Machado, o então geral da Cia de Jesus, Michelangelo Tamburini, também teria dado ao Marquês uma cópia da *Clavis Prophetarum*. Marília Azambuja, “A corte portuguesa...”, *op. cit.*, p. 404-405.

¹³⁵⁰ Esta interpretação foi feita inicialmente por Francisco Rodrigues e repetida por João Lúcio de Azevedo. A contestação foi feita por Serafim Leite, *O Padre Antônio Vieira...*, *op. cit.*, p. 260.

Stancel também foi cotado como o possível ladrão. Não obstante, o jesuíta tcheco tentara publicar a obra com o título homônimo anos antes, como citado. Teria sido Bonucci? Mamiani? Tudo não passaria de uma farsa orquestrada¹³⁵¹? A presente tese não tem condições de apontar ou acusar um suspeito para o rapto da arca. Nos limitaremos a responder sobre o que podemos ter certeza: a *Clavis* chegou ao Cardeal Nuno da Cunha. Chancelado por D. João V, ele tramou preparar a obra em Portugal para, num segundo momento, encaminhá-la ao crivo da Inquisição italiana. Para essa nova empreitada, convidou um importante teólogo daquele início de século: Antonio Casnedi (1643-1725).

Esmiuçaremos melhor o papel de Casnedi na história do manuscrito mais à frente. Por ora, relevaremos dois dos seus esforços em prol da prensa da *Clavis*. O primeiro consistiu numa “censura”, feita em nome da Inquisição portuguesa, recomendando com veemência a publicação do livro. O segundo foi um extenso trabalho de preparação, revisão e reordenamento da *Clavis*¹³⁵². Desses esforços resultaram duas versões do manuscrito: o conhecido ms. ANTT. 122 e o ms. Gregoriana 359, sendo esse último conhecido na historiografia como “vulgata”¹³⁵³ (anexo 8). Ainda na década de 1710, duas outras figuras se esforçaram para realizar a publicação da obra: Jachynto de Sancta Romana e André Semery¹³⁵⁴, ambos inquisidores romanos. Recomendaram fortemente sua publicação, refutando cada um dos argumentos contrários à impressão da *Clavis*¹³⁵⁵. Finalmente, em 20 de outubro de 1716, o Papa Clemente XI (1700-1721) recebeu uma versão para outra avaliação dos censuradores¹³⁵⁶.

¹³⁵¹ Silvano Peloso, *Antonio Vieira...*, *op. cit.*, p. 113.

¹³⁵² Conforme sugerido por Margarida Vieira, provavelmente entre 1714 e 1716 foi produzida uma versão da *Clavis*, hoje conservada na Torre do Tombo, com diversas modificações. Margarida Vieira Mendes, “Quarta mão...”, *op. cit.*

¹³⁵³ A expressão “vulgata” foi cunhada por Margarida Mendes para designar o ramo de edições resultantes da edição de Antonio Casnedi, em relação a qual só divergem, como dito, o Casanatense 706 e ANTT 122. *Idem*, nota 13, p. 21. É importante dizer que essa versão repôs todo a censura do manuscrito da Casanatense.

¹³⁵⁴ Há pouca informação sobre os dois autores. Arnaldo Espírito Santo levanta a hipótese de Vieira ter conhecido Semery em sua estadia em Roma, entre 1669 e 1675, o que parece verossímil. Arnaldo Espírito Santo, “Censuras da *Clavis*...”, *op. cit.*, p. 623.

¹³⁵⁵ Jachynto Sancta Romana, *Censura Censurae super quibusdam propositionibus, quae in libro Rev.mi Patris Vieyra Societatis Jesu, cui titulus Clavis Prophetarum, continebatur...* e André Semery, *Responsio ad censuras operis Mr. R. P. Antonii Vieyra Societatis Jesu (...) cui titulus est Clavis Prophetarum...* Tais censuras estão reproduzidas no ms ANTT 122, e, em parte, em André de Barros, *Vida do Apostolico Padre Antonio Vieyra da Companhia de Jesus*, Lisboa, Officina Sylviana, 1756, pp. 628-633. Infelizmente não dispomos das censuras originais rebatidas por Jachynto e Semery. Sabemos apenas que ela foi redigida por Nicolaus Rossilione, inquisidor romano sobre quem não encontramos maiores informações. Ver Arnaldo Espírito Santo, “Censuras da *Clavis Prophetarum*...”, *op. cit.*, p. 623.

¹³⁵⁶ AESI, *Epistolae Lusitanae* (Lus.), 35, II, 248 v. *apud* Marília Azambuja, “A corte e a publicação....”, *op. cit.*, p. 276. Paralelamente, como explicamos no capítulo 8, em 1718 publica-se o *Livro Antepimeiro da História do futuro*, com a intervenção decisiva de André de Barros.

Imaginem, leitores, a expectativa. Depois de três anos de discussão, o colégio romano ainda estava dividido. Antes do fim do verão, em julho de 1719, a autorização para a publicação foi definitivamente negada¹³⁵⁷. Estudos recentes vêm mostrando algum esforço por parte da Academia Real da História para tentar um recurso derradeiro junto ao papa¹³⁵⁸. Se ele foi impetrado, jamais saberemos a resposta. Clemente XI morreria apenas dois anos depois, enterrando com ele a última esperança da publicação da obra, ao menos naquele século. Da década de 1720 até a de 1750, podemos listar ainda pelo menos outros cinco esforços derradeiros para publicar a *Clavis*, incluindo o do primeiro biógrafo de Vieira, André de Barros (1675-1754)¹³⁵⁹. Todas as tentativas, entretanto, foram frustradas durante mais de 200 anos¹³⁶⁰. Apenas no presente ano de 2022, descobriu-se, como já contamos, a verdadeira *Clavis Prophetarum*, cujo acesso ainda não nos foi permitido, apesar dos nossos esforços nessa direção.

Antes desse grande feito, contudo, a historiografia reconheceu ao menos sete manuscritos da *Clavis* que destoam mais ou menos entre si¹³⁶¹. Em nossas pesquisas, conseguimos localizar mais um, junto à Biblioteca Arthur Viana, na cidade de Belém, no Pará¹³⁶². Praticamente todos eles seguem a “vulgata”, com exceção de dois: que

¹³⁵⁷ ARSI, Lus. 35, II, 301-3-3.

¹³⁵⁸ Segundo Marília Azambuja, Manoel Dias de Lima observou, em 11 de maio de 1722, que “não se resolveria esse ponto sem ver a decisão da Cúria, onde se disputa actualmente na opposição, que se faz ao livro *Clavis Prophetarum*”, in: Sylva, Manoel Teles (org.) (1722), *Collecçam dos documentos, e memorias da Academia Real da Historia Portugueza...* Lisboa Occidental, Na Officina de Pascoal da Sylva. Marília Azambuja, “A corte...”, *op. cit.* p. 277.

¹³⁵⁹ Luís Gonçalves Pinheiro, *Apologia a favor de R. P. A. Vieyra da Companhia de Iesu* (1727); Francisco Xavier de Meneses (4º Conde de Ericéia), *Dedicatória* e Alexandre Ferreira (Censor do Paço), 1734, in: *Cartas de Vieira*, 1ª edição e André de Barros, *Vozes Saudosas da Eloquência* (1736) e *Vida do Apostólico Padre Vieira*, (1746), p. 627-628.

¹³⁶⁰ Não obstante, a *Clavis* seguiu sendo referenciada ao longo dos setecentos, incluindo num livro anônimo, de 1748, *Crisis Paradoxa super Tractatu insignis P. Antonii Vieira...*, 1748. Segundo a opinião de Barbosa Machado, reafirmada por Serafim Leite, essa obra é de Frei Inácio de Santa Teresa. Basselaar não é dessa opinião. Ver Ana Paula Banza, *Representação perante o Tribunal do Santo Ofício*, Lisboa: Imprensa nacional – casa da moeda, 2008, p. XVIII.

¹³⁶¹ Diversos estudiosos vêm tentando reunir os manuscritos existentes no mundo, tais como Margarida Mendes, António Lopes e, mais recentemente, Ana Valdez. Segundo a historiadora, temos sete manuscritos conhecidos com diferenças entre si, algumas significativas, outras não: “in Lisbon (Torre do Tombo, the national Library, and the Ajuda Palace Library), five manuscripts in Rome (Casanatense and Gregoriana), one in Loyola (Spain), one in Madrid (the national Library), one in Rio de Janeiro (Real Gabinete Português de Leitura), one in Mexico City (the national Library), and another in Allegany, new York (St. Bonaventure University), the St. Bonaventure version”, Ana Valdez, “Tracking António Vieira’s *Clavis Prophetarum...*, *op. cit.*, p. 617.

¹³⁶² Anexo 8. Encontramos referência a este manuscrito a partir do artigo de E. Vilhena de Moraes, “Descoberto afinal o paradeiro do famoso manuscrito?”, 1932, pp. 247-254. Disponível em http://memoria.bn.br/pdf/367729/per367729_1932_00026.pdf. Acesso em 01 dezembro de 2019. Contactamo-nos com a biblioteca pública de Belém em janeiro de 2021, sem, contudo, obter qualquer outra informação a respeito.

apresentam dissonâncias dignas de nota: o ms. 706 da *Casanatense* e o manuscrito classificado de ANTT 122. Esses três modelos – incluindo, portanto, a vulgata – constituíram-se como as grandes bases para o estudo das duas edições hodiernas de que dispomos hoje da *Clavis*¹³⁶³.

12.2 POR QUE A *CLAVIS* NÃO FOI PUBLICADA?

A história da não publicação da *Clavis* deveria terminar aqui. Mas não podemos finalizar nossa pesquisa sem resposta à inquietante pergunta: por que a *Clavis Prophetarum* não foi publicada, nem na primeira, nem na segunda campanha de publicação? Há mais de um século historiadores vêm tentando responder à questão. O primeiro foi Francisco Rodrigues. Para o historiador português, de um lado, ninguém se atreveu a terminá-la pelas suas dificuldades, e, de outro, alguns autores não teriam recomendado a publicação do livro de Vieira por interesse próprio¹³⁶⁴. Já Serafim Leite apontou que a publicação não ocorreu pelos temas doutrinários e políticos envolvidos, sem, contudo, esmiuçar quais eram esses perigos¹³⁶⁵. Depois de décadas, António Lopes afirmou que a obra não sofreu censura teológica porque recebeu elogios da Inquisição romana e portuguesa¹³⁶⁶. Pouco tempo depois, em artigo específico sobre o tema, Arnaldo Espírito Santo demonstrou que as contra censuras de Semery e de Sancta Romana esforçaram-se para rebater a *dubium gravissimum* dos Ritos Legais Judaicos [*Ritus Legalium*]. Como expusemos brevemente no capítulo 9, aqui Vieira defendeu a possibilidade de os judeus serem salvos no *Quinto Império*, mesmo sem converterem-se¹³⁶⁷. Com base em Casnedi, Espírito Santo explicou que o teólogo ouvira, a partir de “pessoa mais velha e de confiança”, que esse era “o motivo de a *Clavis* não ter sido

¹³⁶³ Conforme já explicamos em capítulos anteriores, as edições modernas foram feitas a partir de Arnaldo Espírito Santo e António Guimarães. Nesta tese, cotejaremos todos os manuscritos citados e as edições modernas, indicando, quando foi o caso, as passagens cortadas e censuradas em cada uma delas.

¹³⁶⁴ Francisco Rodrigues, “O Padre António Vieira”..., *op. cit.*, pp. 114-115. Quem visava os próprios interesses era Valentim Stancel, como já demonstramos anteriormente.

¹³⁶⁵ Serafim Leite, “O Padre António Vieira e as ciências sacras no Brasil”..., *op. cit.*, p. 267.

¹³⁶⁶ António Lopes, *Vieira, o encoberto...*, *op. cit.*, p. 187.

¹³⁶⁷ Para um exame mais apurado sobre essa exegese dentro do conjunto da obra de Vieira, ver Arnaldo Espírito Santo, “A restauração do Templo de Ezequiel, das Cerimónias e Ritos judaicos”, in: A. P. Banza; M. C. Pimentel, *Uma jornada vieiriana em Évora*, Lisboa, Universidade Católica, 2011, pp. 8-20.

publicada”¹³⁶⁸. José Eduardo Franco também repete as conclusões de Espírito Santo e afirma ser esta, “no fundo”, a “questão mais sensível”¹³⁶⁹.

Silvano Peloso também parece defender a mesma perspectiva. Partindo da censura de Casnedi, o historiador alegou que a defesa dos ritos judaicos foi “fatal à *Clavis*, no tocante à licença para a sua publicação por parte da Inquisição romana”. Após investigar a correspondência entre o Cardeal Cunha e o Papa Clemente XI - à qual não tivemos acesso -, Peloso advogou que o colégio de revisores estava “profundamente dividido”, “sobretudo por causa do problema do revivescimento dos ritos judaicos”¹³⁷⁰. Em outra publicação, o historiador apresentou – ainda que brevemente – uma hipótese interessante para explicar a censura: no mesmo ano em que a versão foi lançada, a querela dos ritos chineses foi proibida a partir da Bula *Ex illa die*, promulgada em 1715¹³⁷¹. Mais recentemente, Marília Azambuja demonstrou que o crescente desinteresse de D. João V pela publicação também foi um ponto relevante para a *Clavis* não ser editada.

Não resta dúvida de que a defesa de Antônio Vieira acerca dos ritos judaicos foi uma das razões primordiais pelas quais a *Clavis Prophetarum* não foi publicada. Contudo, parece-nos que a historiografia não deu a devida atenção ao problema específico sobre o qual centramos a nossa investigação nessa tese: aquele do *pecado filosófico* e às controvérsias em torno do probabilismo. António Lopes, por exemplo, afirma que a obra de Vieira foi escrita “com certeza” antes do decreto de Alexandre VIII¹³⁷². Como se não bastasse, acrescentou que muitos trechos do livro foram suprimidos, incluindo o que se referia ao *pecado filosófico*, “por versarem sobre discussões um tanto abstrusas entre teólogos e sem interesse para os leitores”¹³⁷³. Aqui o autor, além de mostrar que não teria o menor interesse em todo o esforço “abtruso” da nossa tese, revela profundo desconhecimento das querelas teológicas nas quais Vieira estava envolvido nesse campo.

Silvano Peloso reconheceu que esse problema se associava à controvérsia jansenista e do *probabiliorismo* de Tirso Gonzalez¹³⁷⁴, sem, contudo, aprofundar o tema.

¹³⁶⁸ Arnaldo Espírito Santo, “Censuras da *Clavis Prophetarum* do Padre António Vieira...”, *op. cit.*, p. 622.

¹³⁶⁹ José Eduardo Franco, “Uma utopia católica sob suspeita...”, *op. cit.*, p. 483.

¹³⁷⁰ Lus, 35, II, p. 301 *apud* Silvano Peloso, *António Vieira e o Império Universal*, *op. cit.* p. 116.

¹³⁷¹ Como explicamos no capítulo 6, desde meados do século XVII já existia o problema dos “ritos chineses”. Silvano Peloso, *La Clavis Prophetarum di Antonio Vieira. Storia, documentazione e ricostruzione del testo sulla base del ms. 706 della biblioteca casanatense di Roma*, Roma: Serre Città, 2009, p. 20.

¹³⁷² Referimo-nos ao decreto de 24 de agosto de 1690 que condenou o *pecado filosófico*. Ver anexo 5.

¹³⁷³ António Lopes, *Vieira, o encoberto...*, *op. cit.*, p. 180.

¹³⁷⁴ Silvano Peloso, *La Clavis Prophetarum...*, *op. cit.*, p. 19.

Em direção contrária, e em outra publicação, o historiador afirmou que o problema do *pecado filosófico* se associava ao “tema longamente debatido da salvação ou não da gente americana, que não havia recusado evangelho, mas tinha sido geograficamente excluída de sua pregação”¹³⁷⁵. Como expusemos no capítulo 9, Ana Valdez enveredou por explicação semelhante, defendendo que o argumento de Vieira envolvia dominicanos e jesuítas, e as disputas em torno da escravidão natural a partir de Las Casas, Vitória e Soto¹³⁷⁶. Tanto o apontamento de Peloso quanto de Valdez fariam sentido caso se referissem às querelas – essas sim já muito estudadas – em torno da *ignorância invencível* e da *salvação* no século XVI, protagonizadas por Vitória e seus discípulos dominicanos¹³⁷⁷. Entretanto, como procuramos demonstrar em toda a tese, a defesa de Vieira acerca da *ignorância invencível* de certos indígenas relacionava-se – sobretudo – à controvérsia entre jesuítas e jansenistas, contexto ainda pouco estudado e deveras distinto dos Quinhentos.

Diferente dos demais autores, Margarida Vieira Mendes talvez tenha sido a única a reconhecer o *pecado filosófico* como um problema fulcral na recepção da *Clavis*. No entanto, escreveu que não iria “explicar aqui a controvérsia teológica do pecado filosófico, que ocorreu entre Arnauld, o jansenista, e alguns jesuítas, doutrina que o papa Alexandre VIII condenou em 1690”¹³⁷⁸. Infelizmente, a autora morreria pouco tempo depois. Um dos grandes estímulos desta tese consistiu em lançar luz, justamente, sobre a suntuosa controvérsia entre *jansenistas* e *jesuítas* e dos *probabilistas* e *probabilioristas*, dentro da produção e da recepção Vieira, em cuja minúcia nenhuma pesquisa parece ter adentrado. Com isso não defendemos que o problema teológico do *pecado filosófico* foi um impeditivo maior para a publicação do que sua defesa dos “ritos judaicos”. O que visamos demonstrar é o peso real do *pecado filosófico* e das controvérsias em torno do *probabilismo* na censura da *Clavis*. Para isso, examinaremos cinco aspectos: os cortes (1),

¹³⁷⁵ Silvano Peloso, *Antônio Vieira e o Império Universal...*, *op. cit.*, p. 114.

¹³⁷⁶ A alusão ao debate entre dominicanos e jesuítas ocorre duas vezes: ao considerar a controvérsia da escravidão natural, como dito, e ao referir-se ao decreto condenatório do *pecado filosófico*, ocasião em que provavelmente se equivoca, posto que esse decreto foi resultante do debate entre jesuítas e jansenistas, sendo a participação dos dominicanos, como demonstramos no capítulo 6, secundária. Valdez, “Tracking Antonio Vieira’s *Clavis...*”, *op. cit.*, p. 681 (primeira menção) e 685 (segunda menção).

¹³⁷⁷ Como demonstramos no capítulo 2, no século XVI houve um grande debate acerca da salvação dos indígenas americanos em torno de Las Casas, Sepúlveda, Francisco de Vitória e Melchior Cano.

¹³⁷⁸ Margarida Vieira Mendes, Margarida Vieira Mendes, “Chave dos profetas: a edição em curso”, *op. cit.*, p. 36-37.

as publicações dos *rigoristas* e *laxistas* sobre *probabilismo* (2); a inserção do *pecado filosófico* (3); o exame de Casendi (4) e, finalmente, o papel de Bonucci (5).

12.2.1 Os cortes da *Clavis*

Falemos então dos “cortes” ou das “censuras” que o livro sofreu, bem como das razões motivadoras dessas operações¹³⁷⁹. Como apontado acima, ao menos até a recente descoberta do livro original, o manuscrito mais próximo da matriz foi aquele classificado como Ms. Casanatense 706, enviado da Bahia para Roma em 1700. Esse manuscrito possui uma característica fundamental: ele sofreu cortes em diversas partes. Só pudemos saber quais partes foram eliminadas a partir do exemplar do Ms. Gregoriana 349 porque este repôs todas as passagens. Para além de rasuras eventuais, três sequências de censura saltam aos nossos olhos no primeiro manuscrito. A primeira supressão incidiu no “Tratado sobre a longevidade dos homens no reino consumado de Cristo”¹³⁸⁰. A segunda eliminou o “Se é lícito prescrutar os tempos das coisas futuras e delas se estabelecer alguma coisa”¹³⁸¹. A terceira, finalmente, dirigiu-se ao *pecado filosófico* e temas correlacionados, como a *providência* e do *Limbo*. Embora todas as censuras tenham sido mais ou menos significativas, no caso do *pecado filosófico* o corte superou o número de 37 páginas e, após uma pequena brecha não atingida, mais 13 sofreram a mesma operação, totalizando cerca de 50 páginas não consecutivas censuradas no Manuscrito 706¹³⁸². Esse foi, de longe, o maior corte operado em toda a *Clavis Prophetarum*.

¹³⁷⁹ Entendemos que as razões teológicas dessas censuras ainda não foram examinadas sistematicamente. A única exceção foi António Lopes. O Padre, apesar de anotar os cortes com minúcia, precisão e responsabilidade, não apontou com a mesma consistência a razão pela qual foram feitos. O mesmo pode ser dito da edição de Silvano Peloso e de António Guimarães. Os dois identificam corretamente a geografia das censuras, mas não exploram as motivações.

¹³⁸⁰ *Utrum hominum aetaes in regno consummato Christi futurae sint longiores?* Nas edições modernas da *Clavis*, a primeira, de Arnaldo E. Santo, situa este tratado no princípio do livro III, ao passo que a de Antonio Guimarães Pinto o situa no final do livro II.

¹³⁸¹ *Liceatne futurarum rerum tempora scrutari de his aliqui sttuere*. Como expusemos no capítulo 9, esse pequeno tratado buscava definir algumas diretrizes acerca do tempo futuro, em coerência com o que havia exposto na *História do Futuro* e na *Apologia das coisas profetizáveis*.

¹³⁸² No manuscrito 706, tais cortes equivalem às páginas 986-1023 (quando escreve sobre a *ignorância invencível*) e entre 1030 e 1043 (ao tratar do tema da *providência divina*). Como dito anteriormente, todo o Manuscrito 359 da Gregoriana repõe o conteúdo censurado. Como veremos adiante, essa reposição se deu, muito provavelmente, por iniciativa de Casendi. Para identificar os cortes, ver Peloso, *Clavis Prophetarum ...*, *op. cit.* Para um bom comparativo dos cortes entre os manuscritos, ver o “Apêndice II” de António Lopes, *Vieira, o encoberto...*, *op. cit.*, em especial p. 257-258. Ana Valdez, levando em conta a totalidade

Por que apenas essa parte – exatamente essa! – foi inteiramente cortada? Responder a essa pergunta implica meditar sobre o silêncio dos inquisidores acerca de certas passagens, talvez até mais eloquentes do que as partes suprimidas. Por que a defesa dos *ritos judaicos*, mesmo sendo um tema tão polêmico, preservou-se? Por que as censuras romanas de Jacinto de Sancta Romana e André Semery não aludiram ao problema do *pecado filosófico*? O mistério complica-se ainda mais quando levamos em conta que o Inquisidor Semery escrevera um tratado intitulado *Peccatis ignorantia* (1690) cerca de 22 anos antes, no qual defendeu a tese do *pecado filosófico* pouco antes dele ser condenado¹³⁸³. Além disso, como mencionamos no capítulo 6, Semery foi o interlocutor de Tirso Gonzalez no tempo da condenação do *pecado filosófico*. Por que Semery não escreveu nenhuma palavra sobre o problema da *ignorância invencível* no tratado de Vieira, mesmo tendo tanto conhecimento de causa? Por que se calou sobre o tema do *pecado filosófico*?

Essa lacuna não significa que o tema fosse menos importante. Pelo contrário, a hipótese mais razoável seria a de que os inquisidores confrontaram o Ms. Casanatense 706 já censurado, isto é, com os temas relativos ao *pecado filosófico* já suprimidos¹³⁸⁴. Essa suposição ganha força quando levarmos em conta a misteriosa inserção, comentada no capítulo 10, onde pode se ler: “estas afirmações sobre o pecado filosófico foram já riscadas em outro exemplar por causa do decreto de Alexandre VIII”¹³⁸⁵. O próprio Casnedi alude à “afirmação [do pecado filosófico] do P. Vieira que foi riscada nos *manuscritos enviados para Roma*”¹³⁸⁶. Isso implica afirmar - como talvez pareça óbvio – que, na altura de 1699 e 1700, defender a volta dos ritos judaicos no *Quinto Império* era menos grave do que defender o *pecado filosófico*, ao menos para o responsável por esse grande e significativo corte, bem como para o autor da inserção.

das páginas cortadas no mesmo Manuscrito, totaliza 65 páginas. Ana Valdez, “Tracking Antonio Vieira’s *Clavis Prophetarum...*”, *op. cit.*, 675.

¹³⁸³ Encontramos essa informação graças aos estudos arquivísticos de Ceyssens. Não conseguimos, entretanto, localizar a obra. Sabemos que ela motivou a resposta de ninguém de Tirso Gonzalez que se colocou contra Semery pouco antes da condenação de 1690. Ver “Annotatio facta a Patre Generali sub initium mensis Junii 1690 circa (...) peccatum philosophicum. Auctor illius scripti suit P. Semeri, Gallus, professor theologiae moralis in Collegio Romano, vir doctor et acris ingennii.”, in: Idem, p. 405.

¹³⁸⁴ Arnaldo Espírito Santo fez esse apontamento em “Censuras da *Clavis prophetarum...*”, *op. cit.*, p. 631.

¹³⁸⁵ Como veremos à frente neste mesmo capítulo, esta inserção estava presente nas margens do manuscrito 706 e foi colocada na “vulgata” por Casnedi, como demonstra o Manuscrito 359.

¹³⁸⁶ Antonio Casnedi, *Sententia...*, *op. cit.*, p. 69.

12.2.2 Obras pró e anti *probabilistas*

Mas por que o tema do *pecado filosófico* teria sido tão impactante naquela virada de século? Essa pergunta nos conduz ao segundo ponto. Como vimos no capítulo 6, a condenação do *pecado filosófico* foi o ponto de chegada de uma extenuante campanha jansenista contra o *probabilismo*. Todavia, mesmo após a condenação do *pecado filosófico*, contabilizamos dezenas de livros sobre a *ignorância invencível* e a *salvação dos povos pagãos*, incluindo poemas e canções da cultura popular¹³⁸⁷. Além disso, o próprio Alexandre VIII lançou decretos contrários aos *jansenistas*, o que terminou por também legitimar argumentos jesuítas¹³⁸⁸. Após longa investigação, concluímos que os mesmos argumentos e autores utilizados por Vieira na *Clavis* – Rodrigo de Arriaga, Bellarmino e Cardeal De Lugo – foram rigorosamente os mesmos utilizados pelos teólogos jesuítas de seu tempo. Ao consultarmos a documentação de fins do século XVII e início do XVIII, vimos que tais argumentos e teólogos foram considerados pais do “pecado filosófico”.¹³⁸⁹ Por conta disso, diversos jesuítas sofreram censuras, sendo ininterruptamente taxados de “laxistas”, “pelagianos”, “perniciosos” e “philosophistas”, sempre em sentido pejorativo¹³⁹⁰.

Um bom exemplo é o caso da censura da obra de Simão de Vasconcelos (1597-1671). Esse jesuíta português foi o autor das *Notícias curiosas* (1668). Ali, defendeu que os indígenas brasileiros não poderiam ser condenados porque eram *ignorantes invencíveis* em relação a Deus¹³⁹¹. Embora não aprofunde o tema, Vasconcelos cita Juan de Lugo e

¹³⁸⁷ Como demonstramos no capítulo 6, esse esforço começa a ganhar força em meados do século XVII, a partir de Pascal, que dedica uma das provinciais ao “pecado da ignorância”. No ápice da discussão sobre a *ignorância invencível*, diversos teólogos - Antoine Arnauld, Serry e Dominique Viva - buscaram demonstrar que a doutrina dos *philosophistas* estava profundamente enraizada na *scientia media* de Molina, de um lado, e na teologia probabilista, de outro. Essa associação perdurou por todo o século XVIII, quando as teses jesuítas eram vistas como “perniciosas” por seu casuísmo e pela doutrina da *ignorância invencível*, como vemos em anexo 2.

¹³⁸⁸ Como também vimos no capítulo 6, Alexandre VIII, após proibir o pecado filosófico em agosto de 1690 proíbe 31 teses jansenistas, o que demonstra que a controvérsia teológica ainda estava acirrada e o seu desfecho, ao menos nesse período, estava longe de ser óbvio.

¹³⁸⁹ Como demonstramos no capítulo 6, houve um grande esforço por parte dos jansenistas belgas, baseados principalmente em Arnauld e Serry, para identificar quais era os autores probabilistas jesuítas que eram os “pais” do pecado filosófico, remontando as origens da tese aos autores acima mencionados. Ver anexo 6.

¹³⁹⁰ Jean-Pascal Gay noticia algumas obras censuradas em nome do pecado filosófico, como Chistoph Rasser, Bernardo Bartolo (pseudônimo de Eutachio de Perea y Porrès) e o próprio Casnedi. Voltaremos a esse tema em breve. Jean-Pascal Gay, *Jesuit civil wars....., op. cit.* p. 198-199.

¹³⁹¹ É importante dizer que Simão de Vasconcelos referencia, nessa obra, tanto o problema da *ignorância invencível de Deus*, quanto do Mito de Sumé. Além disso, o historiador também cita a visão de Cardeal De Lugo de Suárez sobre o tema, criticando, a propósito, a desse último. Entretanto, como o autor era um

Rodrigo de Arriaga, isto é, as mesmas referências utilizadas por Antônio Vieira e os *probabilistas* da década de 1680 e 1690. Vasconcelos foi duramente criticado e censurado pelo mais insigne teólogo do tempo pombalino, António Pereira de Figueiredo (1725-1797)¹³⁹², nos seguintes termos: “Este He o principio, ou Mysterio Capital da Moral jesuíta. Admitir a *ignorância invencível* até dos princípios mais óbvios da racionalidade e humanidade”. E completa: “Vejo, sem comparação, mais pessoas justificadas por esta ignorância e esquecimento de Deus do que pela graça e pelos sacramentos”. Apesar de a censura ter sido redigida em 1770, não parece imprudente deduzir que, caso a obra de Vieira fosse editada, ela receberia juízos e censuras semelhantes, dado a semelhança do argumento e as razões pelas quais diversas obras jesuítas foram censuradas ao longo do século XVIII¹³⁹³.

Ademais, é preciso lembrar que a campanha contra os *probabilistas* não se limitou aos *jansenistas*. Tirso Gonzalez também dirigiu ataques violentos contra os *laxistas* da Companhia de Jesus. Conforme analisamos no capítulo 6, essas críticas se estenderam para o tema do *pecado filosófico*, matéria contra a qual ele se manifestou abertamente contrário emplacando sua investida anti-laxista e anti-probabilista¹³⁹⁴. As discussões, de fato, foram tão acaloradas que Carlos II, em 1693, teve que intervir nos conflitos para apaziguar a situação¹³⁹⁵. No mesmo período em que Vieira veio a falecer, entre 1696 e 1697, iniciou-se a XIVª Congregação, ocasião em que Tirso saiu como vitorioso na contenda. Como bem colocou Gay, desse momento em diante os direcionamentos de Gonzalez foram seguidos tanto pela inquisição quanto pela Companhia, resultando na censura de muitas obras em nome do conteúdo *laxista* e *philosophista*¹³⁹⁶.

historiador, ele não aprofundou de maneira tão profunda a questão teologicamente e, por esta razão, decidimos retirá-lo do nosso escopo de análise. Num sentido geral, contudo, parece claro que sua obra estava em plena sintonia com o *probabilismo moral* defendido na década de 1660, quando o tema da *ignorância invencível* começa a ganhar mais força, como demonstramos nos capítulos 5 e 6.

¹³⁹² António Pereira de Figueiredo é considerado o maior teólogo da ilustração portuguesa. Contudo, como alguns estudos vêm demonstrando, seus princípios anti-jesuítas também estavam norteados por princípios jansenistas. Ver Cândido dos Santos, *António Pereira de Figueiredo, Pombal e Aufklärung*: ensaio sobre o Regalismo e o Jansenismo em Portugal na 2ª metade do século XVIII”, in: *Revista de História das ideias*, 41, 1982, pp. 167-203.

¹³⁹³ Evergton Sales Souza, “Catolicismo e o destino das almas dos índios: a crítica anti-jesuíta setecentista a um texto seiscentista”, *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, ano VII, n. 13/14, 2008, p. 263-273, citação à p. 269.

¹³⁹⁴ Jean-Pascal Gay, *Jesuit civil wars...*, *op. cit.*, p. 151-152

¹³⁹⁵ Astrain, A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, Tomo VI, Madrid, 1920, p. 260.

¹³⁹⁶ Como demonstrado acima, as “primeiras vítimas” foram Christoph Ressler, Bernardo Sartolo (pseudônimo de Eutachio de Perea y Porrès) e o próprio Antonio Casnedi. Jean-Pascal Gay, *Jesuit civil wars...*, *op. cit.* p. 198-199.

Diante de tantos argumentos, perguntamo-nos novamente: por que a *Clavis Prophetarum* não foi publicada nos primeiros anos dos Setecentos? Empiricamente, ao menos por enquanto, nada pode ser provado¹³⁹⁷. André de Barros, ao comentar sobre a censura à obra de Vieira, escreveu: “podemos ouvir e não podemos falar”¹³⁹⁸. É claro que declarações como essa frustram o historiador. Mas nosso ofício também é feito de induções e conjecturas, sobretudo na falta de documentos. Assim, tendo em vista o contexto da controvérsia em torno do *probabilismo*, arriscaríamos afirmar que a obra de Vieira pode ter sido negada por ser considerada *laxista*, quer em razão do pecado filosófico, quer em nome dos *ritos judaicos*. Caso a obra de Vieira tivesse vindo à luz, provavelmente ela seria julgada “probabilista” e “perniciosa” assim como aconteceu com outras que versaram sobre o mesmo tema, quer na virada de 1700, quer no correr do século XVIII.

12.2.3 A misteriosa inserção do *pecado filosófico*

Outro elemento que tornou ainda mais clara a gravidade da tese do *pecado filosófico* - no tempo em que se tentou publicar a *Clavis* - foi a misteriosa “inserção” relativa, justamente, ao mesmo tema polêmico. Pouco antes dos cortes e da censura, acima mencionados, pode-se ler: “Estas palavras acerca do pecado filosófico já foram expungidas no outro exemplar devido ao decreto de Alexandre VIII que condenou esta opinião muito depois que o autor isto escreveu”¹³⁹⁹. Não podemos saber se essa passagem estava presente no Manuscrito 706, pois nele cortou-se inteiramente toda essa parte, como dito. Também há de se notar a ausência desse comentário no Manuscrito 122. A passagem só passa a ser reproduzida a partir do Ms 359 Gregoriana, isto é, pela vulgata, preparada, como dito, por Antonio Casnedi¹⁴⁰⁰. Como esse teólogo italiano lidou com diversos

¹³⁹⁷ O único documento que temos a respeito foi uma carta de Tirso, quando Vieira ainda estava vivo, em que o geral prometia que ia recomendar a publicação da obra em função da grande estima que sentia pelo jesuíta português. Contudo, como demonstramos anteriormente, de 1692 até 1700, tanto a imagem de Vieira quanto a vida de Tirso Gonzalez, bem como o contexto teológico do período, mudariam muito ao ponto de supormos que Tirso manteria a sua palavra contra as próprias convicções teológicas. *Bras. I*, t. 35-37, Carta de Tirso Gonzalez a Antônio Vieira, Roma, 21 de julho de 1691 *apud* Francisco Rodrigues, “O P. Antônio Vieira...”, *op. cit.*, p. 107.

¹³⁹⁸ André de Barros, *Vozes Saudosas*, tomo I, Oficina de Miguel Rodrigues, Lisboa, 1736, p. 235 *apud* Silvano Peloso, *Antônio Vieira e o império Universal...*, *op. cit.*, p. 118.

¹³⁹⁹ Antônio Vieira, *Chave dos profetas...*, trad. Antônio Guimarães, *op. cit.*, p. 415.

¹⁴⁰⁰ O “histórico” dessa inserção está bem descrito em Arnaldo Espírito Santo, “Censuras da *Clavis Prophetarum...*”, *op. cit.*, p. 621 e Antônio Lopes, *Vieira, o encoberto...*, *op. cit.*, pp. 230-231.

manuscritos para produzir a “vulgata”, provavelmente o comentário foi registrado no manuscrito original, com a finalidade de advertir futuros leitores que o longo trecho foi apagado em outro exemplar, isto é, o Manuscrito 706.

Ressaltamos que, ao longo de toda a *Clavis*, não houve nenhuma advertência semelhante a essa, nem mesmo no *Tratado* na parte destinada aos *ritos judaicos*¹⁴⁰¹. Por que esta foi a única inserção externa presente na *Clavis*? A razão se configura é semelhante aos pontos anteriores: tratava-se da questão mais sensível, naquele momento, para a publicação da *Clavis* e, por isso, houve o corte e a advertência. Como vimos no capítulo 9, o cuidado em afirmar que o decreto de Alexandre VIII (1690) foi lançado “muito depois que o autor isto escreveu” parece advir da mesma preocupação: o medo da obra não ser publicada.

12.2.4 Casnedi: o último dos probabilistas

Como dito, após o envio da *Clavis* em 1700, passaram-se doze anos para que uma segunda campanha de publicação se organizasse novamente. Aqui entramos no nosso quarto apontamento sobre a razão da *não* publicação da *Clavis*. Diferentemente da censura romana, a censura portuguesa não apenas mencionou, como trabalhou profundamente o tema do *pecado filosófico*, uma vez que ela teve acesso aos originais de Vieira. O autor dessa *Sententia* foi Antonio Casnedi. Escrito em forma de livreto, seu texto tornou-se o principal meio de divulgação da *Clavis* de Vieira ao longo dos séculos, tamanho o poder de síntese e a profundidade de sua análise. Antes de iniciar a *Sententia*, Casnedi noticia que “imputaram” duas “imperfeições teológicas” à obra: a do *Peccato philosophico* e a dos *Regressos aos sacrifícios da antiga Lei (Sacrificiis veteris Legis Redituris)*¹⁴⁰². O teólogo também acrescentou que teria “ouvido falar” ter sido o problema dos ritos judaicos o motivo principal pelo qual a *Clavis* não foi publicada¹⁴⁰³. Não

¹⁴⁰¹ A única exceção está no livro I, ocasião em que o “copista” observou que não havia o restante do capítulo acerca das figuras do novo testamento, ou por parte de Vieira, ou por incúria de algum copista. Como bem observou António Lopes, esse comentário encontra-se no Ms T 122 e Gregoriana 359. Embora esteja apagado no 706 da Casanatense, é possível ver que ele foi apagado. Idem, p. 208.

¹⁴⁰² Casnedi, *Sententia...*, *op. cit.*, p. 68.

¹⁴⁰³ Não podemos ter certeza de quem o informou, embora Arnaldo do Espírito Santo levante uma hipótese, bastante plausível, de que tenha sido Cardeal da Cunha. Ao apresentar a segunda, o teólogo jesuíta escreveu que “este parecer [dos ritos judaicos] foi assim mal entendido por alguém, que esta admirável obra *De Regno Christii in Terris Consumato* foi julgada indigna de publicação” A partir dessa passagem, alguns

obstante, o exame de Casnedi acerca do *pecado filosófico* possui grande profundidade teológica e, por isso, merece ser examinado minuciosamente.

Antonio Casnedi ainda é um autor pouco trabalhado pela historiografia. Ficou conhecido pelo epíteto – ou seria epítáfio? – de “o último probabilista”¹⁴⁰⁴. Era um conhecido inimigo dos jansenistas e de Tirso Gonzalez naquela para o século XVIII. Sua obra magna, *Crisis Theologicae*, foi finalizada em 1697, mesmo ano, aliás, da morte de Vieira. Ali, o jesuíta italiano buscou fundamentar o *probabilismo* “con lo scudo, non con la spada”¹⁴⁰⁵, abordando temas clássicos como aqueles da retidão, da honestidade e da infalibilidade papal. Além disso, no mesmo livro, Casnedi defendeu que a *ignorância invencível*, não apenas de Deus, mas da Lei natural, escusaria o pecado¹⁴⁰⁶ - o que não passou despercebido aos olhos atentos de seus inimigos. Negar esse conceito, prossegue o teólogo, seria um “desvio herético” digno de luteranos e jansenistas, de um lado, e dos maometanos, de outro, pois esses defendiam um rigor da Lei natural tão grande que seria avesso à Fé cristã católica¹⁴⁰⁷. Não por acaso, anos depois, sua obra foi entendida como defensora do *pecado filosófico*, além de ser taxada de “laxista” e perniciosa”¹⁴⁰⁸.

A obra de Casnedi só veio à luz em 1711-1712. Por que o interregno de cinco anos? Segundo E. Colombo, a Companhia lançou juízos negativos sobre a obra por ter criticado o *probabiliorismo* de Tirso Gonzalez¹⁴⁰⁹. Em 1712, Tirso González já havia

autores concluíram que o caso dos ritos judaicos foi o mais grave para impedir a publicação. Essa dedução parece correta ao levarmos em conta o trecho. Contudo, esses mesmos censores podem ter impedido a publicação com base no manuscrito que, justamente, não continha as partes do *pecado filosófico* e, por isso, consideraram apenas os *ritos judaicos* como heterodoxos. Idem, p. 72. Arnaldo Espírito Santo, “Censuras da *Clavis Prophetarum...*”, *op. cit.*, p. 622.

¹⁴⁰⁴ Essa alcunha, como trabalhamos no capítulo 6, foi criada por Daniel Concina.

¹⁴⁰⁵ Como bem colocou Emanuele Colombo, acima de tudo Casnedi desejava “redimensionar” o probabilismo sem o *rigorismo* proposto pelo probabiliorismo de Anthony Terril (1623-1676), Miguel de Elizalde e, sobretudo, Tirso Gonzalez. Ver E. Colombo, *Um Gesuíta inquieto...*, *op. cit.*, pp. 133-143.

¹⁴⁰⁶ Poderíamos destacar diversas passagens, mas ressaltamos, em especial: “Omnis ignorantia vel error, sive juris quodcunque illud sit, sive facti, antecedens aut consequens ad peccatum, tàm originale quàm personale, cujus expellendae nuila hic & nunc advertatur obligatio, excusat semper à péccato actione auto missionem ad illam sequentem, secundum id quod ignoratur”, *Crisis Theologicae*, T. I, Disp. 5, sect. 3, n. 41, p. 132. Para um exame da abordagem de Casnedi sobre esse tópico, ver E. Colombo, *Um Gesuíta inquieto...*, *op. cit.*, p. 135-137 e p. 237-240. Daniel Concina também criticou fortemente a defesa da *ignorância invencível* por parte de Casnedi e outros probabilistas, considerando esse um dos maiores erros dos jesuítas. Entre outros locais, *Historia del probabilismo e del rigorismo...*, *op.cit.*, p. 219.

¹⁴⁰⁷ Segundo E. Colombo, a *ignorância invencível* foi discutida por Casnedi no sentido de estudar as “consequências” de suas propostas acerca do probabilismo moral. Idem, p.138 e 165.

¹⁴⁰⁸ *Extraits des assertions dangereuses et pernicieuses en tout genre que les soi-disans Jesuites ont...*, Paris: Chez Pierre-Guillaume Simon, 1762, p. 163.

¹⁴⁰⁹ “Molto probabilmente i censori segreti spressero um giudizio negativo sulla *Crisis*, la cui stampa fu sospesa: non era difficile immaginarlo conoscendo le inclinazioni foretamente antiprobabiliste di almeno uno di esse; inoltre si può ipotizzare che difficilmente González acrebbe permesso la stampa di um libro a favore del probabilismo pieno di argomenti contrari al generale dela Compagnia”, E. Colombo, um *Gesuíta*

morrido há algum tempo, o que criou um ambiente menos hostil para sua obra ser publicada. Casnedi escreveu a *Sententia* da *Clavis* menos de um ano depois. Seria pura coincidência? Talvez. Mas parece mais coerente a hipótese de que Casnedi defendeu Antônio Vieira a partir de ideias que ele partilhava e por ter vivido o mesmo impedimento que o jesuíta sofreu em sua própria obra. Assim, a *Sententia* parece ter constituído parte dos seus esforços em prol do *probabilismo*.

A *Sinopse* de Antonio Casnedi foi anexada em praticamente todas as versões da *Clavis* derivadas da “vulgata”¹⁴¹⁰. Foi escrita em Lisboa, tinha cerca de 40 fólios e era dividida em duas partes. Na primeira, o autor apresentou as “imperfeições” da obra para, na sequência, apresentar uma sinopse dos três livros da *Clavis Prophetarum* sugerindo uma nova proposta de ordenação¹⁴¹¹. O teólogo principiou sua análise das “imperfeições” refutando a advertência externa ao texto - comentada acima - que dizia serem os trechos do *Tratado da conversão* associados ao *pecado filosófico*. Casnedi queria demonstrar que a tese de Vieira não coincidia com a condenação de Alexandre VIII. Ressalta-se que em nenhum momento o teólogo italiano negou que Vieira defendesse o “pecado puramente filosófico dos bárbaros americanos (vulgarmente chamados Tapuyas), a maioria dos quais vive a vida toda na ignorância invencível de Deus”. A interpretação de Casnedi foi de que a condenação papal se referia à possibilidade de salvação de todos os *ignorantes*, incluindo os *ateus* e aqueles que não pensavam em Deus no momento de pecar¹⁴¹². O que

inquieta..., *op. cit.*, p. 136. Essa opinião também é partilhada por Jean-Pascal Gay, *Jesuit civil wars...*, *op. cit.*, p. 198-199.

¹⁴¹⁰ Embora tenha sido escrita provavelmente entre 1712 e 1714, a *Sinopse* foi publicada pela primeira vez, mesmo que em parte, apenas em 1736 por André de Barros em *Vozes Saudosas...*, *op. cit.*, pp. 237-243. No início do século XIX, a sentença redigida em latim foi traduzida ao português pelo então jovem estudante baiano Francisco Álvares Sabino (1796-1846), figura que se tornaria ilustre por capitaniar, alguns anos mais tarde, o movimento *Sabinada* (1836-37). A publicação dessa tradução foi conta em Antônio Vieira, *Obras escolhidas*, Vol. IX, Lisboa: Sá da Costa, 1953. Mais recentemente, Simone Celani organizou uma nova tradução, mais apurada, em que incluiu trechos que foram ignorados pelo editor anterior sem motivos aparentes. Nesta tese, nos basearemos em sua tradução. Simone Celani (ed. e trad.), *Carlo Antonio Casnedi e a Clavis Prophetarum de Antônio Vieira*, Vitaverbo: Sette Città, 2007.

¹⁴¹¹ É importante ressaltar que - nessa sinopse - Casnedi propõe uma organização distinta daquela apresentada na edição da *vulgata*, com muitas diferenças. No tocante ao *Tratado da pregação universal do Evangelho*, o que mais nos interessa, o autor não conseguiu ver com clareza se ele pertencia ao livro II ou III. Na primeira parte, concernente à imperfeição física da obra, Casnedi admitiu que não havia segurança sobre a ordem dos livros. Ainda assim, propôs uma nova organização. Manteve inalterado o livro I, acrescentou praticamente todos os “tratados” no livro II, incluindo os temas do pecado filosófico, esvaziando o livro três. Antonio Casnedi, *Idem*, p. 86.

¹⁴¹² No capítulo 6, abordamos que o argumento do “não pensar atualmente em Deus” não advinha diretamente de Arriaga ou Lugo. Mesmo que o ponto de partida desses autores fosse o mesmo, isto é, o de que, se Deus é totalmente ignorado, então todos os pecados hão de ser veniais. Quem os estendem também aqueles que não pensavam em Deus na hora do ato foi Georgius de Rhodes. Seu argumento contribuiu muito para a condenação do *pecado filosófico*, pois Musnier o repetiu. Anexo 3 e 6.

Vieira teria argumentado, segundo Casnedi, foi que os possuidores de “uma *ignorância invencível*” não poderiam receber pena eterna¹⁴¹³. Em outras palavras, a Bula papal condenava que os ignorantes de Deus em geral pudessem salvar-se, mas não especificou nada sobre a *ignorância invencível*, tornando injustificada a condenação da *Clavis*.

Para provar sua tese, Casnedi recuperou todos os argumentos de Vieira concernentes a *ignorância invencível* dos indígenas diante de Deus e da Lei que trabalhamos no capítulo 10: o fato de não venerarem absolutamente nada; a falta de perdão; sua miserabilidade; a falta de educação diante da lei natural; e a impossibilidade deles ofenderem a Deus. Para cada um desses temas, Casnedi buscou manifestar e preservar a ortodoxia das interpretações de Vieira, procurando provar que em nenhum momento o jesuíta português teria afirmado que todos os ignorantes seriam salvos, mas “apenas” aqueles que dizem respeito ao Novo Mundo. Casnedi passou, então, às acusações acerca dos *ritos judaicos*. Não entraremos em pormenores dessa argumentação sob o risco de extrapolar nosso escopo de análise. Notemos apenas que, para ele, essa seção foi “mal entendida por alguém, que esta admirável obra *De Regno Christi in Terris Consumato* foi julgada indigna de publicação”¹⁴¹⁴.

Na terceira parte de seu livreto, Casnedi dispõe-se, enfim, a fazer um resumo de todos os argumentos de Vieira em toda a obra. Na sinopse relativa ao *Tratado da Pregação universal do Evangelho*, escreveu “em toda esta admirável obra, a erudição sagrada e profana e a teologia não brilham com mais esplendor e maior engenho que neste lugar e neste Tratado”¹⁴¹⁵. Assim,

considerando isto tudo, nunca deixo de me admirar de que alguém tenha tentado [de] tirar deste Tratado a opinião baseada no pecado filosófico (...) foi imerecidamente tirada do Tratado a doutrina do pecado filosófico nos que ignoram invencivelmente Deus. Acrescento que se é eliminada esta doutrina quase todo o Tratado da conversão universal do Evangelho, que se baseia *completamente no pecado filosófico*, há que ser eliminado. (Grifo nosso)

Algumas linhas depois, repete: “Nada então pode ser eliminado sem prejuízo do Tratado todo; para não destruir nada do que foi construído em várias conexões fundas e

¹⁴¹³ Os ateus são descritos por Casnedi de maneira obscura: “quem não cogitou o ato divino, mas pela razão natural que é necessário opor-se a tal coisa”. Idem, p. 68.

¹⁴¹⁴ Idem, p. 72,

¹⁴¹⁵ Idem, p. 87.

elegantes, não se deve eliminar nada do pecado filosófico”¹⁴¹⁶. Finalmente, após dispor novamente todos os argumentos vieirianos e o nexos entre eles, Casnedi conclui, frisando novamente: “se será eliminada a doutrina do pecado filosófico, deverá eliminar-se quase todo o Tratado, porque tudo o que se diz no quarto caderno baseia-se nela”¹⁴¹⁷.

Por que Casnedi foi tão insistente? Por que afirmou e reafirmou que o *pecado filosófico* não poderia ser cortado sob o risco de cortar a obra inteira? Por que não foi tão pertinaz ao escrever sobre os *ritos judaicos*? Sua tenacidade parece ter tido outros motivos, além do fato dele considerar a passagem mais brilhante do livro. Na verdade, desconfiamos que o teólogo italiano enxergava ali as mesmas teses que ele próprio defendia acerca da *ignorância invencível* e do *probabilismo* em geral, conforme explicitamos acima. Mais do que isso. Parece razoável supor que Casnedi estava se opondo à proposta de que esse trecho fosse cortado para preservar-se o livro inteiro, como foi feito no Manuscrito 706 e como a “inserção” pareceu sugerir. Por este motivo, Casnedi decidiu repor toda a parte cortada no Manuscrito 359, a “vulgata”, para enviá-lo a Roma. A grande questão é: quem realizou a misteriosa nota externa sobre o *pecado filosófico*?

12.2.5 Secreto e discreto: Antônio-Maria Bonucci

Essa pergunta se relaciona ao nosso quinto ponto: poderíamos pensar que fora o próprio Vieira? Não seria impossível. No entanto, a passagem se refere ao “autor” em terceira pessoa, recurso literário ausente em toda a *Clavis*. Poderíamos pensar em Casnedi? Essa opção parece plausível à primeira vista, tanto pelo conhecimento do teólogo sobre o tema, quanto pelas muitas intervenções que fez em torno da *Clavis*. Entretanto, como vimos, sua *Sententia* buscou, justamente, refutar a associação entre a defesa de Vieira e o *pecado filosófico*. De todos os suspeitos conhecidos para essa inserção, resta-nos apenas uma possibilidade verossímil: Bonucci.

Toda a historiografia de Vieira reconhece Antônio-Maria Bonucci como um personagem fundamental para o desenrolar dos acontecimentos em torno da *Clavis Prophetarum*. Não obstante, ele segue pouco conhecido, tanto por sua trajetória em si,

¹⁴¹⁶ Todas as citações estão em: Idem, p. 89.

¹⁴¹⁷ Idem, p. 80.

quanto pela sua relação com a *Clavis*, sendo esse um tópico que merece mais investigação¹⁴¹⁸. Alguns estudiosos acompanharam um pouco mais sua trajetória. Observaram, por exemplo, que pouco antes do envio da *Clavis* para Roma, o autor ficou um tempo na aldeia de Natuba, ao norte do recôncavo baiano, ainda trabalhando com os textos de Vieira¹⁴¹⁹. Também explicaram que no ano de 1703 ele se encontrava em Roma, onde publicou e traduziu diversos livros associados a Vieira, incluindo uma versão italiana do sermão *Xavier Dormindo, Xavier acordado*¹⁴²⁰. Entretanto, o autor segue sendo colocado como mero ajudante de Vieira, quase um amanuense.

A historiografia parece ter dado crédito demais às palavras de Andreoni que o descreveu como erudito e fiel, mas sem vigor para os combates teológicos¹⁴²¹. O autor da *Crisis Paradoxa* chegou a afirmar, inclusive, que Bonucci não teria tido a capacidade de concluir a *Clavis Prophetarum*¹⁴²². Ora, tendo em vista a produção intelectual do autor após a morte de Vieira – cuja lista inclui cerca de 49 títulos, em sua maioria relacionados ao universo luso-brasileiro, incluindo sua relação com Antônio Vieira¹⁴²³ –, tal constatação nos parece beirar o absurdo. Além disso, tanto em sua atuação no Brasil, quanto na Europa, Bonucci foi uma figura dúbia e – por que não? – arguta. Se por um lado foi descrito como fiel ajudante de Vieira, jamais deixou de relacionar-se com os colegas italianos rivais ao jesuíta português, como Andreoni, Mamiani e Benci. Talvez sua complexidade também explique a dificuldade da historiografia compreender sua figura. Porém, não há subterfúgios: Bonucci parece configurar-se como a grande chave

¹⁴¹⁸ Um dos únicos esboços biográficos do autor foi publicado por Sandor Baumgarten, “Um discípulo de Vieira: o Padre Antônio: Bonucci, SI”, in *Ocidente*, n. 71, 1966, p. 253-260.

¹⁴¹⁹ As cartas trocadas por Bonucci e Tirso Gonzalez deixam essa cronologia e deslocamento geográfico muito claro. Estão publicadas em Padre Serafim Leite, HCJB, Vol. VIII, em especial nas pp. 112-118. A região de Natuba vem sendo bastante estudada por investigações antropológicas, uma vez que foi ali que o colega de Bonucci, Mamiani, outro grande desconhecido da historiografia, escreveu sua obra de maior fôlego, sobre a língua e os costumes dos *kariri*, um dos relatos missionários mais completos sobre um grupo “tapuia”. Ele, Giorgio Benci e Bonucci foram para esta região sob as ordens de Tirso Gonzalez, que visava dispersar os padres estrangeiros do colégio central do Brasil, em Salvador. Para uma visão mais completa dessa aldeia, ver Evergton Sales, “Missionários, índios e sociedade colonial no nordeste da Bahia: Natuba, séculos XVII e XVIII”, *Madri: Revista de Indias*, LXXIX/276, 2019, pp. 339-367. É importante não confundir com a cidade de Natuba atual, pertencente ao estado da Paraíba.

¹⁴²⁰ Antônio Vieira, *Il Saverio addormentato e il Saverio vegliante...*, *op. cit.*, Paolo Baglioni, Veneza, 1712. Mais recentemente, novos estudos vêm se debruçando sobre outras obras escritas pelo autor para além de sua relação com Vieira. Luciana Sobral, *A morte como escola: a pedagogia de bem morrer na Cidade da Bahia (ca.1640-1759)*, Dissertação não publicada apresentada à Pós-graduação em História na UFBA, 2015.

¹⁴²¹ Carta de Andreoni ao Geral da Bahia, 23/07/1697 *apud* Francisco Rodrigues, *O P. Antônio Vieira...*, *op. cit.*, p. 110.

¹⁴²² [Inácio de Santa Teresa], *Crisis Paradoxa super Tractatus insignes Antonii Vieyrar...*, p. 266 *apud* Idem, p.111.

¹⁴²³ Sommervogel, BCJ, Vol I, pp. 1764-1771.

para entender as desventuras que a *Clavis* sofreu. E a esse respeito cabe-nos tentar desatar alguns emaranhados que ficaram no tempo.

Entre 1699 e 1700, o jesuíta italiano escreve duas cartas ao geral da Companhia de Jesus, Tirso González. Na primeira, já citada, de 1699, o autor informou que terminou a ordenação da *Clavis* e que ainda seguia trabalhando com outros espólios de Vieira¹⁴²⁴. Contudo, essa carta é muito mais rica do que à primeira vista pode parecer. Além de informar que já tinha o livro completo, Bonucci escreve que está acompanhando as polêmicas de Tirso González em torno do *probabiliorismo* e que era partidário de suas ideias¹⁴²⁵. Essa afirmação, por si mesma, poderia não ter o menor significado, a não ser aquele de se configurar como uma demonstração de reverência e humildade de um jesuíta com menos de trinta anos. Contudo, na mesma carta, como informa Silvano Peloso, “Bonucci se declara disposto a enviar a Roma, ao primeiro aceno do padre geral, um libelo em que Vieira rebate as principais acusações que lhe foram dirigidas”¹⁴²⁶.

Que “libelo” é esse? Alguns historiadores defenderam que Bonucci não carregou consigo nenhum escrito de Vieira¹⁴²⁷. A recente descoberta do livro original pode alterar esse cenário historiográfico. Contudo, diante da documentação de que dispomos agora, na mesma carta citada acima o próprio Bonucci informa que ainda não havia terminado o quarto livro¹⁴²⁸. Em outra epístola, redigida um ano depois, o jesuíta informa que seguia com o restante dos escritos de Vieira, mas não teria condições de prosseguir por se

¹⁴²⁴ Carta de Bonucci a Tirso Gonzalez, 10/07/1699, *Bras.* 4, 60. Silvano Peloso sintetiza: “falta ainda o quarto livro, cujos capítulos devem ser esclarecidos a partir do manuscrito de um amanuense, cheios de erros e de correções, texto porém útil para reconstruir o que resta”, Silvano Peloso, *Antônio Vieira e o Império Universal...*, *op. cit.*, p. 108.

¹⁴²⁵ Carta de Bonucci a Tirso Gonzalez, 10/07/1699, *Bras.* 4, 60 apud, Serafim Leite, HCJB, Vol. VIII, p. 117.

¹⁴²⁶ Carta de Bonucci a Tirso Gonzalez, 10/07/1699, *Bras.* 4, 60 apud Silvano Peloso, *O Império universal...*, p. 108. Poder-se-ia pensar que se trata da *Defesa do livro intitulado Quinto Império*, cujo conteúdo é, como demonstramos no capítulo 8, justamente um pequeno livro em que Vieira apresenta um conjunto de refutações de acusações do Santo Ofício. Contudo, ao menos conforme consta na Torre do Tomo, esse documento foi redigido em 1666. Antônio Vieira, “Defesa do livro intitulado Quinto Império que é juntamente apologia do Clavis Prophetarum de regno Christi que o padre Antônio Vieira ofereceu aos senhores inquisidores estando preso e respostas das proposições censuradas”. Cópia de original datado de 1666. Portugal, Torre do Tombo, Manuscritos da Livraria, n.º 843 (8).

¹⁴²⁷ Serafim Leite argumentou que Bonucci não faria isso por sua “fidelidade”. Serafim Leite, “O Padre Antônio Vieira e as ciências sacras no Brasil...”, *op. cit.*, p. 262. Ana Valdez lança a hipótese de que o ex-ajudante de Vieira poderia ter “espalhado” o quarto livro entre outros três. Ana Valdez, “Tracking Antonio Vieira’s *Clavis Prophetarum...*”, *op. cit.*, p. 670.

¹⁴²⁸ *Bras.* 4, 60 apud Silvano Peloso, *Antônio Vieira e o império universal...*, *op. cit.*, p. 108. Serafim Leite, HCJB, Vol. VIII, p. 117.

encontrar em Natuba¹⁴²⁹. Além disso, de onde veio a cópia que Bonucci entregou em 1712? Por que não havia resquício do quarto livro na documentação original descrita por Casnedi? O problema, portanto, persiste: qual teria sido esse manuscrito? Teria ele feito parte do “quarto livro”? Qual a fronteira entre o quarto livro e aquele enviado em 1699 (ms. 706)? Se a *Clavis Prophetarum* era misteriosa, o quarto livro parece incrustar-se ainda mais na noite dos tempos.

O próprio Bonucci fornece-nos pistas para avançar um pouco mais na dissolução dessa penumbra. Na mesma (preciosa) carta em que informou sobre o “libelo” e seu apoio a Tirso Gonzalez, ele anunciou o envio de outro livro, mas este de sua autoria, intitulado *Vindiciae arquissimi Decreti Alexandri VIII. Pont. Max. Adversus Propositiones Baii-Jansenianas*¹⁴³⁰. Sua publicação ocorreria em Roma apenas no ano de 1703¹⁴³¹. Tendo em conta o ano em que o finaliza, porém, podemos deduzir que ele foi escrito inteiramente em Salvador e em Natuba, tendo sido redigido certamente após a morte de Vieira ou principiado pouco anos antes¹⁴³². Nenhum trabalho ou estudo o abordou e ele sequer foi listado por Sommervogel¹⁴³³.

12.2.6 Um outro satélite da Clavis: *Vindiciae aequissimi Decreti Alexandre VIII*

Do que trata esse livro? Como o título sugere, ele é um compilado de comentários teológicos acerca das XXXI proposições do papa Alexandre VIII, de dezembro 1690¹⁴³⁴ (anexo 5). Esse livro, ao discutir detalhes da bula, enfrentou diretamente parte substancial

¹⁴²⁹ Carta ao P. Geral Tirso Gonzalez, Baía, 24 de Junho de 1700, Bras. 4, 80 *apud* Silvano Peloso, *Idem*, p. 109.

¹⁴³⁰ Carta ao P. Geral Tirso Gonzalez, Baía, 24 de Junho de 1700 Bras. 4, 80 *apud* Serafim Leite, HCJB, Vol. VIII, p. 117-118,

¹⁴³¹ Importante dizer que o livro não foi aprovado, no fim das contas, quando Tirso Gonzalez era General, pois o mesmo já estava retirado por motivo de saúde. O vicário da companhia, nesse momento, já era Michelangelo Tamburini (1648-1730). Esse superior, por sua vez, não considerava a controvérsia entre probabilismo e probabilidade a prioridade de seu generalato, distanciando-se do generalato de seu antecessor. Ver Astrain, *História de la Assistencia...*, *op. cit.*, Tomo VII, p. 2-11.

¹⁴³² Antonio-Maria Bonucci, *Vindiciae æquissimi Decreti Alexandri VIII P. M. adversus Proposiciones XXXI in eo damnatas, dividit utriusque Testamenti oraculis, sacerrimis Conciliorum sactionibus, veterum Patrum chirographis, castigatioris Theologiae calculis, ac eruditionis humanæ monumentis obsignatæ*, Roma, Typographia Bernabò, 1704.

¹⁴³³ Sommervogel, BCJ, Vol I, pp. 1764-1771.

¹⁴³⁴ Como vimos no capítulo 10, Alexandre VIII não questionou apenas o *pecado filosófico* em 24 de Agosto de 1690. No mesmo ano, dia 13 de dezembro, foram listados inúmeros deles contrários aos jansenistas, como consta no anexo 5.

dos aspectos examinados por Vieira no *Tratado da conversão do gentio*, como a *ignorância invencível* e a *salvação dos judeus, pagãos e hereges*. A correlação entre os temas de Vieira expostos no *Tratado* – escritos, como demonstramos no capítulo 9, ao final de sua vida – e aqueles de Bonucci, nesse livro, parecem indiscutíveis. Podemos afirmar, pois, que se trata de mais um dos “satélites” da *Clavis*, em especial por se associar ao *Tratado da conversão do gentio*, com o qual Bonucci teve a oportunidade de lidar diretamente, tanto no tempo de sua redação quanto na ocasião em que ele foi ordenado. O livro recebeu uma recensão, na qual um erudito francês elogiou Bonucci por ter “escolhido bem as armas” para atacar os *jansenistas* dentro da controvérsia do *probabilismo*¹⁴³⁵. Portanto, devemos examiná-lo de perto para investigar até que ponto o problema do *probabilismo* pode ter sido um óbice para a publicação da *Clavis*.

O livro de Bonucci, excluindo o *Index*, possui 208 páginas. Configura-se como um tratado de um gênero relativamente comum na teologia do século XVII. O jesuíta italiano comentou as XXXI proposições rigoristas condenadas pelo papa Alexandre VIII. Não será nosso objetivo examinar todas as proposições do livro de Bonucci. Almejamos aqui ressaltar brevemente seus comentários a, ao menos, três proposições também discutidas por Vieira: o problema da *ignorância invencível* do direito natural, a salvação dos judeus, pagãos e “rústicos” e a discussão sobre a danação no Purgatório, Limbo ou Inferno¹⁴³⁶.

Com relação ao primeiro aspecto¹⁴³⁷, o jesuíta italiano criticou todos aqueles que defenderam não existir nenhuma *ignorância invencível*, citando a referências semelhantes àquelas com as quais trabalhamos no capítulo 10 ao examinar a *Clavis*¹⁴³⁸. O autor demonstrou dominar bem a discussão teológica sobre o tema, apresentando claramente a diferença entre os diversos tipos de *ignorância*, conferindo um destaque especial para a *invencível*. Ao abordar este conceito segundo as proposições de Tomás de Aquino e

¹⁴³⁵ *Journal des sçavans*, T. XXXIV, *second* partir, Amsteran, Chez les Janssons à Wasberge, 1707, pp. 809-819, p. 810.

¹⁴³⁶ Respectivamente, como podemos observar em anexo 5, tais problemas estão discutidos nas proposições 2, 5, 6 e 18, respectivamente.

¹⁴³⁷ Segundo Leblanchet, essa condenação papal ocorreu contra Jean de Witte que se questionou se a *ignorância invencível* era mesmo suficiente para escusar o pecado formal, em 1671, no *Specimen doctrinae. Dictionaire de la teologie catholique...*, *op. cit.*, vol. I, p. 752. Colombo ressalta que o tema já era comentado por Pascal e foi reforçado por Vicent Contenson e Sinnich. Seja como for, é preciso ressaltar que este era um dos temas mais importantes em discussão no momento, tanto na disputa entre jesuítas e jansenistas quanto entre os *probabilistas* e *probabilioristas*. Para um panorama geral sobre o tema ver E. Colombo, *Un gesuita inquieto...*, *op. cit.*, p. 137.

¹⁴³⁸ Antonio Maria Bonucci, *Vindiciae æquissimi Decreti Alexandri VIII...*, *op. cit.*, pp. 6-11.

Cayetano, apontou que era impossível ser *ignorante invencível* diante da Lei natural. Logo na sequência, porém, Bonucci explicou que alguns teólogos jesuítas “recentes” colocaram essa ideia em xeque, dentre eles Vasquez e Salas. A partir da reflexão desses autores, cujo pormenor não teremos espaço para desenvolver, Bonucci concluiu:

Com efeito, alguém pode possuir uma ignorância invencível da existência das coisas acerca das quais não lhe ocorre nem curiosidade nem dúvida. Esta é, por sua vez, a raiz primeira da procura pela verdade, como todos afirmam (...) Donde é plausível que alguém possa ignorar invencivelmente perjúrio¹⁴³⁹

Para Bonucci, toda vez que não houver nenhuma suspeita (*suspicio*) em geral ou em particular acerca da desobediência da Lei natural, tratar-se-ia então de um caso de ignorância invencível e inculpável (*inculpabilem*). Afinal, se não houver a menor reflexão (*cogitatio*) à nossa mente, não estaria em nosso poder expulsá-la e nenhuma vontade (*voluntas*) poderia operar sem pensamento prévio (*praevia cogitatione*)¹⁴⁴⁰.

A segunda proposição abordou a possibilidade de salvação dos pagãos, judeus e hereges. Para enfrentá-la, Bonucci discutiu o problema da distribuição – ou não – da Graça suficiente para todos¹⁴⁴¹. Como vimos no capítulo 6, a antiga tese molinista da *scientia media* era sempre atacada pelos jansenistas. Para rebatê-los, tal como outros jesuítas e *probabilistas* de seu tempo, Bonucci explorou o axioma teológico de que Deus tem vontade de salvar a todos [*Deus vult omnes homines salvos fieri*] a partir da base fundamental da teologia jesuíta, isto é, “Victoria, Sotus, Veja, Bannez, Medina, Bellarminus, Molina (...) Valentia, Suarez, Alvarez, Granadus”, entre outros¹⁴⁴². Em

¹⁴³⁹ “nam earum rerum juris naturae ignorantiam invincibilem habere quis potest, quarum neque scrupulus, neque dubitatio illi occurrit. Haec autem est prima radix veritatem investigandi, uti omnes fatentur cum Azor (...) Unde potest quis invincibiliter ignorare, perjuriū honestari, Idem, p. 10. Agradeço a Leonardo Rosa Ramos pelo auxílio na tradução.

¹⁴⁴⁰ Ex dictis infero primo, omnem Ignorantiam, cujus nulla nec in universali, nec in particulari praecessit suspicio, reputari invincibilem, arque adeo inculpabilem. Quae regula infallibilis est in omni Ignorantia tam juris, quam facti. Fundamentum: quia omnis illa Ignorantia, quae nequit humana diligentia superari, est invincibilis: atqui Ignorantia ejus rei, cujus nulla praecessit dubitatio, est hujusmodi: ergo &c. Major constat. Minor probatur: quia nisi aliqua cogitatio de re, cujus ignorantia laboramos, nobis occurrat, non erit in nostra potestate illam, expellere, ut per se patet; cum nec prima rei cogitatio in nostra sit potestate, nec voluntas sine praevia cogitatione operari possit, Idem, p. 12

¹⁴⁴¹ Esses pontos são discutidos nas proposições V e VI censuradas por Alexandre VIII, como consta no anexo 5. Segundo Blanchet, o problema da salvação dos judeus, rústicos e hereges, que nega o sacrifício de Jesus para todos, estão profundamente associados às teses sustentadas em Louvain, epicentro da teologia jansenista, em 14 de outubro de 1651. *Dictionnaire de la theologie catholique...*, op. cit., vol. I, p. 753.

¹⁴⁴² Antonio Maria Bonucci, *Vindiciae æquissimi Decreti Alexandri VIII...*, op. cit., p. 35.

especial Bellarmino e Suárez, defendem que essa vontade salvífica implica que mesmo as crianças possuiriam a Graça suficiente¹⁴⁴³, independente do pecado original¹⁴⁴⁴. Esse princípio também contemplava os adultos que não receberam a palavra de Cristo, bem como aqueles que vieram antes da vinda de Cristo¹⁴⁴⁵. Preocupando-se em apartar-se do pelagianismo, Bonucci citou Agostinho defendendo que, se a humanidade foi corrompida no pecado original, por Adão, ela seria vivificada em Cristo¹⁴⁴⁶. A partir da concepção de Graça suficiente, derivada da discussão das crianças, portanto, ele defendeu que seria possível, mesmo aos pagãos, judeus e hereges, alcançar a vida eterna.

O terceiro tema refere-se às proposições de Bonucci concernentes ao Purgatório, a décima oitava proposição condenada¹⁴⁴⁷. Em sua reflexão sobre a penitência, entre outros aspectos, o jesuíta italiano abordou o tema da proporcionalidade entre os atos e as penas. Baseando-se em Rodrigo de Arriaga, argumentou que alguns pecados alterariam a relação entre ato e pena¹⁴⁴⁸. O jesuíta conferiu destaque especial à *ignorância*, uma vez que ela mudaria a condição de igualdade (*aequalitas*) do pecador diante da pena¹⁴⁴⁹. Além disso, Bonucci sustentou que Cristo, através da *providência*, administraria a Graça tendo em vista a possibilidade de evitar o pecado futuro do penitente¹⁴⁵⁰.

¹⁴⁴³ É importante dizer que o jesuíta propugnava a salvação dos adultos como dependente do *livre-arbítrio*, e não apenas da vontade de Deus, reforçando a interpretação *congruista*, fortemente incrustrada na teologia jesuíta desde Suárez, como demonstramos no capítulo 4. A partir de uma interpretação de Suárez e Agostinho, escreve: “Includit quidem gratia purè sufficiens negationem effectus, seu actus secundí, sed propter liberi arbitrii resistantiam, & solùm ex defectu humanae cooperationis”, Idem, p. 38

¹⁴⁴⁴ “si de infatibus sermos it, sequentes Suarez, & Bellarmini setentiam, utpote probabiliorem, dicimus, iis praeparata esse sufficientia auxilia, etiam post praevisum originale peccatum”, Antonio Maria Bonucci, *Vindiciae æquissimi Decreti Alexandri VIII...*, op. cit., p. 36.

¹⁴⁴⁵ Si de adultis loquamur, sententia, quae affirmat proximè sufficientia auxilia salutis illis adultis praeparata dependenter à voluntate ipsorum, & nisi per eos ster est verior, nec non Scripturis, Conciliis, & Patribus conformior, docentibus (?) per nos ipsos stare, quominùs cum adjutório gratiae omnibus praeparato vitam aeternam consequamur (...)Restat secundò etiam examinaudum, quomodò Christus influxerit in eos, qui ante ejus adventum vèl à mundi primordiis, Idem.

¹⁴⁴⁶ “sicut enim in Adam omnes moriuntur, sic & in Christo omnes vivificabuntur”, Idem, p. 37.

¹⁴⁴⁷ Ver Anexo 5. Segundo Blanchet, as condenações dessas reflexões sobre a penitência foram feitas contra as teses de Antoine Arnauld, descritas em *De la fréquente communion* (1643). *Dictionnaire de la teologie catholique...*, op. cit., vol. I, p. 756.

¹⁴⁴⁸ Dentre outros, a considerar a liberdade, a intensidade com que foram cometidos; o arrependimento; sua inclinação a Cristo; o temperamento do penitente, a caridade e, enfim, a *ignorância*.

¹⁴⁴⁹ “Ab his ergo capitibus etiam seorsim acceptis ita pendet ea aequalitas, ut vel unico ex illis ignorato, illa ignoretur ex integro; multò autem magis si ignorentur ita omnia simul, ut nec de uno quidem ex illis possimus habere probabilitatem majorem”. Idem, p. 132.

¹⁴⁵⁰ “Hinc interim infero cum Arriaga, (...) sciens omnes illas octo propositiones vellet imponere poenitentiam proportionatam, intelligendo planè eam, quam ipse praeccepit fortassè non impositurum nec media ex parte aequalem toti poenae, quæ manet luenda in Purgatorio; sed aequalem, idest, quæ juxta magnitudinem peccati, scandali, necessitatis Poenitentis ad vitandum imposterum peccatum, habeat proportionem arbitrio prudentis viri”. Idem.

Face ao exposto, é impossível negar os pontos de consonância entre a obra de Bonucci e a de Vieira, em diversos aspectos. Em primeiro lugar, e o mais importante, foi a defesa de que seria possível haver a *ignorância invencível* da Lei natural, a partir dos mesmos autores e argumentos de Vieira - incluindo o tema da *dúvida*, fundamental na argumentação do jesuíta português, como vimos nos capítulos 10 e 11. Em segundo, o tópico da salvação dos “não cristãos” foi elaborado a partir do conceito de Graça suficiente. Seguindo o mesmo procedimento de Vieira, o jesuíta discutiu, em primeiro lugar, a possibilidade da salvação das crianças e, depois, dos adultos, sempre considerando a importância do livre-arbítrio. E, finalmente, o tema do *purgatório*, no qual a matéria da *proporcionalidade* das penas e da capacidade da *providência* prever o pecado futuro foi abordado a partir de Arriaga, o mesmo autor-base utilizado por Vieira e por todos os defensores do *pecado filosófico*. Como se não bastasse, tal como o jesuíta português, Bonucci advogou que a administração da Graça evitaria o pecado futuro do penitente, tese que Vieira enfatiza com especial ênfase na *Clavis* – como vimos.

Que Bonucci era um grande conhecedor da teologia Seiscentista, em especial das controvérsias em torno do *probabilismo*, isso é irrefutável. Além disso, é preciso lembrar que ele era amigo de todos os “italianos” e “brasileiros” comprometidos com Tirso González e o *probabiliorismo*, inclusive prefaciando algumas de suas obras¹⁴⁵¹. Assim, haja visto o contexto em que se encontrava o jesuíta italiano e a sincronicidade entre a edição da *Clavis* e a produção de seu livro, lançaremos três hipóteses acerca do papel de Bonucci nas duas tentativas de publicação da *Clavis Prophetarum*.

Primeira hipótese. É possível que a censura do manuscrito 706, acerca do *pecado filosófico*, tenha sido feita por Bonucci. Primeiramente, porque Bonucci foi o responsável direto por editar e enviar o manuscrito a Roma. Além disso, tinha pleno conhecimento da controvérsia teológica em aberto, dos posicionamentos de Tirso Gonzalez e do perigo das teses de Vieira. Ademais, a versão da *Clavis* com a qual os Inquisidores romanos (Rossilione, Sanctaromana e Semery) lidaram não continha qualquer rastro dos temas correlatos à *ignorância invencível*. Finalmente, Casnedi, além de afirmar diversas vezes

¹⁴⁵¹ Como mostramos no capítulo 9, Alexandre de Gusmão, Domingos Ramos, Mamiani e Benci não apenas leram, mas produziram obras especulativas de destaque sobre o tema.

a necessidade de se restituir o “corte” do manuscrito *enviado* a Roma (ms. 706), foi o primeiro a referir-se ao *pecado filosófico* como um perigo teológico, o que ele só poderia ter feito a partir do documento original, e não do manuscrito 706.

A segunda hipótese, estritamente ligada à primeira, é que a advertência relativa ao *pecado filosófico* na *Clavis* – referenciada acima – provavelmente também tenha sido feita por Bonucci. Mais do que isso: ela possivelmente foi escrita para justificar o grande corte (caso tenha sido mesmo Bonucci que tenha feito) que serviu para impedir que a obra inteira fosse condenada por *laxismo*, num momento em que o conceito de *ignorância invencível* era atacado por todos os lados. Ressalta-se que a própria obra de Bonucci apareceu, mais tarde, ao lado daquelas de Arriaga, Suárez e do próprio Casnedi, entre outros, como “perniciosa”, “laxista” e defensora do *pecado filosófico*, por defender que seria possível ignorar invencivelmente a Lei natural¹⁴⁵². Se essa hipótese estiver certa, ao escrever o excerto, Bonucci estava preocupado não apenas com a censura da Inquisição, mas sobretudo com a opinião do geral da Companhia, Tirso Gonzalez, pois nessa ocasião a “guerra civil” estava no auge.

A terceira hipótese é a mais complexa e a menos segura. Tendo em vista que a circunstância na qual Vieira produziu suas reflexões acerca da *ignorância invencível* e do *pecado filosófico* foi, provavelmente, o momento em que Bonucci estava auxiliando-o e simultaneamente escrevendo o seu livro, extraímos duas conclusões possíveis. Ou Bonucci influenciou Vieira na construção do *Tratado da conversão universal* ou, ao contrário, as ideias de Vieira ressoaram na construção do *Vindiciæ æquissimi Decreti Alexandri VIII*. Evidentemente, a segunda conclusão parece-nos mais segura. Não devemos esquecer, afinal, que no primeiro convite de Vieira para Bonucci auxiliá-lo na finalização da *Clavis*, ele oferece a possibilidade de publicá-la em nome do jesuíta italiano, e não no próprio¹⁴⁵³. Será justo, então, nos perguntarmos: seria o livro de Bonucci uma espécie de defesa implícita de algumas teses de Vieira? Poderia tratar-se de algum espólio do famoso “quarto livro” de Vieira? À guisa de minúcia e investigação, relembremos novamente a descrição do “quarto livro” pelos olhos dos dois últimos personagens a lidarem com ele, mesmo sob o risco de entediar o leitor. Bonucci, dias

¹⁴⁵² *Extraits des assertions dangereuses et pernicieuses en tout genre que les soi-disans Jesuites ont...*, Paris: Chez Pierre-Guillaume Simon, 1762, p. 117.

¹⁴⁵³ “Oh! Quanto eu estimara pôr o assunto do meu livro nas mãos de Vossa Reverência, e que ele tivera a honra de sair em Vossa reverência e não no meu, pois estou já quase incapaz de lhe pôr a última mão”, Carta 674, Bahia, 15/07/1686, in: OCPAV, T. I, Vol. IV, p. 356.

antes de Vieira morrer, escreveu: “discorre acerca das prerrogativas e maravilhas do Reino de Christo consumado na terra, tem-no em boa parte redigido, mas faltam-lhe alguns pontos que requerem mais demorado exame”¹⁴⁵⁴. Andreoni, por seu lado, uma descrição diferente. Ao arrolar os escritos de Vieira, indica que o jesuíta ainda estava meditando sobre este em três direções: a verdadeira profecia e conversão dos judeus; a Conversão Geral do Mundo, isto é, dos Gentios, dos Hereges e Judeus e os fragmentos próprios do aspecto do reino de Cristo¹⁴⁵⁵. Depois de descrever o conteúdo da *Clavis*, este escreve a Tirso Gonzalez afirmando que os temas ali eram dignos de um concílio e que tinha receio de que a obra inteira fosse censurada “sobretudo pela última parte”¹⁴⁵⁶. Qual seria a “última parte”, dentro da descrição de Andreoni? A diferença nas descrições de Bonucci e Andreoni e o conteúdo do livro de Bonucci é patente. Assim, se os “pontos que requerem mais exame” forem os que Andreoni anunciou que Vieira ainda “estava meditando”, isto é, o da conversão dos judeus e pagãos, então pode existir a chance de haver algumas partes do livro de Vieira reproduzidos nesse livro de Bonucci.

CONCLUSÃO

Chegar a uma conclusão totalmente segura sobre tais hipóteses, infelizmente, está para além dos limites desta tese. Futuras pesquisas poderão se debruçar melhor sobre a documentação em torno de Vieira para confirmar ou rechaçar certas interpretações, sobretudo agora que o livro original foi encontrado. O que podemos concluir com firmeza, a partir do longo e complexo percurso de nossa investigação, é que a recepção da obra de Vieira, assim como sua produção, esteve intrinsecamente associada à controvérsia entre

¹⁴⁵⁴ “praerogativis et mirabilibus ipsius Regnis Christi in terris consummati, magna ex parte confectum habet, des nonnulla desiderantur, quae diligentiore adhuc infigent examine (...)”, Bras, 4, 29, *apud* Silvano Peloso, *Antônio Vieira...*, *op. cit.*, p. 99. A tradução foi feita por Francisco Rodrigues, *O Padre Antônio Vieira...*, *op. cit.*, p. 111.

¹⁴⁵⁵ “Pro quo absolvendo extant: Promptuariam 1 de vera prophetia et Judaerum conversione; Promptuariam 2 de Generali Mundi Conversione, hoc est Gentium, Haeticorum et Judaerum; C) Proptuariam 3 fragmentorum ad Christi Regnum”, Bras. 4, 38-39 *apud* Silvano Peloso, *Antonio Vieira e o império universal...*, *op. cit.*, p. 105.

¹⁴⁵⁶ Carta ao P. Geral Tirso González, Baía, 23/07/1697. Bras. 4, 36-28. Infelizmente não tivemos acesso a essa carta. Contudo, diversos autores a comentam bem, em especial Francisco Rodrigues. “Dizia que Vieira propugnava opiniões singulares, que haviam de pôr embaraços à aprovação da obra, e chegara por esse motivo a sugerir ao P. Vieira que se apresentasse a um concílio universal; só nele se poderia discutir a sua doutrina para ser admitida ou rejeitada. Agora, insistia Andreoni, se por essas opiniões corria perigo a obra, o melhor seria omiti-las, e publicar tudo o mais, que era digníssimo de sair à luz e havia de ser lido com prazer e admiração”, Francisco Rodrigues, “O Padre Antônio Vieira ...”, *op. cit.*, p. 114. Silvano Peloso também descreve-a em *Antônio Vieira e o Império Universal...*, *op. cit.*, 106.

jesuítas e jansenistas, de um lado, e à “guerra civil” que envolveu o *probabilismo versus probabiliorismo*, de outro. Neste capítulo, foram demonstradas algumas razões que confirmam o nexos entre o texto de Vieira e o contexto no qual ele escreveu e no qual se tentou publicar sua obra.

Em primeiro lugar, a maior parte dos cortes do manuscrito 706 foi concernente ao *pecado filosófico*. E em segundo lugar, desde o momento em que Antônio Vieira redigiu o *Tratado da conversão universal* até os esforços para a publicação de seu livro, dezenas de obras sobre a *ignorância invencível* e a *salvação dos pagãos* foram escritas, muitas delas censuradas sob o epíteto de *laxistas*. Ainda vale salientar que as ideias de Antônio Casnedi eram coerentes com a defesa da publicação integral do *Tratado da conversão universal* de Vieira. Também devemos reiterar que a singularidade da advertência externa à obra representava a periculosidade desse tema para a publicação de toda a obra. Finalmente, em último lugar destacamos o protagonismo de Bonucci, tanto pela finalização e pelo envio a Roma da *Clavis*, quanto pelo seu pequeno livro acerca das condenações de Alexandre VIII. Nessa altura de nossas pesquisas, portanto, não podemos ter certeza se alguns trechos do livro de Vieira estão reproduzidos no *Vindiciae æquissimi Decreti Alexandri VIII*. Contudo, a continuidade entre as ideias de Vieira e as de Bonucci é tamanha que é difícil supor que essa se dê por mera coincidência. Tal constatação nos levou às seguintes hipóteses: o jesuíta italiano pode ter sido o autor que realizou os cortes na *Clavis*, inserindo a advertência sobre o *pecado filosófico* e, eventualmente, acrescentado algumas ideias do misterioso “quarto livro” em sua própria obra¹⁴⁵⁷.

Como foi demonstrado por relevantes trabalhos historiográficos, o principal motivo pelo qual a *Clavis* não foi publicada foi a defesa de Vieira dos *ritos judaicos*, interpretação com a qual estamos de acordo. No entanto, devemos entender que esse problema provavelmente não está completamente separado do *pecado filosófico*. Devemos lembrar, como demonstramos no capítulo 6, que foi precisamente nesse contexto que um novo objeto passou a assolar a controvérsia entre *jesuítas e jansenistas*: o problema dos *ritos chineses*. Os objetos mudaram, mas o pano de fundo crítico era o mesmo: jansenistas e outras ordens seguiam criticando o *laxismo* dos jesuítas. O Santo Ofício e a própria Companhia de Jesus passaram a ver com maus olhos as obras jesuítas

¹⁴⁵⁷ É preciso, para pesquisas ulteriores, perguntar-se: por que o livro só foi rediscutido em 1714, junto à figura do Marquês de Fontes. Teria sido porque Tirso já estava morto? Por que a campanha aberta contra o probabilismo e o laxismo, tanto em Roma como na companhia, havia recrudescido? Talvez o recente livro descoberto dissolva parte desse grão mistério.

que defendiam o princípio da *accomodatio* e outras formas de conversão e visão teológica que desviassem da retidão católica. Por isso, como bem sugeriu Silvano Peloso, provavelmente a condenação de Vieira acerca de sua defesa dos *ritos judaicos* foi censurada em virtude da polêmica em torno dos ritos *chineses*¹⁴⁵⁸. Conforme apontado por Adone Agnolin, foi justamente a partir desta última polêmica que a ordem jesuítica sofrerá uma série de censuras violentas até 1742¹⁴⁵⁹. Futuras pesquisas certamente não que confirmar ou não o vínculo entre os *ritos chineses* e a defesa de Vieira que se poderiam realizar os *ritos judaicos*, cujos limites extrapolam o escopo dessa tese. Seja como for, defendemos que a resistência à publicação da *Clavis Prophetarum* em virtude do *pecado filosófico* e dos *ritos judaicos* deve ser entendida de maneira conjunta, à luz de um contexto amplo de crítica ao “laxismo” da companhia de Jesus. Defendemos, assim, que essa grande controvérsia terminou por influenciar profundamente a censura da *Clavis* tanto na primeira (1697-1700) quanto na segunda campanha de publicação (1712-1719).

As defesas dos *ritos judaicos* e do *pecado filosófico* também estavam interligadas teologicamente. Sustentar que seria possível a salvação de alguns judeus e de alguns indígenas, mesmo sem o batismo e a conversão, ultrapassava os limites da máxima “fora da Igreja não é salvação” [*Extra ecclesiam nulla salus*]. Por um lado, o argumento de Vieira deve ser entendido como parte de um mesmo projeto, enraizado na ideia de superabundância da graça no *Quinto Império*, conforme estudamos no capítulo 8. Por outro lado, não podemos dissociar as ideias de Vieira do pensamento moral jesuíta da *graça suficiente*, *ciência média* e, é claro, do *probabilismo*, quer para a defesa dos povos do Novo Mundo, quer para os hebreus.

¹⁴⁵⁸ “La decisione finale fu presa nel 1729, a più di venti anni dalla morte di Vieira e in parte fu certamente influenzata dalla questione dei cosiddetti riti cinesi, che si trascinò per tutta la seconda metà del secolo XVII e oltre fino al primo decennio del Settecento”. Antônio Vieira, Silvano Peloso, *La Clavis Prophetarum di Antonio Vieira...*, *op. cit.*, p. 19.

¹⁴⁵⁹ Como bem colocou Adone Agnolin, após uma “série de embaixadas enviadas de Roma para dirimir a questão [dos ritos chineses] (vejam-se, por exemplo, Maillard de Tournon e Mons. Mezzabarba), obteve o resultado final da promulgação da bula *Ex quo singulari* de Bento XIV, de 1742, que reafirmava a proibição aos católicos chineses de praticar os ritos locais considerados atos de pura superstição, sem valor algum. Dessa maneira, configurara-se a anulação de um delicado e longo trabalho, de quase 200 anos, em terra chinesa. Aliás, o fim da polêmica questão dos ritos chineses, com a vitória da intransigência inquisitorial e das ordens tradicionais concorrentes com aquela dos jesuítas, prefigurava outro desfecho histórico muito mais contundente e geral: aquele que, em 21 de julho de 1773, viu realizar a supressão da Companhia de Jesus nas nações católicas por parte Clemente XIV”. A. Agnolin, *O Amplexo Político dos Costumes de um Jesuíta Brâmane na Índia...* *op. cit.*, pp. 94-95.

CONCLUSÃO GERAL

Um déjà vu que eu já vi e senti milhões de vezes
 Bem perto deles e de mim
 Tentando me encaixar em prisões mentais(...)
 Estamos no limbo que eles inventaram

Kaê Guajajara, *Minha Missão*

Em meados do ano de 2020, diversas estátuas foram queimadas pelo mundo. Tratava-se de efígies de “imperialistas”, traficantes de escravos, bandeirantes, defensores da ditadura e da tirania. Muitas foram derrubadas ou queimadas. Em meio a essa verve iconoclasta, chegou a vez de Antônio Vieira. Em Lisboa, um monumento recentemente erigido em sua homenagem foi coberto de tinta vermelha, e alguns chegaram a reivindicar a sua destruição. Ele foi chamado de escravista e monarquista. No Rio de Janeiro, não fosse o fato de sua estátua se situar dentro dos muros da Pontifícia Universidade Católica, talvez esta também tivesse o mesmo destino que a portuguesa¹⁴⁶⁰.

Mais do que julgarmos esse ato, nossa tarefa, como historiadores, talvez seja a de lembrar o que o próprio Vieira tinha a dizer acerca da aclamação ou da desavença em torno da sua imagem, pois em seu tempo já lhe prestaram altas homenagens e, em contraposição e num mesmo grau de intensidade, também desejaram destruir seu legado. Sobre essa reflexão a respeito da ascensão e queda, que no fundo também é uma meditação sobre a sua glória, Vieira afirmará o seguinte:

“Na Universidade do México me dedicaram umas conclusões de toda a teologia (...) das palmas e das trombetas nenhum caso faço, porque tudo é vento e fumo, [mas] não posso deixar de me magoar muito que no mesmo tempo em uma universidade portuguesa se queime a minha estátua, e em outra universidade dos castelhanos se estampe a minha imagem. Por certo que nem a uns nem a outros merecia eu semelhantes correspondências”¹⁴⁶¹

Quer tenha se referido a respeito de sua escultura e do fogo que a destruía de maneira figurada ou real, não deixa de ser interessante observar como nenhum desses dois atos parece constituir o real desejo de Vieira acerca do legado de sua imagem para a posteridade. Nesta tese, não escrevemos sobre suas estátuas erigidas ou destruídas à

¹⁴⁶⁰ No dia 11 de junho de 2020, a estátua foi pixada em tinta vermelha com os dizeres: descoloniza. <https://expresso.pt/sociedade/2020-06-11-Estatua-do-Padre-Antonio-Vieira-vandalizada-em-Lisboa.-PSP-procura-autores>. Último acesso em 17/03/2022.

¹⁴⁶¹ Carta de Antônio Vieira ao Marquês de Gouveia, Bahia, 24/06/1683, Carta 639, in: OCPAV, T. I, Vol. IV, p. 291.

imagem e semelhança da fortuna e dos percalços de sua vida. Num sentido figurado, buscamos adentrar no alto palácio de ideias, o qual, todavia, ficou inacabado, interditado e, finalmente, chegou até nós enquanto ruína. No entanto se tratou de uma rara ruína, a partir da qual pudemos subir e reconstituir, do alto, um amplo horizonte esquecido de debates em torno da *ignorância invencível* e da salvação dos indígenas no Brasil. Muito mais do que condenar ou idolatrar esses espaços ainda pouco frequentados da obra de Vieira, nos interessa entendê-la como testemunho de um tempo. O que significa que se torna fundamental e inevitável situá-la em meio a esse largo plano à sua volta, que tão pouco conhecemos.

Nesta breve conclusão, ao invés de realizarmos uma reconstituição de todos os capítulos com os quais lidamos nesta pesquisa, tarefa que nos pareceu exaustiva diante de uma tese já bastante extensa, nos propomos a organizá-la da seguinte forma. Em primeiro lugar, pretendemos organizar uma cronologia dos debates em torno do conceito de *ignorância invencível* a partir da nossa pesquisa, buscando estabelecer a continuidade e descontinuidade de Vieira e seus interlocutores. Em segundo, pretendemos indicar algumas hipóteses sobre os motivos pelos quais Vieira teria mudado de ideia. Finalmente, apontaremos para algumas reflexões sobre as conclusões mais claras e mais abertas após a nossa investigação.

O lugar de Vieira nos debates sobre a *ignorância invencível*

No século XVI, a Companhia de Jesus – e outras ordens religiosas - caracterizaram-se por ter uma visão pessimista acerca da salvação dos povos do Novo Mundo em geral. Ao menos no tocante ao tema da *ignorância invencível*, tal constatação pode ser evidenciada tanto ao nível teológico quanto missionário. Nas primeiras décadas dos Quinhentos, alguns importantes missionários e teólogos tomistas - entre eles Francisco de Vitória e Las Casas - discutiram sobre uma possível aplicação do conceito de *ignorância invencível* acoplado ao da Fé implícita para alguns povos do Novo Mundo, contrapondo-se a certas interpretações nominalistas e agostinianas que negavam o seu uso. No entanto, poucos anos depois houve um recrudescimento no posicionamento da teologia católica frente à *salvação dos infieis*, sob a alegação de que os argumentos anteriores caíam na heresia *pelagiana*. Sobretudo após as obras de Melchior Cano, reafirmou-se a necessidade de demonstrar a Fé explicitamente e, de maneira geral, se

impediu o uso de qualquer outro álibi que porventura pudesse ser utilizado para justificar qualquer possibilidade de salvação para os infiéis do Novo Mundo.

Manuel da Nóbrega, José de Acosta e outros missionários jesuítas adotaram uma postura semelhante ao posicionamento de Cano e dos demais teólogos em torno do Concílio de Trento: nenhum gentio não batizado poderia alegar o desconhecimento da palavra para justificar a sua salvação. Inicialmente, Nóbrega e outros missionários aventaram a possibilidade de os indígenas brasileiros serem *absolutamente ignorantes* de Deus, considerando-os o único povo do mundo a estar privado de qualquer sentimento religioso, crença ou ídolo. Todavia, pouco tempo depois, Nóbrega considerou que, na verdade, os indígenas conheceram a palavra a partir da pregação do Apóstolo Tomé – que os tupis chamavam de Sumé – e, por isso, seriam culpados. Esta ideia se espalhou por toda a América do sul para justificar o mesmo ponto: os ameríndios eram inescusáveis.

Assim, não obstante uma breve discussão sobre a utilização do conceito de *ignorância invencível* entre as décadas de 1530 e 1540, e suas particularidades em cada margem do Atlântico, procuramos ilustrar que até fins do século XVI, a utilização da categoria de *ignorância invencível* era, senão impossível de ser utilizada, extremamente restritiva para os povos do Novo Mundo. Ela era contraditória em relação a diversos princípios teológicos indiscutíveis até esse momento, tais como: o *Extra Ecclesia Nulla Salus*, a ideia de que Deus não poderia deixar de fornecer meios para ser conhecido, de que Deus estava presente em todos os povos e, finalmente, da necessidade de se possuir a Fé explícita para a salvação - entre outros. A base teológica que balizou essa concepção estava fincada na interpretação agostiniana de que a *ignorância* e a *miséria / dificuldade*, seriam advindas do *pecado original*. Nesse sentido, para fins de organização e conclusão da nossa tese, poderíamos chamar essa defesa de “baixa ignorância”, no sentido de que ela seria culpável o suficiente para condenar todos os ignorantes ao inferno.

Esse cenário começou a mudar por volta da década de 1580, sobretudo a partir do desenvolvimento do *probabilismo moral*. Ao aproximar o pecado de uma nova ideia de consciência, essa linhagem de pensamento teológico fez com que o conceito de *ignorância invencível* passasse a ganhar cada vez mais força enquanto uma forma de desculpa ou escusa. Outra estirpe do pensamento teológico fundamental para essa transformação foi a de Luís de Molina, um dos primeiros a defender abertamente a possibilidade de salvação de alguns povos do Novo Mundo a partir da *ignorância invencível*. Tal tese foi sustentada pelo grande teólogo espanhol a partir de duas frentes. A primeira envolveu o tema da *ciência média* e da Graça eficaz: através desses dois

conceitos, Molina postulou que todos os povos poderiam ser salvos, mesmo aqueles que não fossem batizados. A segunda se associou à possibilidade de que os brasileiros se configurarem como o único caso concreto no mundo de um povo que *ignorava absolutamente* a Deus. Por mais que tal consideração tenha sido disposta de maneira abstrata, devemos sempre lembrar que a defesa de Molina se amparou nos relatos e na *práxis* da atuação dos missionários e jesuítas junto aos indígenas da América portuguesa.

As conclusões de Molina, entretanto, foram amplamente questionadas por diversos jesuítas do mesmo período, inclusive aqueles que concordavam com ele em relação a outros temas teológicos, como Leonardo Lessius. Granada, porém, foi o que mais se destacou nessa crítica a Molina, defendendo que os indígenas brasileiros possuíam - ao menos - a dúvida em relação a Deus, sendo essa já uma razão suficiente para tirar-lhes a escusa. Nesse embate, examinamos como Francisco Suárez esteve ao lado de Molina, mas defendeu que a *ignorância invencível* de Deus poderia existir apenas em casos raríssimos, entre os quais estavam incluídos os indígenas do Brasil. Todavia, nem os brasileiros, nem nenhum outro povo, poderiam ser salvos em função dela, porque seus costumes contrariavam a Lei natural e, em relação a essa, era impossível alegar *ignorância invencível* – perspectiva com a qual todos os teólogos católicos, até seu tempo, pareciam concordar. Pode-se afirmar, portanto, que a despeito das novas formulações *molinistas* e *probabilistas* terem tornado possível a utilização da *ignorância invencível*, até a década de 1630 o uso dessa categoria estava longe de ser consensual no pensamento católico em geral e ainda encontrava muita resistência, mesmo entre os jesuítas.

Quando trabalhamos com os sermões produzidos por Vieira até a década de 1660, observamos que o tema da *ignorância* esteve sempre presente na obra dele, mas era pouco significativo. O tema da salvação dos indígenas do Brasil para Vieira, nesse período, era bastante claro: os indígenas ignorantes deveriam ser condenados ao inferno, uma vez que tal ignorância era derivada do pecado original – como rezava a concepção *agostiniana*, da qual Vieira parecia, nesse momento, estar muito próximo. Em muitas dessas pregações, Vieira também acrescentou que Tomé havia pregado a palavra em toda a América do sul, mas sua pregação fora rejeitada em virtude da *incredulidade* dos tupis. Ressalta-se que a *incredulidade* dos tupis não deve ser confundida, de nenhum modo, com a *ignorância absoluta*, uma vez esta escusa e aquela condena. O jesuíta também ressaltou com veemência a miserabilidade de diversos grupos indígenas do Brasil, em coerência com outros escritos do período, como no relato de sua missão na Serra de

Ibiapaba. Portanto, nesses primeiros sermões do jesuíta, nem a *miséria* nem a *ignorância* dos indígenas do Brasil poderiam servir como desculpa para a salvação

Em sua obra especulativa produzida entre 1659-1667, já na outra margem do Atlântico, constatamos que Vieira atribuiu um papel deveras importante àqueles que desconheciam a palavra na consumação do *Quinto império*. Entretanto, em nenhum momento ele defendeu que esses teriam alguma possibilidade de serem salvos. As grandes descobertas, em sua interpretação, não foram um sinal de que Deus não teria fornecido meios para os gentios se converterem até a chegada dos primeiros cristãos em solos não-europeus. Pelo contrário: esse acontecimento revelou a *providência* divina reservada para todos os povos do Novo Mundo. Ao examinarmos seus escritos desse período, também demonstramos que o jesuíta conhecia o conceito de *ignorância invencível*, mas ainda assim não o utilizou para os americanos. Para ele, todos os povos esperariam alguma forma de Messias e Deus teria fornecido - benevolmente - diversos meios para ser conhecido, inclusive enviando pregadores para as diversas partes do mundo, com destaque para Tomé no caso americano. Após buscarmos provar documentalmente que grande parte dos dois primeiros livros da *Clavis Prophetarum* haviam sido redigidos em Roma, também demonstramos que sua posição perante o tema da *ignorância invencível* e da salvação dos indígenas americanos não havia mudado em relação aos seus escritos anteriores. Dessa maneira, podemos concluir que, até a década de 1670, o posicionamento de Vieira acerca da salvação dos indígenas estava em coerência com uma visão pessimista e negativa da *ignorância*, visão partilhada por quase todos os missionários e teólogos da Companhia de Jesus trabalhados acima, como Nóbrega, Acosta e mesmo Suárez, se distanciando de Molina e de alguns poucos teólogos *probabilistas*.

Ao longo das décadas de 1640-1650, entretanto, o pensamento teológico católico acerca da *ignorância invencível* se alterou profundamente. Em primeiro lugar, destacamos de que modo autores como Solórzano Pereira e Alonso De La Peña, através de princípios do *probabilismo*, aproximaram a categoria de *indio miserable* da de *ignorância invencível*. Especialmente De La Peña considerava que muitos nativos americanos se encontravam num estado de *ignorância invencível* de Deus, mesmo aqueles que já haviam ouvido a palavra de maneira insuficiente, incluindo aqueles que teriam recebido apenas a pregação do Apóstolo Tomé-Zumé. O Bispo de Quito chegou a considerar que até mesmo os princípios da Lei natural poderiam ser ignorados invencivelmente quando se tratava de julgar os *indios miserables*. Sua conclusão, em nível geral, no entanto, concordava com aquela de Suárez e, antes, com a de Francisco de

Vitória: mesmo que a *ignorância invencível* escusasse do pecado de infidelidade, os indígenas poderiam ser condenados por outras razões. Assim, esse poderoso movimento interpretativo sul-americano fez com que a *ignorância* e a *miséria*, que eram entendidos por Agostinho como efeitos do pecado original, passassem a ser considerados, pelo contrário, como uma forma de escusa e “alto” privilégio.

Do outro lado do Atlântico, argumentos dessa natureza também passaram a ser cada vez mais comuns até meados dos Seiscentos, ocasião em que vigorou um relativo “consenso” na teologia europeia em torno do princípio *probabilista* defendido pelos jesuítas. A partir de 1640, entretanto, o *probabilismo moral* passou a ser combatido em duas frentes: a dos jansenistas e a dos dominicanos. Ambos acusavam os jesuítas de *laxistas*, sendo que os primeiros atacaram os inicianos na esfera do *probabilismo moral* e os segundos investiram contra os métodos de conversão utilizados pelos missionários jesuítas na China (e na Índia, fora do contexto do *Padroado*), notadamente a *accomodatio*. Com o passar do tempo, entretanto, as duas linhas de contestação se entrecruzaram na batalha contra o *laxismo*. Foi justamente na reação dos jesuítas a tais ataques que constatamos o fortalecimento crescente do conceito de *ignorância invencível* na teologia *probabilista* e jesuíta, em especial contra o *front* jansenista. As figuras do Cardeal De Lugo e de Rodrigo de Arriaga, nesse ponto, se destacaram. Esses teólogos sustentaram claramente que, caso algum povo ignorasse absolutamente a Deus, não poderia cometer nenhum pecado mortal, uma vez que nessas condições seria impossível ofendê-Lo. Apesar de ser conhecido por aceitar que muçulmanos e judeus pudessem ser salvos, De Lugo excluiu explicitamente que os indígenas do Brasil pudessem se salvar. O Cardeal acreditava que os brasileiros não eram *ignorantes absolutos* em relação a Deus, concordando com a posição de Diego Granado a respeito. Rodrigo de Arriaga, nesse ponto, foi além do Cardeal De Lugo: defendeu que existem concretamente povos que não acreditavam absolutamente em nenhum Deus. Contra Granado e De Lugo e a favor de Molina, portanto, utilizou abertamente o exemplo dos indígenas brasileiros, chegando a defender que eles deveriam ser destinados ao Limbo.

Na década de 1680, o sentido dessas teses se alterou em virtude das condenações *probabilistas* do tempo do Papa Inocêncio XI. A reação dos jesuítas diante dessas proibições, contudo, não foi de recuo, mas de avanço na radicalidade de muitos argumentos taxados de “laxistas”. Foi justamente nesse momento que a categoria de *ignorância invencível* assumiu um protagonismo sem precedentes na história da salvação. Na década de 1680, localizamos alguns textos que, pela primeira vez, defenderam a

possibilidade de se *ignorar invencivelmente* a Lei natural, sempre sob o argumento de que aqueles que ignoram absolutamente a Deus não poderiam pecar mortalmente. Nessas teses de caráter local, quase sempre discutidas em Louvain e na França, emergiu, mais do que o conceito, um “nome” para este pensamento: aquele de *pecado filosófico*. Este termo tornou-se rapidamente conhecido em todo o contexto católico erudito (e até mesmo naquele popular) a partir das denúncias de Antoine Arnauld. A partir de poderosas cartas, o jansenista conseguiu transformar os defensores do *pecado filosófico* em hereges em pouco mais de um ano, sob o argumento de que estavam abrindo as portas do céu a qualquer americano infiel, ateu, pagão ou maometano, e até aos parricidas, desde que ignorassem a Deus.

Embora o conceito de *pecado filosófico* tenha se convertido numa heresia, iniciou-se um amplo debate sobre os limites da aplicação do conceito de *ignorância invencível*. Os jansenistas, aproveitando a condenação, buscaram entender a “doutrina da ignorância invencível” como a base de todo pensamento *molinista* e *probabilista* jesuítico. Os próprios jesuítas, a partir do *probabiliorismo*, cuja maior figura foi aquela de Tirso Gonzalez, também se manifestaram contra o uso dessa categoria que ia de encontro à reforma que queriam promover para extirpar o *laxismo* no interior da própria ordem. Nas intensas querelas entre *anti-probabilistas* e *probabilistas* ao longo da década de 1690, debateu-se amplamente se os indígenas do Brasil representavam ou não a realidade concreta do pecado *puramente filosófico*, isto é, se eles ignoravam tão absolutamente a Deus a ponto de não poderem pecar mortalmente em nenhum nível. Com relação a esse problema, apenas entre 1690 e 1700, localizamos mais de 30 obras debatendo a possibilidade de aplicação da categoria de *ignorância invencível*.

Podemos dizer, portanto, que em fins do século XVII foi desenvolvida uma nova ideia de *ignorância invencível*. Diferentemente da concepção agostiniana da “baixa” ignorância, culpável por ser fruto do *pecado original* - partilhada pelos jansenistas, e pela própria Companhia de Jesus até fins do século XVI -, o *probabilismo moral* gestou, a partir da teologia e das missões, uma nova ideia de *ignorância invencível* que, ao invés de culpabilizar, escusava. Essa concepção começou a ganhar cada vez mais força no século XVII. E isto se deu no campo teológico, através dos probabilistas que passaram a aceitar cada vez mais a ideia de que aqueles que ignoravam não possuíam escrúpulos e, portanto, não poderiam pecar. E no campo missionário, no interior do qual a simbiose entre *ignorância invencível* e *indio miserable* promoveu essa categoria ao estatuto de alto “privilégio”. Após o desenvolvimento da ideia de que aqueles que ignoravam a Deus não

poderiam cometer nenhum pecado mortal - ideia que, em seguida, recebe o nome de *pecado filosófico* -, a *ignorância invencível* ganhou uma importância sem precedentes. Foi nesse período que se definiu claramente o que chamamos de *altíssima ignorância*, e que representa o objeto central e relevante desta tese: tratava-se, enfim de uma ignorância suficientemente forte para, sozinha, escusar e salvar a todos aqueles que não conseguiram ouvir a palavra cristã.

Ao trabalharmos com a obra de Vieira dos últimos anos de sua vida, buscamos demonstrar minuciosamente que a maior parte do último livro da *Clavis Prophetarum* (*Tratado da conversão universal*) foi escrito entre 1694-1697, na Bahia. Esta constatação possui duas consequências importantes. A primeira é que Vieira escreveu seu livro como uma resposta teológica a problemas muito concretos ocorridos na América portuguesa, a saber: a disputa com os *alexandristas* e a perda de sua voz ativa e passiva. A segunda foi a de que Vieira escreveu seu livro exatamente no mesmo momento em que dezenas de teólogos debatiam a possibilidade de se ignorar invencivelmente a Deus e a Lei natural. Dessa data em diante, na *Clavis*, Vieira mudou de opinião em diversos pontos com relação à sua obra anterior.

Em primeiro lugar, se antes a suposta pregação de Tomé / Zumé tornava os ameríndios inescusáveis, na *Clavis* ele negou que a pregação do Apóstolo Tomé teria sido suficiente para que os indígenas sul-americanos pudessem conhecer a palavra, o que ainda os mantinha em estado de *ignorância invencível*. Em segundo, se antes Vieira sustentava que o conhecimento de Deus era acessível através de vários meios, na *Clavis* o jesuíta português defendeu que os gentios poderiam conhecê-Lo apenas através da Graça ou da filosofia dos antigos. Em terceiro, se antes o padre defendia que os indígenas sul-americanos não poderiam ignorar a Deus, exceto em raríssimas exceções, na *Clavis Prophetarum* ele considera a possibilidade de povos inteiros poder ser *ignorantes invencíveis* em relação a Deus, mas também em relação à Lei natural. Em quarto, se antes Vieira considerava que os indígenas eram inescusáveis diante das Leis naturais, na *Clavis* ele sustentou que muitos povos não têm ideia do que é justo ou injusto e, portanto, *ignoram invencivelmente* até mesmo as Leis naturais. Em quinto, se antes Vieira defendia que os indígenas do Brasil iriam para o Inferno, na *Clavis* deixou claro que eles iriam para o Seio de Abraão. Por fim, em sexto lugar, se antes Vieira sustentava que os nativos americanos ignoravam a Deus por sua própria culpa, na última parte da *Clavis* sustentou que Deus teria providenciado para que eles permanecessem na *ignorância invencível*, com a finalidade de salvaguardá-los da condenação eterna. Portanto, não parece haver

dúvida de que Vieira mudou de posição em relação à salvação dos indígenas brasileiros no interior da sua obra produzida até a década de 1670. Tal mudança de posicionamento com relação aos nativos da América portuguesa, assim como seu posicionamento com relação à possibilidade dos judeus não-convertidos serem salvos, custou-lhe muito caro e provavelmente custou a censura e a não-publicação de toda a *Clavis Prophetarum*.

Mudanças de posição e questões em aberto

Uma vez expostas todas as teses de Vieira e de seus muitos interlocutores, percebemos que seus movimentos de continuidade e descontinuidade frente a essas obras não eram tão grandes como à primeira vista poderiam parecer. O encontro ou desencontro com seus pares podem ser detectados nas miudezas e sutilezas. Vejamo-las.

Sobre a primeira mudança de posição, buscamos demonstrar que o problema do Apóstolo Tomé / Zumé foi uma resposta teológico-missionária para o problema da falta de notícia de Deus em relação a alguns povos americanos. O Bispo de Quito, como vimos, defendeu exatamente o mesmo argumento de Vieira: ainda que não tenha negado a pregação do Apóstolo Tomé, para ele esta não teria sido suficiente para tirar-lhes de um estado de *ignorância invencível*. A diferença foi que Vieira sistematizou suas teses de maneira mais ampla, diferenciando dois tipos de pregação: a *suficiente* e a *insuficiente*, entendemos que a suposta pregação de Tomé se enquadraria nesse segundo tipo.

Essa diferenciação também contempla sua segunda mudança de posição. Segundo Vieira, a possibilidade de se apreender a Deus exclusivamente a partir da natureza, chamada por ele de “pregação muda das criaturas”, seria outro tipo de pregação insuficiente. Em sua defesa, o jesuíta chegou à conclusão de que apenas os filósofos e alguns pagãos da Antiguidade poderiam ser condenados, pois esses chegaram à beira de encontrar a Deus, mas não o adoraram. Tal posicionamento, como demonstramos, estava associado ao de muitos teólogos *exclusivistas*, isto é, que interpretaram que tão somente os filósofos poderiam ter conhecido a Deus apenas pela Razão.

A terceira mudança de opinião de Vieira associou-se à possibilidade de os indígenas brasileiros ignorarem invencivelmente a Deus. Para defender tal posicionamento, escolheu como seu grande arquirrival, Granado. Esta escolha, como vimos, estava longe de ser casual, pois esse filósofo foi o maior crítico de Molina a respeito “de toda essa problemática”, para utilizar uma expressão utilizada pelo próprio Vieira. Para criticar seu oponente, o padre afirmou que os tapuias não possuíam nem

mesmo a dúvida diante da possibilidade de Deus existir. Por um lado, Vieira se aproximou da noção de *indio miserable*. Por outro, citou precisamente as mesmas ideias, e até as mesmas passagens, de Suárez, De Lugo e Arriaga utilizadas pelos *probabilistas* defensores do *pecado filosófico*, o que provavelmente demonstra o vínculo do padre com esta “heresia”.

Vieira também defendeu que, além dos tapuias, havia diversos povos que ignoravam invencivelmente a Lei natural: é essa sua quarta mudança de opinião. Como vimos, na teologia tomista, ignorar invencivelmente a Lei natural era impossível, sob o risco de negar a noção de humanidade. O maior expoente dessa tradição foi Francisco Suárez, justamente o escolhido por Vieira para se contrapor. Com o intuito de rebatê-lo, o jesuíta português amparou-se novamente na concepção de *indio miserable* e em sua “experiência”, argumentando que, se tais indígenas canibalizavam os próprios filhos e não possuíam nenhum sinal de remorso diante desse ato, isso era a prova de que não possuíam em si mesmos tais princípios que Suarez e outros teólogos europeus julgavam universais. Entretanto, seu maior argumento para defender que certos povos indígenas poderiam ignorar invencivelmente as Leis naturais partiu do pressuposto de que aqueles que ignoram absolutamente a Deus não podem, em nenhum grau, pecar mortalmente, se aproximando, portanto, do *pecado filosófico*.

A quinta mudança de opinião de Vieira esteve associada a certa visão da *providência divina*, a de que Deus, ao prever que os indígenas do Brasil poderiam rejeitar a palavra, achou por bem privá-los inteiramente Dele, de sua palavra. Não negamos que a formulação “Deus providencia não providenciando” tenha sido ousada, mas suas bases teológicas estão longe de sê-lo. Elas estavam ligadas a uma profunda discussão molinista, incluindo Suárez, que defendia que Deus poderia prever antecipadamente os nossos méritos e, portanto, modificar a providência e os seus auxílios em decorrência deles.

A sexta mudança de posição estava associada ao destino final da alma dos indígenas do Brasil. Nesse ponto, Vieira se contrapôs à opinião de que os indígenas iriam ao Limbo das crianças (como sustentava Arriaga) para defender que os *ignorantes absolutos* de Deus não mereciam a pena eterna e se destinariam ao Seio de Abraão. Segundo o jesuíta português, embora os indígenas não merecessem o paraíso, eles não mereciam a pena eterna e deveriam ter, ao menos, alguma esperança de se salvar. A despeito das discordâncias de Vieira diante das conclusões de Arriaga sobre o Limbo, o princípio argumentativo do padre era o mesmo deste autor: se tais povos desconheciam totalmente a Deus, então seus pecados não poderiam ser eternos, mas proporcionais à

ofensa cometida. Este apontamento foi claramente formulado por Arriaga e foi claramente disposto, algumas décadas depois, pelas teses do suposto criador do conceito de *pecado filosófico*, François Musnier¹⁴⁶².

Dessa maneira, podemos afirmar que o pensamento de Vieira foi “singular” em diversos aspectos específicos: por exemplo, na maneira como ele utiliza o caso dos tapuia para rebater Granado e Suárez; em sua formulação de que Deus “providenciou não providenciando” a *ignorância invencível* dos indígenas do Brasil e na sua defesa de que o Seio de Abraão deva ser o destino de muitos indígenas ignorantes. Entretanto, mesmo tais singularidades precisam ser observadas à luz dos debates em torno do *pecado filosófico*. Portanto, as mudanças de opinião de Vieira pareceram acompanhar uma mudança de opinião de todo o pensamento teológico jesuítico a respeito.

Apesar de apontarmos as relações entre Vieira e os debates no interior da Companhia de Jesus, uma última pergunta não pode deixar de ser feita: por que Vieira mudou de ideia? Responder a tal indagação certamente extrapola os limites desta pesquisa, mas podemos apontar hipóteses passíveis de serem confirmadas por pesquisas posteriores.

A defesa da salvação de alguns indígenas do Brasil por parte de Vieira não pode ser reduzida apenas ao contexto teológico em que lançou suas teses. Na verdade, a escrita da última *Clavis Prophetarum* também estava profundamente conectada com as disputas imediatas no Brasil colônia, na Bahia, contra os *alexandristas*. Como vimos, tratava-se de um grupo de jesuítas brasileiros e “estrangeiros”, capitaneados por Alexandre de Gusmão, cuja principal bandeira era a de que os indígenas brasileiros poderiam ser administrados pelos “moradores” e “paulistas”. Contra este argumento, Vieira escreveu um tratado defendendo a “velha” atuação da Companhia de Jesus na administração exclusiva dos indígenas do Brasil através dos aldeamentos, posicionamento que ficou conhecido como *vieirista*. O jesuíta português, já ancião, perdeu essa disputa e foi privado de voz passiva e ativa. Vieira estava derrotado, quase cego, acidentado e consciente que estava próximo da morte. Ao mesmo tempo, sabia que os indígenas do Brasil correriam um perigo maior a partir da administração crescente dos “moradores”. Nesse sentido, a *Clavis* não deixou de ser uma tentativa de contemplar os tapuias – e talvez os africanos e outros americanos – no seu plano de salvação universal do *Quinto império*. Portanto, nada

¹⁴⁶² As teses de François Musnier constam no Anexo 3.

mais plausível do que interpretar a redação desse tratado como uma resposta “teológica” a problemas políticos e bastante concretos que estava vivenciando.

Ocorre que o conflito contra os *alexandristas* é muito mais complexo do que num primeiro momento possa parecer. Primeiro porque a concepção de missionaçãõ desse grupo estava profundamente relacionada com a perda de espaço da Companhia de Jesus em geral em sua atuação no Brasil. Segundo porque grande parte dos *alexandristas*, especialmente Jorge Benci, Domingos Ramos e Mamiani escreveram livros *probabilioristas* contrários ao *laxismo* dos *probabilistas*. Além disso, no momento em que todos esses acontecimentos se desenrolam, o Geral da Companhia de Jesus era Tirso Gonzalez que, além de ser a maior cabeça por detrás do *probabiliorismo*, possuía muitas relações com todos os *probabilioristas* atuantes na América portuguesa.

Tendo em vista tal complexidade histórica, seja em sentido concreto ou teológico, podemos arriscar algumas respostas à pergunta acima, ainda que, como dito, de maneira provisória, uma vez que ela extrapola os limites dessa tese. Ora, demonstramos que, no campo teológico, a formulação do *pecado filosófico* adveio de um contexto de crise profunda do *probabilismo moral* jesuíta. Também evidenciamos que, no campo missionário, havia uma crise profunda da velha atuação jesuítica de administrar os indígenas através do aldeamento. Portanto, parece-nos que a defesa de Vieira em torno da “liberdade aldeada” dos indígenas na colônia estava associada àquela da “salvaçãõ” dos nativos americanos no plano transcendente, pois em ambas Vieira defendia a “velha” atuação da Companhia de Jesus, tanto ao nível missionário quanto teológico.

Em outras palavras, a defesa dos indígenas que não travaram contato com a palavra parece ser uma forma de tentar salvá-los tanto do fogo eterno, quanto do fogo dos “moradores” e dos “paulistas”, uma vez que a Companhia já não tinha mais força para espalhar a palavra sobre eles. Aqui se unifica, mais uma vez, o Vieira missionário e o teólogo na defesa da salvaçãõ dos indígenas do ponto de vista concreto e soteriológico. Vieira defendia a velha atuação missionária da Companhia a partir da velha tradiçãõ teológica jesuíta, o *probabilismo*. Em contraposiçãõ, os *alexandristas* defendiam uma nova atuação da Companhia de Jesus com um sistema teológico reformado. Em suma, consideramos que a mudança de posiçãõ de Vieira, no tocante ao problema da salvaçãõ dos indígenas, partia de uma questão concreta e histórica dramática: a perda de sua voz política ativa, a perda de espaço de atuação da Companhia de Jesus junto aos indígenas do Brasil, mas também estava ligada à perda de prestígio da Companhia de Jesus no campo teológico.

Esse apontamento também tem relação com outra pergunta basilar: qual é a relação do *probabiliorismo* com o fracasso da publicação do livro de Vieira? Como buscamos apontar hipoteticamente, parece provável que sua obra tenha sofrido resistência de Tirso Gonzalez, sobretudo na primeira campanha de publicação. Nesse período, afinal, o teólogo ainda era o geral da Companhia, havia se declarado contra o *pecado filosófico* e estava em guerra aberta contra o *probabilismo*. Também procuramos evidenciar que o conflito com os *probabilioristas* provavelmente também envolveu a segunda campanha de publicação, uma vez que os censores de sua obra, como Semery e Casnedi, em especial esse último, estavam envolvidos na defesa do *probabilismo* e da *ignorância invencível*, em contraposição ao *probabiliorismo*. Também demonstramos que o problema dos *ritos chineses* era cada vez mais debatido nesse período. Em suma, para além dos muitos personagens, heresias e acusações, parece-nos que as teses de Vieira que defendiam a possibilidade de os judeus realizarem os *ritos judaicos* e as que sustentavam a *ignorância invencível* dos ameríndios terminaram por impedir a publicação da *Clavis*, porque sua obra foi vista como *laxista* e associada ao *probabilismo*.

Outro problema, associado a esse, é: se há muitas provas do vínculo entre Vieira e o *pecado filosófico*, como ele conheceu essa heresia? Como demonstramos, parece-nos provável que Bonucci tenha tido alguma relação com essa questão, uma vez que o teólogo italiano acompanhou Vieira em seus últimos dias, editou sua obra e, dois anos depois de sua morte, publicou um livro em que abordava o tema da *ignorância invencível* dos americanos e o problema da salvação dos judeus. Além desses pontos, muitos outros seguem sem resposta e merecem ser investigados. Quem fez a famosa inserção do *pecado filosófico* na *Clavis*? Qual o papel de Tirso Gonzalez na censura da obra de Vieira? Onde está o “quarto livro” da *Clavis*? Quem censurou as últimas obras de Vieira em 1714? Qual é a implicação da mudança de opinião de Vieira em relação ao seu plano profético do Quinto Império? Qual é a relação entre a mudança de posição de Vieira frente à salvação dos indígenas e seu posicionamento sobre a escravidão? Qual é o vínculo entre a defesa da volta aos ritos judaicos e aos ritos chineses em geral? Por que os indígenas do Brasil tiveram tanto destaque nos debates missionários e teológicos do final do XVI e início do XVII? Muitas perguntas seguem em aberto nos estudos sobre a *ignorância invencível* e Vieira, especialmente agora que o livro original da *Clavis Prophetarum* foi finalmente descoberto.

Além das nossas teses específicas e dos pontos da pesquisa em aberto, gostaríamos de finalizar este percurso reafirmando nossas duas teses centrais. A primeira foi a de que o *molinismo* e o *probabilismo* construíram uma nova ideia de *ignorância invencível* que alterou profundamente todo o pensamento jesuítico entre os séculos XVI e XVII. Pode-se observar essa mudança nas primeiras formulações de Luís de Molina e nos primeiros probabilistas, de maneira ainda restritiva em Suárez e Solórzano Pereira, mas, a partir de De Lugo, Arriaga e Alonso de La Peña de modo mais evidente, até chegar ao período mais radical no tempo das discussões do *pecado filosófico*. Defendemos que essa mudança fez com que a categoria de *ignorância invencível*, deixasse de ser periférica para passar a assumir um papel central, tanto no sentido jurídico quanto no sentido da salvação dos infiéis do Novo Mundo, incluindo a grande mudança de posição de Vieira perante a salvação dos indígenas do Brasil antes e depois da *Clavis*.

Acreditamos que nenhum estudo havia apontado para tais transformações em sua obra. Talvez isso tenha ocorrido pelo desconhecimento de seu diálogo com teólogos menos conhecidos, sobretudo dentro desse vasto campo do *probabilismo moral*, seja na Europa ou na América do Sul. Ou por certa tendência historiográfica de enxergar sua obra profética como exclusivamente associada ao pensamento profético e messiânico, considerando que seus posicionamentos frente aos indígenas ou aos africanos estariam sempre ligados aos sermões ou a seus textos jurídico-administrativos. Nesse sentido, nesta tese, pretendemos ter situado melhor o pensamento de Vieira no que concerne ao problema da *salvação* dos indígenas a partir do conceito de *ignorância invencível*, tanto em relação aos seus interlocutores, quanto em relação a ele mesmo.

A segunda tese, anunciada na introdução desta pesquisa enquanto uma hipótese, foi a de que os primeiros relatos em torno da ausência total de religião entre os indígenas do Brasil teriam alterado profundamente o debate europeu e sul-americano em torno da *ignorância invencível*, e, portanto, da *salvação dos infiéis*. Como vimos, tais considerações foram levantadas no Brasil a partir de Nóbrega, do lado português, e Jean De Léry, do lado francês. A partir de Molina, entretanto, esse problema antes restrito ao campo da “experiência” converteu-se numa questão teológica maior. Este “exemplo” foi imediatamente questionado e discutido por grandes nomes da tradição jesuítica posterior: Lessius, Granada, Suárez, Alonso De La Peña, De Lugo e Arriaga. Já dentro das polêmicas do *pecado filosófico*, jansenistas e probabilistas se digladiaram em torno da questão se os indígenas brasileiros representavam a origem do *pecado filosófico* e se eram ou não o único povo a não possuir nenhum tipo de sentimento religioso, incluindo nessa

disputa Serry, Antoine, Bouhours, Le Tellier, Arnauld e Sfonfrate. O caso dos indígenas brasileiros continuou sendo utilizado por uma grande variedade de teólogos em todo o restante ao longo de todo o século XVIII, na Europa e alhures.

Não encontramos nenhum trabalho historiográfico que tenha apontado o impacto dos debates missionários acerca da *ignorância absoluta de Deus* entre os “brasilienses”. Talvez isso tenha ocorrido pelo peso excessivo dado pela historiografia à clássica “trinca” colonial: “não tinham Fé, Rei ou Lei”. Ou talvez pela tendência dominante de terem partido do pressuposto das ideias posteriores de “bons selvagens”, povos “contra o Estado” e, sobretudo, como Canibais. Em todos esses temas, já muito bem abordados, estudou-se como os tupis impactaram a filosofia e a teologia europeia e, por sua vez, como a filosofia e a teologia europeia transformaram a maneira de como os indígenas do Brasil tenham sido lidos. Entretanto, este “exemplo” ou “caso” impactou profundamente os debates teológicos e filosóficos em relação à salvação dos infiéis e à evidência de Deus em si mesmo, um campo de estudos inexplorado e fundamental para compreender a história dos indígenas do Brasil no pensamento filosófico e teológico ocidental. Nesse sentido, convidamos os próximos pesquisadores a ir além dos “tupis” de Hans Staden, de Montaigne, de Rousseau ou de Pierre Clastres e se debruçar sobre um vasto número de missionários e teólogos que discutiram, por mais de dois séculos, a possibilidade de existir uma *ignorância absoluta* de Deus entre os tupis, no mesmo período em que o conceito de ateísmo estava sendo consolidado.

Ter estudado a inserção de Vieira em meio a esse complexo de debates atlânticos em torno da *ignorância invencível e absoluta* dos indígenas do Brasil foi uma das descobertas e interconexões mais motivadoras dessa pesquisa. Aqui vimos claramente que Vieira não discute o problema da *ignorância invencível* dos indígenas do Brasil apenas por ter atuado como missionário neste país, mas porque este “exemplo” havia alterado profundamente todo o quadro de discussão em torno da salvação dos infiéis, sobretudo daqueles povos que não se enquadravam no conceito de idolatria. Neste sentido, ao discutir com Granada e Suárez acerca da aplicação desta categoria entre aos Tupis, os Tapuias e outros povos da América do Sul, Vieira estava reabilitando um tema que havia atravessado o Atlântico várias vezes: surgiu em Nóbrega e em outros missionários no Brasil, foi discutido por Molina, Granada e Suárez na Europa, voltou a Alonso De La Peña, foi discutido por Arriaga e pelos *filosofistas* e, atravessando o Atlântico novamente, foi enfrentado e aprofundado também por Antônio Vieira. Assim, se os debates teológicos dos séculos XVI e XVII em torno da *ignorância invencível* e do

pecado filosófico foram forjados a partir dos relatos missionários sobre os brasílicos e dos debates teológicos em torno dessas fontes, então o teólogo e também missionário Vieira, ao discutir a atribuição desse conceito entre os tupis e tapuias, restituiu essas categorias para o lugar de onde elas partiram: o dos indígenas do Brasil.

Todas as teses de Vieira, lidas fora de seu contexto, poderiam soar como originais e inovadoras diante do “gênio” de Vieira, como quem vê a ruína de um edifício deslumbrante sem qualquer parâmetro anterior de comparação. Esse caráter impressionável, entretanto, deriva de uma falta de ciência acerca dos edifícios que se assemelham a outros de seu tempo e que ainda não haviam recebido tanto destaque: através desse trabalho, buscamos lançar luz sobre eles. Agora que todas essas velhas obras arruinadas estão iluminadas, certamente ainda seguimos impressionados. Não apenas pelo edifício de Vieira, mas também pelo grande horizonte de obras que fomos capazes de enxergar a partir do alto de sua cúpula inacabada.

BIBLIOGRAFIA GERAL

1. Manuscritos¹⁴⁶³

Arquivo Nacional da Torre do Tomo. Manuscrito 2519.

André Semery e Jachynto de Sancta Romana, *Clavis Prophetrum verum corum sensum aperiens Ad rectam Regni Christi in terris sonsumati intelligentiam assequendam: A P. Antonio Vieira Societas Jesu ...*, pp. 11-44.

Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma. Bras. 4, ff. 38r-39v.

Comentario de Tirso Gonzalez acerca da *Clavis Prophetarum*.

Biblioteca de Granada. José de Acosta, *Sobre cuestiones De gratia, Carta del P. José de Acosta al P. Miguel Vásquez*, conservado en la Biblioteca de Granada, BHR / Caja MS – 1 – 006 (22), ff. 115r [114r]-115v [144v].

2. Obras de Antônio Vieira:

Cartas:

VIEIRA, Antônio, *Epistolografia, Obra Completa*, tomo I, volume I – V, Lisboa, Círculo de Leitores, 2013.

_____, *Cartas do Brasil*, org. João Adolfo Hansen, São Paulo: Hedra, 2003.

_____, *Esperanças de Portugal*, in: *Cartas do Brasil*, São Paulo: Hedra, 2003.

_____, “Carta apologética ao padre Jácome Iquazafigo”, Bahia, 30 de abril de 1686, in: *Cartas do Brasil*, São Paulo: Hedra, 2003, pp. 265-321.

_____, *Cartas* (Vol. I, II e III), ed. João Lúcio de Azevedo, São Paulo: O Globo, 2009.

Obras especulativas, inquisitoriais, políticas e relativas aos indígenas.

_____, *Chave dos profetas* (Livro I), trad. António Guimarães Pinto, *Obra Completa*, tomo III (Profética), volumes V, coord. e intr. de Pedro Calafate, Lisboa, Círculo de Leitores, 2013.

_____, *Chave dos profetas* (Livro II e III), trad. António Guimarães Pinto, *Obra Completa*, tomo III (Profética), volumes VI (*A chave dos Profetas*), coord. e intr. de Pedro Calafate, Lisboa, Círculo de Leitores, 2013.

¹⁴⁶³ Optamos por não reproduzir, nem na bibliografia manuscrita, nem na reservada à obra de Antônio Vieira os manuscritos da *Clavis Prophetarum* que foram consultados.

_____, *Clavis Prophetarum*, trad. Arnaldo Espírito Santo, Lisboa: Biblioteca Nacional, 2000.

_____, “Defesa do livro intitulado Quinto Império que é juntamente apologia do *Clavis Prophetarum* de regno Christi que o padre António Vieira ofereceu aos senhores inquisidores estando preso e respostas das proposições censuradas”, in: António Vieira, *Profecia e Inquisição*, org. e introdução de Alfredo Bosi, Brasília: UNB, 1998, pp. 3-63.

_____, *História do futuro*, Brasília: UNB, 2005.

_____, *História do Futuro (Livro Antepimeiro)*. Edição crítica, prefaciada e comentada por José van den Besselaar. Munster, Aschenforff, 1976, 2 vols.

_____, *História do futuro, Livro Antepimeiro, Prolegômeno a toda a História do Futuro...*, Introdução, organização e notas por Maria Leonor Carvalhão Buescu, Lisboa: INCM, 1992.

_____, *Historia do futuro, Livro Antepimeiro, Prolegômeno a toda a História do Futuro, em que se declara o fim e os fundamentos dela. Matéria, verdade e utilidade da História do futuro, Esperanças de Portugal e Quinto Império do Mundo*, Introdução, atualização e notas por Maria Leonor Carvalhão Buescu, Lisboa: INCM, 1982.

_____, *Historia do Futuro. Livro antepimeyro prolegomeno a toda a Historia do Futuro, em que se declara o fim, & se provão os fundamentos dela. Materia verdade & utilidade da Historia do futuro*, org. André de Barros, Lisboa: Officina de Antônio Pedrozo Galran, 1718.

_____, *Apologia das coisas profetizadas*. Organização, Introdução e Fixação do texto por Adma Muhana e Arnaldo Espírito Santo, Lisboa: Cotovia, 1994.

_____, *Proposta feita el-rei D. João IV, em que se lhe representava o miserável estado do reino, e a necessidade que tinha de admitir os judeus mercadores que andavam por diversas partes da Europa*, in: Alcir Pécora (org.), *Escritos históricos e políticos*, São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____, *Os Autos do processo de Vieira na Inquisição*, Edição, transcrição e notas de Adma Muhana, São Paulo: Unesp, 1995, p. 100.

_____, *Profecia e Inquisição* (org. Alfredo Bosi), Brasília: Senado Federal, 1998.

_____, *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício, Obra Completa*, tomo III (Profética), volume II, coord. e intr. de Paulo Borges, Lisboa, Círculo de Leitores, 2014.

_____, *Obras escolhidas*, prefácios e notas de António Sérgio e Hernâni Cidade, Lisboa, Sá da Costa, 1951-52, 12 Volumes.

_____, *Escritos instrumentais sobre os índios*, Organização Cláudio Giordano; Apresentação José Carlos Sebe Bom Meihy, São Paulo: Loyola, 1992.

_____, *Escritos sobre os Índios, Obra Completa*, tomo IV, volume III, coord. e Introd. de Ricardo Ventura, Lisboa, Círculo de Leitores, 2014.

_____, *Escritos sobre os Judeus e a Inquisição, Obra Completa*, tomo IV, volume II, coord. de Guilherme d'Oliveira Martins, José Pedro Paiva e Joana Balsa de Pinho e introd. de Guilherme d'Oliveira Martins, Lisboa, Círculo de Leitores, 2014.

Sermões¹⁴⁶⁴:

_____, *Il saverio addormentato e il Saverio vegliante*, Veneza: Paolo Baglioni, 1712.

_____, *Sermões* (Tomo I e II), org. Alcir Pécora, São Paulo: Hedra, 2000.

_____, *Sermões*, Erechim: Edelbra, 1998.

_____, “Ao Leitor”, in: *Sermões do P. Antonio Vieira*, Vol I, Lisboa: Officina de Ioam da Costa, 1679 (1677).

_____, *Sermões*, Lisboa: Typographia da Revista Universal, 1855.

_____, *Panerética, Obra Completa*, tomo II, Volume I-XV, coord. e intr. de João Francisco Marques, Lisboa, Círculo de Leitores, 2013-2014.

3. Fontes primárias impressas.

ACOSTA, José de, *Historia Natural y Moral de las Indias*, Edición crítica de Fermín del Pino-Díaz, Madri: Consejo Superior de Investigaciones científicas, 2008.

_____, José de, *De procuranda Indorum Salute*, Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984-1987 [1588], Trad. Luciano Pereña; Carlos Baciero; V. Abril; A. Garcia; D. Ramos; J. Barrientos e F. Maseda. 2v.

AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, Tradução, introdução e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1997

_____, *Selected Writings on grace and pelagianism*, New York: New York City Press, 2011.

AGOSTINHO, *Spirito et Littera (Sobre o Espírito e a Lei)*, in: Agostinho, *A graça, I*, Tr. A. Belmonte. Patrística, 12. São Paulo, Paulus, 1998

_____, *Confissões*, Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrosio de Pina, São Paulo, Nova Cultural, 1996.

_____, *De gratia Christi et peccato originali*, in: *A graça (I)*, Tr. A. Belmonte, Vol. 12. São Paulo, Paulus, 1998.

_____, *A verdadeira religião /De vera religione*, Ed. Bilíngue português/latim, Tradução de Paula Oliveira e Silva e Manuel Ramos, Porto: Edições Afrontamento, 2012.

¹⁴⁶⁴ Optamos por não reproduzir aqui todos os Sermões por serem muito numerosos apenas as edições que utilizamos. Utilizamos o mesmo critério para os escritos de Vieira sobre os indígenas.

_____, *Natura et Gratia*: in: *A graça* (I), Tr. A. Belmonte, Vol. 12. São Paulo, Paulus, 1998.

_____, *Cidade de Deus contra os Pagãos*, Trad. Oscar Paes. Leme. Petrópolis: Vozes, São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990.

ANCHIETA, José de, *Feitos de Mem de Sá*, Manaus: UNAMA, s. d., p. 6.

_____, *Informação do Brasil e sua Companhia*, in: ANCHIETA, *Carta, informações e fragmentos históricos*, Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1933, p. 302.

_____, *Artes de gramática da lingual mais falada do Brasil*, São Paulo: Loyola, 1990.

_____, *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões* (1554-1594), Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933.

_____, *Auto de São Lourenço*, in: *Teatro*, São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____, *Poema à virgem Santa Maria*, In: *Poemas*, São Paulo: Martins Fontes, 1995.

ANDREONIL, *Compendium Vitae pereximmi Patris Antonii Vieira* (20/07/1987), in: XIV Tomo dos sermões, 1710. Tradução em: *Anais da BN*, XIX (1897), pp. 145-160.

_____, *Cultura e opulência do Brasil*, Belo Horizonte : Itatiaia/Edusp, 1982.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, Brasília: Ed. Unb, 1985.

_____, *Política*, Tradução de Mário da Gama Kury, Brasília, Editora UnB, 1997

ANCHIETA, José de, *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões* (1554-1594), Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933.

AQUINO, Tomás de, *Suma Teológica* - ed. bilíngue, C, J. Pinto de Oliveira (org.), São Paulo, Loyola, 2001.

_____, “De veritate”, in: *O livre arbítrio*, São Paulo, Cultrix, 2014.

_____, *Comentário aos Romanos 10, lect. 3*. Disponível em: <http://www.cristianismo.org.br/tom-paul.htm>. Acesso: 19/05/2018.

_____, *De Malo*, in: *On Evil*, Translated by Richard Regan, New York: Oxford Press, 2003

ARNAULD, Antoine, *Reflexions philosophiques et théologiques sur le nouveau système de la nature et de la grâce*, in : *Oeuvres de Messire Arnauld*, Paris/Lausanne 1781, tomo XXXIX, pp. 155-856.

_____, *La Perpétuité de la foy de L'eglise catholique...*, Paris : Chez Jean Baptiste Coignard, 1711.

_____, *Premier dénonciation de la hérésie Nouvelle hérésie dans la Morale, touchant le Peché Philosophique, dénoncé au Pape & aux Evêques, aux Princes & aux Magistrats*, in : *Œuvres de Messire Arnauld*, Paris/Lausenne, tomo XXXI, 1780 (1689)

_____, *Le philosophisme des Jésuites de Marseille, en deux parties*, Avignon : Chez Jaques Le noir, 1697.

_____, *Théologie morale des Jésuites extraite fidèlement de leurs livres*, Paris , 1643..

ARRIAGA, Joseph de, *Extirpación de la Idolatria del Peru*, Lima: Geronymo de Contrera, 1621.

ARRIAGA, Rodrigo de, *Disputationes Theologicae in primam secundae D. Thomae: tomus primus*, Disp. 19, sect. 10, Antuérpia: Ex Officina Plantiniana Moreti, 1644, p. 212.

_____, *Deo Uno et Trino*, Lugduni, Sumptibus Laurentii Anisson, 1669, Disp. 2, sect. 3, p. 31.

AVENDAÑO, Diego de, *Auxtarium Indicum seu Tomus Tertius ad indici thesauri...*, in: PICH, Roberto; FLORIANO, Renata; PIMENTEL, Pablo Fernando, “Diego de Avendaño sobre a opinião provável – Tradução e edição. In: *Mediaevalia*. Textos e estudos, 31, 2012, pp. 135-181

BAIUS, Michaëlis, *De virtutibus impiorum*, in: *Opera, studio A. P. theologi*, Coloniae Agrippinae, 1696.

BAÑEZ, Domingo, *Apología de los hermanos dominicos contra la 'Concordia' de Luis de Molina* (1595), Oviedo, Biblioteca Filosofía en español, 2002.

BARROS, André de, *Vida do Apostolico Padre Antonio Vieyra da Companhia de Jesus*, Lisboa, Officina Sylviana, 1746.

_____, *Vozes saudosas da eloquencia, do espirito, do zelo ... do Padre Antonio Vieira*, Lisboa: Officina de Miguel Rodrigues, 1736.

BAYLE, Pierre, *Commentaire philosophique sur ces paroles de J. C. contraignez les d'entrer, où l'on réfuté tous ces Sophismes des Convertisseurs à contrainte*, in : *Œuvres diverses de Mr Pierre Bayle*, T. Troisieme, Haia, Chez Husson, 1728.

BENCI, Jorge, *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*. Livro Brasileiro de 1700. Editora: Grijalbo. São Paulo, 1977(1700).

_____, *De Vera et falsa Probabilitate opinionum moralium opus tripartitum*, Roma: Ex Typographia Pauli Komarek, 1713.

BETONIO, Natale *Quaestio moralis na ignorantia invincibilis licitu, reddat usum opinionis minus probabilis in concursu probabilioris & tutoris*, Posnaniae, Typis Regiis Clari Collegii Societatis JESU, Anno 1697.

BELLARMINO, Roberto, *De controversiis Christianae fidei*, in: *Opera Omnia*, Napoli: 1856-1862, 8 v..

ROLAND, Jacob, *Apologia pro paulistis* (1684), in: intr. e estudo intr. RUIZ, Rafael e ZERON, Carlos Moura, “Apologia pro paulistis” (1684), in: *Clio: Série Revista de Pesquisa Histórica*, n. 26-2, 2008, pp. 363-416.

_____, *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*, Brasília: Senado Federal, Vol. 115, 2010.

BONUCCI, António-Maria, *Vindiciae æquissimi Decreti Alexandri VIII P. M. adversus Propositiones XXXI in eo damnatas, divinid utriusque Testamenti oraculis, sacerrimis Conciliorum sactionibus, veterum Patrum chirographis, castigatioris Theologiæ calculis, ac eruditionis humanæ monumentis obsignatæ*, Roma, Typographia Bernabò, 1704.

_____, *Lettera del Padre Antonio Maria Bonucii gesuita al Padre don Antonio Caramelli Calmolese inedita*, in: *Miscellanea storica e tetteratia*, n. 5, ed. Pietro Bigazzi, Firenze: a spese dell’editore, 1847.

_____,
BOSSUET, Jaques, *Epistola Quinque praesulum ad sanctissimim D. D. innocentum Papam XII contra librum, cui titulus: Nodus Praedestinationis*, in: *Opere di monsignor Jacopo-Benigno Bossuet vescovo di Meaux*, Vol. 46, 1799, pp. 35-50.

BOUHOURS ; TELLIER ; MUSNIER, *Sentiment des jésuites sur le péché philosophique*, Paris : Chez Pierre Ballard, 1694 (1690).

BRANDÃO, Ambrósio Fernandes, *Diálogos das grandezas do Brasil*. Introdução de Capistrano de Abreu e notas de Rodolpho Garcia. Rio de Janeiro: Oficina Industrial Graphica, 1930 (1618).

CANO, Melchor, *De locis theologicis*, ed. Juan Belda Plans, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006(1547).

CARAMUEL Y LOBOWITZ, J., *Apologema pro antiquissima et universalissima doctrina de probabilitate contra covam singularem, improbabilemque D. Prosperi Fagnani opinionem*, Anisson: Lugduni, 1663.

_____, *Theologia moralis fundamentalis: multas complectens positiones, quae assertae placita iuniorum theologorum evertunt, quae negatae in primas philosophiae veritates impungunt*, Schonwttter: Francofurti, 1651.

CARDIM, Fernão, *Tratados da Terra e da Gente do Brasil*, Rio de Janeiro: Cia Editora nacional, 1939 (1625).

CÁRDENAS, J. de, *Crisis theologica, sive disputationes selectae ex morali teologia*, Pezzana, Venettis, 1710 (1694).

CASNEDI, Antônio, “Sententia”, in: Simone Celani (ed. e trad.), *Carlo Antônio Casnedi e a Clavis Prophetarum de AntônioVieira*, Vitberbo: Sette città, 2007.

_____, *Da realização de Cristo na terra*, in: “Obras Escolhidas”, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1953[1741].

_____, *Crisis theologicae*, Ulyssipone: Ex Typographia Regia Deslantediana, 1712.

FRANCA, Leonel *O método pedagógico dos jesuítas: o "Ratio Studiorum":* Introdução e Tradução, Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1952

CELANI Simone (ed. e trad.), *Carlo Antonio Casnedi e a Clavis Prophetarum de Antonio Vieira*, Vitaverbo: Sette Città, 2007.

CÍCERO, Marco Túlio *De Legibus*, Lib. I, C. 8, in: M. Tullii Ciceronis, *Opera Quae Supersunt Omnia Ac Deperditorum Fragmenta*, Vol IV, Pars I, Typis Orelli, Fuessilini et Sociorum, 1828.

CLEMENTE X, “Breve de isenção das inquisições de Portugal e mais reinos, que alcançou em Roma a seu favor o Padre Antônio Vieira” (16/04/1675). In Alfredo Bosi (org.), *Profecia e Inquisição*, Brasília: Senado Federal, 1999,, pp. 273-276.

CONCILIUM Tridentinum Sessio VI Decretum de Justificatione: in: http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1545-1563_Concilium_Tridentinum_Sessio_VI-Decretum_de_Justificatione_LT.doc.html. Acesso em 20/09/2019.

CONCINA, Daniel, *Historia del probabilismo e del rigorismo*, oficina de la viuda de Manuel Fernández, se hallará en la librería de Manuel de Godos, 1772.

_____, *Ad theologiam christianam dogmático-moalis apparatus*, Occhi, Roma, 1751.

Journal des sçavans, T. XXXIV, *second* partir, Amsteran, Chez les Janssons à Wasberge, 1707, pp. 809-819. (Sem autoria)

CRUZ, Sórora Juana Inês de la, “Crisis sobre un Sermon de un Grande Orador entre los Mayores, que la CAMÕES, Luiz de, *Sonetos*, n. LXVII, in: *Obras completas de Luiz de Camões*, Vol II, Lisboa: Livraria Europeia Baudry, 1843.

CUSA, Nicolau de, *A douta ignorância*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

D’ABBEVILLE, Claude, *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão*, Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1975.

_____, *Histoire de la Mission des Peres Capucins en l’isle de Maragnon et terres circumvoisiones*, Paris : Huby, 1614.

D’EVREUX, Yves, *Viagem ao norte do Brasil*, Rio de Janeiro: Darcy Ribeiro, 2009.

DIANA, Mario *Idea Iurivum interioris Fori Ad Mentem Divi Thoamae, Sanctorumque Patrum Doctrina elaborata*, Typis Jo. Baptistae Ajccardo Impres. Reg. Conv. S. Dominici, 1705.

DIAS, Pedro *Arte da lingoa de Angola*. Lisboa: Miguel Deslandes, 1697.

DIDEROT, D., « Jésuite », in : *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Neuchâtel, S. Faulche & Compagnie, 1765, Vol. VIII, pp. 512-516.

ELIZALDE, M, *De recta Doctrina morum...*, Lyon, 1670.

Extraits des assertions dangereuses et pernicieuses en tout genre que les soi-disans Jesuites ont..., Paris: Chez Pierre-Guillaume Simon, 1762.

GÂNDAVO, Pero de Magalh es, *História da província de Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil*, Brasília: Senado Federal, 2008 (1576).

GONZÁLEZ DE Santalla, Tirso, *Fundamentum theologiae moralis, id est tractatus theologicus de recto usu probabilium, in quo ostenditur ut quis licite possit sequi opinionem probabilem faventem libertati adversus legem, omnino necessarium esse, er sufficere quod post diligentem veritatis inquisitionem....*Komarek, Roma, 1964.

_____ Annotatio facta a Patre Generali sub initium mensis Junii 1690 (...)
circa peccatum pholosophicum, in: L. Ceysens, "Autour du pech  philosophique, Augustiniana, Vo. 14, 1964, pp. 278-425, pp. 405-408. (Anexo 4)

GRANADO, Diego, *Commentarii in Summam Theologiae S; Thomae*, 8 Tomos, Sevilha-Granada, 1623-1633.

GUSMÃO, Alexandre de, *Predestinado Peregrino, Eleycao entre o bem e o mal eterno*, Lisboa, Officina da M sica, 1720

_____ *O Corvo e a Pomba da Arca de No  no sentido Allegorico, e moral*, Lisboa, Bernardo da Costa, impressor da Religião de Malta, 1734.

LAPIDE, A. Cornelio, *Comentarii in Librum Sapientiae*, Antuerpiae, 1646.

_____, *In omnes Divi Pauli Epistolas Commentaria*, Lugduni, 1690.

JANSENNI, Cornelli *Augustinus, sev Doctrina S; Augustini de Humanae naturae Sanitate, aegritude, medicina adversus Pelagianos...*, 3 tomos, Rothomagi, 1640.

JARDIN, A., *Dogma theologicum de ecclesia quod propugnabit...*, Regio Societatis Jesu academiae Codomensis Collegio, 1693.

LAÍNEZ, Jacobus, S.I., *Disputationes Tridentinae ad manuscriptorum fidem edidit et commentariis historicis instruxit Hartmanus Grisar, S.I.* (2 vols), Oeniponte [Ratisbon], 1886).

LAS CASAS, Bartholomé, *Del  nico modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, introducción HANKE Lewis, México: FCE, 1975.

_____ SEPÚLVEDA, Ginés *Disputa o controversia con Ginés de Sepúlveda contendiendo acerca de la licitud de las conquistas de las Indias*, Madrid: Revista de Derecho Internacional y Política Exterior, 1908.

_____ *Apologia*, in: *Obras completas*, vol. 9, Madrid: ed. Ángel Losada, 1988.

_____ *Brevissima relación de La Destrucción de las Indias*, Madrid, Fundación Universitária Espanhola, 1977.

_____, *Historia de las Indias*, em : Carlo, Augustin M (Ed.), México, [s.n.], 1951.

LE Tellier, Maurice, *L'erreur du peche philosoqhique combattue par les iesuites*, Liege, 1691.

LE VAYER Mothe, *De la vertu des paiens*, in: *Libertins du xvii^e siècle*, t. 2, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2004.

LEIBNIZ, “Réflexions dur les différends de la Religion”, in: *De la Tolerance des religions, Lettres de M. de Leibniz, er Reponses de M. Pellison*, Paris, Chez Jean Anisson, 1693, pp. 67-82.

LERY, Jean de, *Viagem à Terra do Brasil*, Belo Horizonte: Itatiaia/ São Paulo: Edusp, 1980 [1578], p. 205/206.

_____, *Hisoite d'um Voyage faict em la terre du Brésil*, La Rochelle : A. Chuppin, 1578.

LESSIUS, Leonardo, *De providentia numem et aimi immortalitate libri duo, adversus Ahteos & Políticos*, Antuerpiae: Officina Plantiana, 1617.

_____, *De perfectionibus moribusque divinis...*, Paris: P. Mettayer Typographum, 1620.

_____, *De Sumo bono et aeterna beatitudine hominis*, avers, 1616.

_____, *De gratia efficaci decretis Divinis libertate arbitrii et praescientia Dei...*Antuerpia: Moretus, 1610.

LOYOLA, Inácio de, Ejercicios espirituales, in: <http://www.centroloyolapamplona.org/espiritualidad-ignaciana/textos-ignacianos/>

_____ *Exercícios espirituais*, São Paulo: Edições Loyola, 1985.

_____ *Constitutiones societatis Jesu*, in: *Monumenta Ignatiana, ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta*, Roma: Borgo S. Spirito, 1936.

LUTERO, Martinho, *Da liberdade cristã*, São Leopoldo : Sinodal, 2009 (1520).

_____ *Acerca da justificação (1535)*: Obras selecionadas, Rio Grande do Sul: Sinodal, 1992.

_____, *Do servo arbitrio* in: <http://semla.org/portal/wp-content/uploads/2011/05/De-Servo-Arbitrio-Martin-Lutero.pdf>, Acesso em 03/08/2013.

_____, *Da vontade cativa*, in: *Obras selecionadas*, v. IV, São Leopoldo: Comissão Interluterana de Literatura de São Leopoldo, 1993.

SOROR, Juana, “Llamó Respuesta por las Gallardas-Soluciones con que responde à la Facundia de Sus Discursos”, in: *Obras*, Madrid: Imprensa de Angel Pasqual Rubio, 1725.

MAMIANI, Luiz Vicenzo, *Arte de grammatica da lingua brasilica da naçam Kiriri*, Lisboa: Miguel Deslandes, 1699.

_____, *Concordia doctrinae probabilistarum cum doctrina probabilioristarum. Tractatus theologo moralis*, Roma: Typis Geordii Plachi, 1708.

_____, ‘Memorial sobre o governo temporal do colégio de São Paulo’, de Luigi, in: ZERON, Carlos; VELLOSO, G.: *História Unisinos*, 19 (2), Maio / Agosto, 2015, pp. 120-137.

MEDINA, Batholomé de, *Expositio in Primam-Secundae Angélici Doctori D. Thomae Aquinatis*, Venetoos: Petrum Dehuchinum, 1580.

MIRANDA, Margarida *Código pedagógico dos Jesuítas. Ratio studiorum da Companhia de Jesus (1599): Regime escolar e curriculum de estudos*, ed. bilingue latim-português, introdução, versão e notas de M. Miranda, Braga, UCP/Eds. Alcalá, 2008.

MODESTO, Severino de S., *Conversação familiar e exame crítico em que se mostra reprovado o Verdadeiro methodo de estudar*, Valensa: Officina Antonio Balle, 1710.

MOLINA, LUDOVICO, *Comentarii in Prima partem Summa....*, Lugduni: *Sumptibus Ioannis Baptistae Buysson*, 1593.

_____, *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*, Oviedo: Fundación Gustavo Bueno, 2007.

MONTAIGNE, Michel, *Ensaio*, São Paulo: Martins Fontes: 2000.

MONUMENTA BRASILIAE, LEITE, Serafim (ed.), 5. Vol., Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1957-1938.

MONTENEGRO, Alonso de La Peña, *Itinerarios para párocos de Indios, Itinerario para párocos de índios, edición crítica* por C. Baciero ... [et al.]. Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995-1996 2 v., Corpus Hispanorum de Pace. [1º edição 1668].

_____, *Itinerarios para Párrocos de Indios, em que se tratam las matérias mas particulares tocantes à ellos para su buena Administracion*, Madri: Em la Oficina de Pedro Marin, 1771.

MONTOYA, Antonio Ruiz, *Conquista Espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesus, en las Provincias del Paraguay, Parana, Uruguay y Tape*, Madrid, Imprenta del Reyno, 1639.

MONUMENTA BRASILIAE, LEITE, Serafim (ed.), 5. Vol., Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1957-1938.

NANTES, Martinho de, *Relação de uma Missão no Rio São Francisco*, São Paulo: Companhia Editora nacional, 1979 (1706).

NAVARRO, Azpilcueta, *Cartas avulsas*, São Paulo/Belo Horizonte: Edusp/Itatiaia, 1988.

NAVARRO, Azpilcueta, *Cartas avulsas*, São Paulo/Belo Horizonte: Edusp/Itatiaia, 1988.

NEUBAUER, Ignatio, *Patrum societatis Jesu Theologia dogmática: polemica, scholastica et moralis*, Editio Altera, 1852.

NÓBREGA, Manuel da, *Diálogos sobre a conversão do gentio*, in: *Cartas do Brasil e mais escritos* (Opera Omnia), Coimbra: Universidade de Coimbra, 1955.

_____, *Respostas ao padre Quirício Caxa*, in: *Cartas do Brasil e mais escritos* (Opera Omnia), Coimbra: Universidade de Coimbra, 1955.

NONAVENTURE, Van Dijcke, *Reflexiones breves ad triinta et unam propositiones nupero decreto de die VII Decembris 1690*, Coloniae, 1691.

Œuvres de Messire Arnauld, Paris/Lausenne, tomo XXXI, 1780, pp. 1-43, setembro de 1689.

OSÓRIO, Jerônimo, *Sobre a Justiça*, Lisboa: Casa da Moeda, 1999.

PASCAL, Blaise, *As Provinciais*, Trad. Roberto Leal Ferreira, São Paulo: Filoscalia, 2016, p. 28.

PASCAL, Blaise, *Peché d'ignorance: De la grâce actuelle toujours presente et les péchés d'ignorance*. Paris, 25/02/1656. Blaise Pascal, *Les Provinciales*, in: *Oeuvres complète de Blaise Pascal*, Vol. II, Paris: L. Hachette, 1866-1872, p. 42-50.

_____, *Pensamentos*, São Paulo: Ed Abril (Coleção *Os pensadores*), 1988.

PAZ, Matías de *Acerca del dominio sobre los indios* (Libellus circa dominium super Indos), edición bilingüe, trad. de P. Castañeda, J. C. M. de la Hoz e E. Fernández, Salamanca: San Esteban, 2017.

PELÁGIO, *Commentary on St Paul's Epistle to the Romans* Oxford: Oxford Press, 1993.

PEREIRA, Juan de Solórzano, *Politica Indiana*, Madrid, Matheo Sacristan, 1739.

_____, *De indiarum iure* (1629). Tradução 4 vols, ed. e trad. por C. Baciero, F. Castelar, A. García, J. M. García Añoveros, F. Maseda, L. Pereña y J. M. Pérez-Prendes. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1994-2001.

Philosophistæ Seu Excerpta Pauca Ex Multis Libris, Thesibus, Dictatis Theologicis : In Quibus Scandalosa Et Erronea Philosophismi Doctrina Nuper Damnata Per hos centum & amplius annos à Theologia Societatis Jesu tradita, ac per omnes ferè Europeae Provincias longe latèque disseminata, 1691.

PINHEIRO, Golçalves, *Apologia a favor do R. P. António Vieira* (Lisboa, 1727)

PLATÃO, *As Leis*, Tradução de Edson Bini, São Paulo: Edipro, 2010, p. 367.

_____, *Protágoras*, Obras III, Trad. Daniel R. N. Lopes, São Paulo: Nova perspectiva, 2017.

_____, *República*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, trad. Maria Helena da Rocha Pereira, s. d..

PLATELIUS, Jacob, *Theologiae in Universitate Duacena Professoris Synopsis.....*, Coloniae : Agrippinae apud Debastian Ketteler, 1684.

QUESNEL, *Récrimination des jesuïtes, contenue dans leur tétraxtation de la nouvelle hérésie du Péché philosophique, convaincue da calomnie par la nouvelle Déclaration des Disciples de D. Agoustin*, Colgne, 1690.

REGIMENTO, Tomé de Sousa, em DIAS, Carlos Malheiro (org.), *História da colonização portuguesa no Brasil*, Vol 3, Porto, pp. 347-350.

REGINALDUS, Valerius, *Tractatus de officio poenitentis in usu sacramenti poenitentiae. Nunc primum in lucem prodit, suis Indicibus illustratus*. Lugduni, sumpt. H. Cardon, 1618.

REUX, *Le Janseniste Dénunçiateur de nouvelles Hérésies, convaincu de Calomnie & de Falsificacion*, in: *Œuvres de Messire Arnauld*, Paris/Lausenne, tomo XXXI, 1780 (1689).

RIPALDA, J. M. DE, *De ente supernatural, Disputationes theologicae*, T. 4, Patris, 1870-1871.

RHODES, Georgius de, *Disputationum Theologiae Scholasticae*, Lugduni 1671.

RODO, Juan Lopes del, *Idea sucinta del probabilismo que contiene la Historia abreviada de su origen, Progresos, y decadencia: el examen critico de las razones, que lo establecen, y un resumen de los argumentos, que los impugnan*, Lima, Imprensa real Calle de Palacio, 1772.

ROTTERDAN, Erasmo de, *Respuesta a Martin Lutero*, trad. Ezequiel Rivasm Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2012.

_____, *De libero arbitrio*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2012.

RUBIOS, Juan López de Palacios *De las islas del mar Océano (Libellus de insulis Oceanis)*, Introducción, texto crítico y traducción de P. C. Delgado, J. C. M. de la Hoz y E. Fernández, Pamplona: EUNSA, 2013.

SAGERS, *Apologia pro Patribus Jesuitis Belgis (...) in matéria de Peccato Philosophico...*, Coloniae, Typis Arnoldi eb Egmong, 1690.

SALMERÓN, *Commentarii in omnes epistolas B. Pauli, et Canonicas*, 4 Tomos, Madrid: 1602.

SALVADOR, Frei Vicente, *História do Brasil (1500-1617)*, São Paulo: Melhoramentos: 1975.

SANDOVAL, Alonso, *Un tratado sobre la esclavitud*, Introdução, transcrição e tradução de Enriqueta Vila Vilar, Madrid: Alinza Editorial, 1987.

SEPÚLVEDA, J., *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, FCE, 1941, p. 39.

_____, *Disputa o controversia con Ginés de Sepúlveda conteniendo acerca de la licitud de las conquistas de las Indias*, Madrid: Revista de Derecho Internacional y Política Exterior, 1908.

_____ *Democrates Segundo, o las Causas Justas de La Guerra contra los Indios*, Madri: Instituto Francisco de Vitória, 1964.

_____, *Réplica*, em: PEÑA, Juan, *Tratados de Bello contra insulados*, vol. I, Madri: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1982.

SERRY, F. Jacobo Hyacintho, *Historia congregationum De Auxillis divinae Gratiae ...*, Antuerpiae, Sumptibus Societatis, 1709.

_____, *Lés veritables sentiments des jesuites touchantle Peché Philosophique* Cologne: Chez N. Shouten, 1690.

SFONDRATI, Cardinali Celestino, *Nodus Praedestinationis ex Sacris litteris, doctrinaque SS. Augustini, & Thomae, quantum Homini licet, dissolutus*, Colonia: Soher Schmidt, 1705 (1696), p. 372.

SOTO, Domingo de *De La Justicia e del Derecho*, Madrid, Instituto de estudios políticos, 1967-1968.

_____, *Relación 'De dominio'*, Granada: Universidad de Granada, 1964.

_____, *Summa de la doctrina christiana*, Toledo: Casa de Iuã de Auala, 1554.

_____, *Ad sanctum Concilium Tridentinum De Natura et gratia*, Venettis, Apud Iuntas, 1547

_____, *Ad sanctum Concilium Tridentinum De natura et gratia*, Parisiis: Apud Ionnem Foucher, 1549.

SOUZA, Gabriel Soares de, *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1938.

_____, “Capítulos que Gabirel Soares de Sousa Deu em Madrid ao Sr. D. Cristovam de Moura contra os padres da Companhia de Jesus que residem no Brasil...”. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, Vol LXII, 1940, pp. 347-381.

STADEN, Hans, *A verdadeira história dos selvagens, nus e ferozes devoradores de homens*. Tradução de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Dantes, 1999 (1557).

STAYAERT Martin, *Novitas utrimque de novo repressa per decretum duplex Sanctissimi Domini Nostri Alexandri PP. VIII. Quo XXXIII iustissime damnantur cum notis, ad Maioris*, Lovanni, 1691

SUÁREZ, Francisco, *A work of three theological virtues faith, hope and charity*, in: Thomas Pink *A work of three theological virtues faith, hope and charity*, in: Thomas Pink (ed.), Francisco Suarez, *Selections from three* Indianapolis, 2015, tract. 1, disp. XII, sect. IV, 1-3 e Disputa XVIII.

_____, *De divina gratia*, Lib. III, IV e V, pars secunda, Lugduni: Sumptibus Philippi Borde, Lavrentii Arnaud, & Claudii Ricaud, 1611.

_____, *De triplici virtute theologica*, in: *Opera Omnia*, Paris: Ludovicum Vivès, 1858.

_____, *De Virtute et Statu. Religionis*, Moguntiae: Subtibus Hermanni Mylij Birckmanni, 1626.

_____, *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, traduzido por Jaime Torrubiano Ripoll, Madrid : Reus, 1918-1921, X volumes.

_____, *Tractatus de Fide*, in: *Opera Omnia*, Paris: Ludovicum Vivès, 1858.

_____, *Sobre a Lei*, Lisboa: Casa da Moeda, 2008.

_____, *Dysputationes metaphysicae* (1597) in: MEIRINHOS, José Francisco(Org.), *As disputas metafísicas de Francisco Suárez*, Famalicão: Univ. de Letras do Porto, 2011.

_____, *De Voluntario et Involuntario*, in: *Opera Omnia*, Paris: Ludovicum Vivès, 1858.

_____, *Tractatus de Fide*, in: *Opera Omnia*, Paris: Ludovicum Vivès, 1858.

_____, *Tractatus de Legibus ac Deo*, *Opera Omnia*, Paris: Ludovicum Vivès, 1858.

- _____, *De legibus*. 8 vols, Madrid: C.S.I.C., 1967,
- SYBILLA, Bartolomé, *Speculum Peregrinarum quaestionum*, Lyon, 1516.
- SYLVIA, Manoel Teles (org.), *Collecçam dos documentos, e memorias da Academia Real da Historia Portugueza...* Lisboa Occidental, Na Officina de Pascoal da Sylva, 1722.
- TERESA, Inácio de Santa, *Crisis Paradoxa super Tractatus insignes Antonii Vieyra lusitani societatis Jesu de Regno Christi in terris consummato*, 1748.
- TERRIL, A. *Fundamentum Totius theologiae moralis, seu Tractatus de conscientia probabili. In quo, qua ratione, qua autoritate irrefragabili, usus cuiusvis opinionis practice probabilis demonstratur esse licitus*, Leodii, Hovius, 1669,
- THEVET, André, *As singularidades da França Antártica*, São Paulo/Belo Horizonte: Edusp/Itatiaia, 1994, p. 121.
- _____, *La cosmographie universelle s'André Thevet cosmographe du roy, Tome II*, in : *Les français en Amérique : Le Brésil et les brésiliens*, Paris, Presse Universitaire da France, 1953 (1575).
- TOLEDO, Francisco de, *Instructio sacerdotum ac poenitentium... cum additionibus D. Andreae Victorelli. Venetis: Apud Petrum Mariam Bertanum*, 1596.
- TORQUEMADA, Juan de, *La Monarquia indiana*, t. 3, Sevilha, 1615.
- VASCONCELOS, Simão de, *Crônica da Companhia de Jesus*, Vol I e II. Petrópolis: Editora Vozes, 1977 (1663).
- _____, *Notícias das Cousas curiosas e necessárias do Brasil*, Petrópolis: Vozes, 1977.
- VÁZQUEZ, Gabriel, *Commentariorum, ac disputationum in Sancti Thomae*, Antverpiae, 1621.
- VALENCIA, G. de, *Commentorym Theologicorum*, T. 4, Venetiis, 1608.
- VEGA, Andrea, *Tridentini Decreti de Iustificacione exposio, et defensio*, Venetiis, 1548.
- VITÓRIA, Francisco de *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*. Edição de Vicente Beltrán de Heredia, O.P. Salamanca: editorial San Esteban, 1952.
- _____, *Sobre los Indios*, trad. DELGADO, L F. e de J.L. MARTÍNEZ; C. RUIZ, Madrid: Tecnos, 2012.
- _____, *Relección de aquéllo a que está obligado el hombre al llegar al uso de razón*, in: *Relecciones teologicas*, traduzidas por J. T. Ripoll, Madrid Libreria Religiosa Hernandez, 1917.
- _____, *Relectiones theologicae*. Madrid: Associação Francisco de Vitória, 1934.

_____, *Relectio de Indis*, trad. L. PEREÑA e J. M. Pérez PRENDES [Corpus Hispanorum de Pace, Volume V.], Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967.

VIVA, *Damnatae theses ab Alexandro VII, Innocencio XI et Alexandro VIII necon Jansenii ad theologiam trutinam revocate iuxta pondus sactuarii*, Napoli, 1708.

4. Fontes secundárias

ABREU, Martha, *O Império do Divino: Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro (1830-1900)*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1999.

ACHÚTEGUI, Pedro S. de *La Universalidade del Conocimiento de Diós en los Paganos según los Primeros Teólogos de la Compañia de Jesús*, 1534-1648, Roma: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1951.

AGAMBEN, Giorgio, *Altissima povertà: regole monastiche e forma di vita*, Milano: Neri Pozza, 2011.

AGNOLIN, Adone, *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII)*, São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2007.

_____, “Atuação missionária jesuítica na América portuguesa: a peculiar via renascentista, sacramental e tridentina à salvação no(s) Novo(s) Mundo(s)”, em *Revista tempo*, Niterói: vol. 16, n. 32, Junho 2012, pp. 32-48.

_____, *História das religiões: perspectiva histórico-comparativa das religiões*, São Paulo: Paulinas, 2013.

_____, *O apetite da antropologia: o saber antropológico e o sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso Tupinambá*, São Paulo: Humanitas, 2005

_____; ZERON, C.; SOUZA, M.; WISSEMBACH, C., *Contextos Missionários: Religião e Política no Império Português*. São Paulo: Hucitec/FAPESP, 2011.

_____, “Os Apóstolos da Civilização - Religião Natural e Revelação entre os Missionários da América: As Bases da História das Religiões no Surgimento da Comparação Histórica e Etnográfico”. *PLURA*, Revista de Estudos de Religião, v. 6, 2015 p. 140-171.

_____, *O amplexo político dos costumes de um jesuíta Brâmane na Índia: a Acomodação de Roberto De Nobili em Madurai e a polêmica do Malabar (séc. XVII)*, Niterói: Eduff, 2021.

AGOSTINI, Igor, *L'infinità di Dio. Il dibattito da Suárez a Caterus (1597-1641)*, Roma: Editori Riuniti, 2008.

AKERMAN, Susanna, *Queen Christina of Sweden and Her Circle: The Transformation of a Seventeenth-Century Philosophical Libertine*, Leiden: Brill Academic, 1991.

ALBÓ, Xavier, “Jesuitas y culturas indígenas (Perú 1568-1606 – Primera parte), in: *América Indígena*, Vol. XXVI, n. 3, Julho, 2966, pp. 251-445

ALCALÁ, Angel, *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Barcelona, Ariel, 1984.

ALBUQUERQUE, Luís de, *Ciência e Experiência nos Descobrimientos Portugueses*, Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1983.

ALCIDES, Sérgio, “F, L e R: Gândavo e o ABC da colonização”, in: *Escritos*, Fundação Casa de Rui Barbosa, v. 3, 2010, pp. 39-53,

ALDEN, Dauril, “Changing jesuit perceptions of indigenous of the Brasil during the Sixteenth Century, *Journal of World History*, v. 3, n. 2, 1992, p. 205-218.

_____, *The making of an enterprise. The Society of Jesus in Portugal, it's empire, and beyond: 1540-1750*, Stanford, Stanford University Press, 1996.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de, *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000, p. 155-186.

ALMEIDA, Rita Heloísa de, “O diretório dos índios: um projeto de “civilização” dos índios do século XVIII”, Brasília: editora da UnB, 1997.

AMANTINO, Márcia, *Mundo das feras*, São Paulo: Annablume, 2008.

AMIRES, Juarez Donizete, *A administração dos Índios em São Paulo em fins do século XVII*, in: Nilo Oladia; João Ricardo Caldeira (Org.), *História do Estado de São Paulo*, Vol. 1 – Colônia e Império, São Paulo: UNESP, Imprensa oficial, 2010.

ANDRADE, Oswald de, “O manifesto antropófago”, in: Gilberto Mendonça Teles, *Vanguarda européia e modernismo brasileiro*, Petrópolis, Vozes, 1976.

AÑOVEROS, Jesus Maria García, “La Idea, Status e Funcion del Indio em Juan de Solórzano y Pereira.”, in: PEREIRA, Juan de Solórzano *De indiarum iure* (1629). Madrid: CSIC, 1994.

_____, “Luís de Molina y la esclavitud de los negros africanos em el siglo XVI. Principios doctrinales y conclusiones”, in: *Revista de Indias*, Vol. LX, n. 219, 2000, pp. 307-329.

ANZOÁTEGUI, Tau, *Casuismo y sistema, Indagación histórica sobre el espíritu del Derecho indiano*, Buenos Aires: Investigaciones de Historia del Derecho, 1992

APARECIDA, Thereza da Conceição, *Múltiplo Vieira: estudo dos sermões indigenistas*, São Paulo: Annablume, 2002.

ARCE, Gonzalo Tinajeros, “Opinião provável sobre a guerra e paz no *Idiarum Iure*, de Juan Solórzano Pereira”, in: *Veritas, Revista de Filosofia de Porto Alegre*, V. 65, n. 1, jan-mar, 2020, pp. 1-14.

ARMOGATHE, Rver Jean-Robert, "Dubium perfectissimum: The Skepticism of the 'Subtle Arriaga'", in: *Scepticism as a Force in Renaissance and Post-Renaissance Thought. New Interpretations*, ed. NETO José R.; POPKIN, Richard H. Amherst - New York, Humanity Books, 2004, pp. 107-121

ASSADOURIAN, Carlos, “Fray Bartolomé de las Casas obispo: la condición miserable de las naciones indianas y el derecho de la Iglesia (un escrito de 1545)”, *Allpanchis*, vol. XII, n. 35/36, 1990, pp. 29-104.

ASTRAIN, A., *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, Tomo V-VI-VII, Madrid, 1920.

AZAMBUJA, Marília “A corte portuguesa e a campanha pela publicação da *Clavis Prophetarum*, in: *Análise social*, LVI, 2021, n. 239, pp, 264-283, p. 267.

AZEVEDO, João Lúcio de, “Notícia biográfica sobre a *Clavis Prophetarum*”, in: *Boletim da Academia das Ciências, Classe de Letras*, Vol XIII, 1919, pp. 539-560, p. 539.

_____, *Evolução do sebastianismo*, Lisboa: presença, 1984.

_____, *História de Antônio Vieira*, 2 vol., São Paulo: Alameda, 2010 (1914).

_____, *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e colonização*, Lisboa: Livraria Editora Tavares Cardoso & Irmão, 1901.

AZZI, Riolando, *A teologia católica na formação da sociedade colonial brasileira*, Petrópolis: Vozes, 2004.

BACHELET, Xavier-Marie, *Prédestination et Grace efficace. Controverses dans la Compagnie de Jésus au temps d'Acquaviva (1610–1613)*, 2 vols, Louvain, 1931.

BALLÓN, José Carlos, “Diego de Avendaño y el probabilismo peruano del siglo XVII”, in: *Revista de Filosofia*, n. 60, 2008-3, pp. 27-43.

BALLONE, Angela, “Contextualising the papal censure of the *Disputationes de Indiarum Iure* (1642): *The consultores* of the Congregation of the Index, in: *Colonial Latin American Review*, 27: 1, pp. 73-113.

_____, “Contextualizando a obra do jurista Juan Solórzano Pereira”, in: *Macapá: Fronteiras & Debates*, V; 4, n. 1, jan.jun., 2007, p. 31.

BASTOS, Alcmeno, *O índio antes do indigenismo*, Rio de Janeiro: Sete Letras, 2011

BANZA, Ana Paula, *Representação perante o Tribunal do Santo Ofício*, Lisboa: Imprensa nacional / Casa da moeda, 2008.

_____, “Da História do futuro à Clavis Prophetarum: a construção de uma utopia”,

BENCI, Jorge, *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*. Livro Brasileiro de 1700. Editora: Grijalbo. São Paulo, 1977.

BARRETO, Luís Filipe, *Os Descobrimentos e a Ordem do Saber Uma análise sociocultural*, Lisboa: Gradiva, 1987.

BARROS, Maria C. Drumond; FONSECA, Vítor M. M. da, “Passagens do livro ‘Itinerário para Párcos de Índios’, de Peña Montenegro (1668), em um confessionário jesuítico setecentista da Amazônia”, *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciênc. hum.* vol.5 no.3 Belém Nov./Dec. 2010, pp. 669-679.

BASSELAAR, José Van den, *Antônio Vieira, História do Futuro* (Livro Antepreimeiro), Edição crítica, prefaciada e comentada, Münster: Ascendorff, 1976.

_____, *Antônio Vieira: profecia e polêmica*, Rio de Janeiro: Eduerj, 2002.

_____, “Introdução”, in: Antônio Vieira, *Livro Antepreimeiro Da História Do Futuro*, 1ª ed, Série Autores Clássicos. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1983.

BATAILLON, Marcel, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

_____, “Le Brésil dans une Vision d'Isaïe selon le P. Antonio Vieira », in : *Revista interamericana*, Vol. 12, n. 1-2, 1962, pp. 7-14.

BAUMGARTEN, Sandor, “Um discípulo de Vieira: o Padre António Bonucci, SI”, in *Ocidente*, n. 71, 1966, p. 253-260.

BAYLARD, « Le péché philosophique : quelque précisions historiques et doctrinales ». *Nouvelle revue théologique*, 57, 1935, p. 673-698.

BERNAND, Carmen, *Un Inca platonicien. Garcilaso de la Vega(1539-1616)*, Paris, Fayard, 2006.

BERNAL, Miguel *España, proyecto inacabado*, Madrid, Marcial Pons Ediciones de Historia, 2005.

BONET, A., *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII*, Barcelona, Imprenta Subirana, 1932.

BONNET, Diana; Casteñeda, Felipe (org.), *Juan de Solórzano y Pereira: Pensar la Colonia desde la Colonia*, Bogotá: Universidad de los Andes, 2006.

BORGES, Paulo Esteves, *A plenificação da história em Padre António Vieira: estudo sobre a ideia de Quinto Império na "Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício"*, Lisboa, INCM, 1995.

BOSI, Alfredo, *Dialética da colonização*, Cia das Letras, 1994, p. 154-156.

_____, “Antônio Vieira, profeta e missionário: um estudo sobre a pseudometamorfose e contradição”, in: São Paulo, *Estudos Avançados* 23 (65), 2009, pp. 248-270.

_____, “Vieira e o reino deste mundo”, *Revista da Biblioteca Mário de Andrade*, jan.-dez., v. 55, 1997.

_____, “Introdução”, in: Antônio Vieira, *De Profecia e Inquisição*, Brasília: Senado Federal, 1998.

_____, “Introdução”, in: Antônio Vieira (*Essencial*), São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

BOXER, Charles, *A igreja militante e a expansão ibérica*, São Paulo: Cia das Letras, 2007.

BROCO, Pedro, “O mito de São Tomé ou Sumé: O nexó teológico-político entre o Oriente e o Ocidente”, in: *Passagens. Revista Internacional de História Política e Cultura jurídica*, Rio de Janeiro: vol. 12, n. 1, Janeiro-Abril, 2020, p. 126-142.

BROWN, Peter, *Santo Agostinho: uma biografia*, Rio de Janeiro: Record, 2005.

BRUYN, Theodore de, “Introduction” in: *Pelagius's Commentary on St Paul's Epistle to the Romans* Oxford: Oxford Press, 1993;

BURGALETA, Claudio M., *José de Acosta (1540-1600): His Life and Thought*, Chicago: Loyola Press, 1999.

BUARQUE, Sérgio, *Raízes do Brasil*, Rio de Janeiro: José Olympo, 1975.

_____, *Visões do paraíso*, São Paulo: Folha de São Paulo, 2000.

BURKE, Peter; VERBRGT, Lukas M. “Introduction: Histories of Ignorance”, in: *Journal of the History of Knowledge*, 2, n. 1, 5, pp. 1-9, 2021.

CABRERA, Juan Carlo, “? Idólatras congénitos o indios sin doctrina? Dos comprensiones divergentes sobre la idolatría andina en el siglo XVII”, in: A. Z. Beascochea; J. E. Traslosheros (org), *Los indios antes los foros de justicia religiosa en la hispanoamérica virreinal*, Coyoacán: UNAM, Instituto de investigaciones históricas, 2010.

CALAFATE, Pedro (org.), *Escola ibérica da paz nas universidades de Coimbra e Évora (século XVI e XVII)*, Vol. 1, Lisboa: Almedina, 2015.

_____, “Introdução”, in: António Vieira, *Chave dos profetas* (Livro II), trad. António Guimarães Pinto, in: *OCPAV*, T. III, Vol. V, São Paulo: Ed. Loyola, 2013.

CALAFATE, Pedro (org.), *História do pensamento filosófico português*, Lisboa: Caminho, Vol II., 2001.

CAMENIETZKI, Carlos Ziller, “Esboço biográfico de Valentin Stancel (1621-1705)”, in: *Ideação*, Feira de Santana, n. 3, p. 159-182, jan./jun., 1999, p. 159-182, p. 174.

_____ e CAROLINO L. M. (org.), *Jesuítas ensino e ciência* (séc. XVI-XVII), Casa de Cambra: Caleidoscópio, 2005.

_____, *O paraíso proibido*, Rio de Janeiro: Multifoco, 2014.

CANTEL, Raymond, *Prophétisme et messianisme dans l'oeuvre du père Antonio Vieira*, Paris : Hispano-americanas, 1960.

_____, « L’Histoire du futur du père Antonio Vieira”, *Bulletin des Études Portugaises*, tomo XXV, 1964.

CAPDEQUÍ, José M. Ots; MALAGÓN, Javier, *Solórzano y la Políca Indiana*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

CARDIM, Pedro, “Os povos indígenas, a dominação colonial e as instâncias da justiça na América portuguesa e espanhola”, in: Ângela Domingues, Maria Leônidas & Pedro Cardim, *Os indígenas e as justiças no mundo ibero-americano (sécs. XVI-XIX)*, Lisboa: Atlantica, 2019, p. 29-87.

CARDOSO, Adelino, *Uma heresia à medida do novo mundo*, Philosophica, Lisboa, n. 15, 2000, pp. 117-133.

CARIOU, Pierre, *Pascal et la casuistique*, Paris : Presses Universitaires de France, 1993.

CARREIRA, José Nunes, “Introdução à Clavis Prophetarum: da teologia à exegese”, in: in: SANTO, Arnaldo E. S. e BANZA, A. P., *Estudos Sobre o Padre Antônio Vieira II*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2017.

CASTAÑEDA, Felipe, *El indio: entre el bárbaro y el cristiano: ensayos sobre filosofía de la conquista en las Casas, Sepúlveda y Acosta*, Colombia: Alfaomega, 2002, pp. 18-23

_____, “La antropofagia em Francisco de Vitoria”, in: Bogotá: Ideas y valores, n. 126, Dec. de 2004, pp. 2-18.

CASTELLÓ, Vidal Abril, *Francisco de la Cruz, Inquisición, Actas I, Anatomía y biopsia de Dios y del derecho judeo-cristiano-musulmán de la Conquista de América*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992.

CASTRO, Eduardo Viveiros de, *O mármore e a murta: a inconstância da alma selvagem e outros ensaios*, São Paulo, Cosac Naify, 2002.

_____, *Metafísicas canibais*, São Paulo: Casac Naify, 2015.

_____, *Os Deuses Canibais: Araweté*, Rio de Janeiro, Zahar, 1986

CATTO, Michaela, "A Word travelling to and fro between Europe and China: Atheism, in: Pierra Fabre e Ines Zupanov, *The rites controversies in the Early Modern World*, Leiden/Boston: Brill, 2018.

_____, "Jesuits and Chinese Atheism: Back and Forth Between Europe and China", in: FRIGO, Alberto (orgs), *Inexcusables: Salvation and the virtues of the Pagans in the Early Modern Period*, Milan: Springer, 2020.

CAVALCANTE, Thiago Vieira, *Tomé: o apóstolo da América. Índios e Jesuítas em uma história de apropriações e ressignificações*, UFGD, Dissertação em Geografia, 2008.

CAVASSA, Ernesto, "Una metáfora inculturada. La "salvación de los índios" en José de Acosta", in: Madri: *Miscelânea Comillas*, V. 51, 1993, pp. 89-123.

CELIZ, Leticia Mayer, *Rutas de la incertidumbre, ideas alternativas sobre la génesis de la probabilidad, siglos XVI y XVII*, México: Fondo de Cultura Económica, 2015, em especial o capítulo VI, pp. 200-226.

CEÑAL, Ramón, "El argumento ontológico de la existencia de Dios en la escolástica de los siglos XVII y XVIII", in Homenaje a Xavier Zubiri, Madrid, 1970, 294-297.

CERELLO, Adriana Gabriel, *O livro nos textos jesuítas do século XVI (1549-1563)*. São Paulo, dissertação em história social, Universidade de São Paulo, 2007.

CESAIRE, Aimé, *Discurs sur le colonialisme*, Paris: présence africaine, 2004.

CEYSSSENS, L., "Autour du péché philosophique", in: *Augustiniana*, 14, 1964, p. 378-425.

_____, "Correspondances de deux jansenistes belges a Madrid (1649-1653), *Revue d'Histoire Ecclésiastique*; Louvain, Vol. 54, (Jan 1, 1959), pp. 61-100.

_____, « La vingt quatrième des trinte-et-une propositionns jansénistes consamnées en 1690 », in : *Antonianum*, 32 (1957), pp. 47-70.

CHAVES, Leônida "Da ignorância e da rusticidade: os indígenas e a Inquisição na América portuguesa (séculos XVI-XIX), in: Ângela Domingues, Maria Leônidas & Pedro Cardim, *Os indígenas e as justiças no mundo ibero-americano (sécs. XVI-XIX)*, Lisboa: Atlantica, 2019, p. 29-87.

CHEDOUZEAU, Bernard, "Antoine Arnauld et Peine Nicole: le conflit de la grâce générale", in *Chroniques de Porl-Royal*. n.º 44: Antoine Arnauld (1612-1694) *Philosophe, Écrivain, Théologien*, 1995, pp. 113-143.

_____, “L’Histoire et L’Antropologie humanistes des jésuites (XVIIe siècle) », in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*”, Tome 93, 2009/4, pp. 697-728.

CIDADE, Hernani, “O Barroco na Literatura – Padre Antônio Vieira”, in: *lições de cultura Luso-brasileira*, Rio de Janeiro: Livros de Portugal, 1960.

_____, “Velha querela Teológico-Jurídica no Julgamento Inquisitorial de Vieira”, *Ibéria*, Rio de Janeiro, 5, 1961.

CISNEROS, Gerardo Lara, *Ignorancia Invencible? Superstición e Idolatria ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de Mexico en el Siglo XVIII*. Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México, 2014.

_____, “Teologia moral y derecho indiano: la ignorancia de los indios”, in: Guerrero Galván, Alonso (ed.), *Construcción histórico-jurídica del derecho prehispánico y su transformación ante el derecho indiano. Manuales para entender el derecho prehispánico e indiano*, México, UNAM, 2019, pp. 225-237.

CLASTRES, Helene, "La religion sans les dieux: les chroniqueurs du XVI^e siècle devant les Sauvages d'Amérique du Sud". In: Schmidt, Francis (ed.) *L'impensable polythéisme: études d'historiographie religieuse*. Paris: Éditions des Archives Contemporaines, 1988.

_____, *Terra sem mal*, Rio de Janeiro, Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre, *A arqueologia da violência*, Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

CLASTRES, Pierre, *A sociedade contra o Estado*, São Paulo: Cosac Naif, 2014 [1974].

COHEN, T., “Millenarian themes in the writing of Antônio Vieira”, *Luso-Brazilian Review*, 28, I, 1991.

_____, *The fire of Tongues: Antonio Vieira and the missionary church in Brazil and Portugal*, Standford: Standford University, 1998.

COLLINS, John, *Daniel, With An Introduction To Apocalyptic Literature*, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1984.

COLOMBO, E., *Un jesuita inquieto: Carlo Antonio Casnedi (1643-1725) e suo tempo*, Soveria Mannelli: Rubetiino, 2006,

_____, “Un jesuita ‘desobediente’. Tirso González de Santalla (1624-1705)”, in *Los jesuitas: religión, política y educación*, 3 vols., eds. J. M. Millán, H. P. Llorente e E. J. Pablo, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2012, pp. 961-994.

COROLEU, Alejandro, *Estudios sobre Juan Ginés de Sepúlveda: sus tradiciones latinas de Aristoteles*, Barcelona: Diss, 1993.

CORREIA, Ana Célia, *Nos passos do herói-Santo: na História, na Arqueologia e na Mística popular*, UFPE, Dissertação em História, UFPE.

CORTESÃO, Jaime *Raposo Tavares e a formação territorial do Brasil*, Lisboa: Portugália, 1964.

COURTINE, Jean-François, “Direito natural e direito das gentes: a refundação moderna, de Vitória a Suárez”, in: Aduato Novaes, *A descoberta do homem e do mundo*, São Paulo: Companhia das Letras, 1998, pp. 293-333.

CROME, Andrew, (ed.), *Prophecy and Eschatology in the Transatlantic World, 1550–1800*, Springer, 2016.

CUADRADO, José García, "La renovación de la metafísica en el siglo de Oro: Suárez y Báñez (En el cuarto centenario de las Disputaciones metafísicas de Francisco Suárez)", *Analogía Filosófica* 13, 1999, 59-78.

CUNHA, Manuel Carneiro da, “Imagem de índios do Brasil: século XVI”, in: *Revista de Estudos avançados*, vol. 4, n.10, São Paulo, Set./Dez, 1990, p. 102.

_____ (org.), *História dos índios no Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CUNILL, Caroline, “El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI.”, in: *Cuadernos Intercambio* 8 (9), p. 29-48.

_____, “La negociación indígena en el Imperio ibérico: aportes a su discusión metodológica”, in *Colonial Latin American Review*, Vol. 21, N. 3, Dez. 2012, pp. 391-412.

DAHER, Andrea, *O Brasil francês: as singularidades da França Equinocial*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007.

_____, “Representações letradas dos Tupinambá e da língua Tupi em obras francesas dos séculos XVI e XVII”, *Acervo* (Rio de Janeiro), v. 23, p. 9-30, 2010.

DALMAU, Jose Maria, “Suarez y las grandes controversias sobre la gracia”, *Revista Nacional de Educación*, 3, 1943, pp. 97-116.

DAVID, Fr., « The light of faith », in: “The Dublin review”, Vol. 15, p. 100, 1895.

DELGADO, Paulino Castañeda, “La condición miserable del indio y sus privilegios”, *Anuario de Estudios Americanos*, vol. XXVIII, pp.245-335, 1971.

DELUMEAU, Jean, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972.

_____, *Nascimento e afirmação da Reforma*, São Paulo: Pioneira, 1989.

_____, *O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente (séculos 13-18)*. Bauru: Edusc, 2003.

DEMAIN, “Le péché philosophique”, in: *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. XII. Paris, Letouzey & Ané, 1933.

_____, T., “Probabilisme”, in: *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris: Letouzey et Ané, 1936. t. 13/1, col. 417-619.

DIAS, Camila, “Os índios, a Amazônia e os conceitos de escravidão e liberdade”, São Paulo: Estudos Avançados, vol. 33 (97), 2019, pp. 235-252.

_____, “O comércio de escravos indígenas na Amazônia visto pelos regimentos de entradas e de tropas de resgate (séculos XVII e XVIII)”, in: *Revista Territórios e fronteiras*, v. 10, n. 1, 2017, p. 238-259.

DIAS, J. S., *Correntes do sentimento religioso em Portugal*, Coimbra, U. de Coimbra, 1960.

DÍEZ-ALEGRÍA, Maria, *El Desarrollo de la Doctrina de la Ley Natural en Luis de Molina y en los Maestros de la Universidad de Évora de 1565 a 1591*, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1951.

DUSSEL, Enrique, *1492: o encobrimento do outro*, Petrópolis: Vozes, 1993.

_____, *Filosofia da libertação*, São Paulo: Loyola, 1977.

DUVE, Thomas, “La condición jurídica del indio y su condición como persona miserabilis en el Derecho indiano”. En: Mario G. Losano (coord.): pp.3-33, 2004.

_____, “The School of Salamanca: a case of Global Knowledge Production”, DUVE, T.; EGÍO; J. L.; BIRR. C., Leiden/Boston: Brill, 2021.

ECHEVARRÍA, Juan Antonio Hevia, *La polémica De auxillis y la Apología de Banez: introducción a la edición española de la Apología*, in: Idem.

EISENBERG, José *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2000.

ELLIOT, John *Empires of the Atlantic World: Britain and Spain in America 1492-1830*, New York: Yale University, 2007.

FASTIGGI, Robert, “Suárez and the non believers”, in: *PENSAMIENTO*, vol. 74, n. 279, pp. 263-270, 2018.

FAUSTO, Carlos *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*, São Paulo: Edusp, 2001..

FEBRVE, Lucien, *O problema da incredulidade no século XVI*, São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

- FEITLER, Bruno, “Quando chegou Trento ao Brasil?” in: A. C. Gouveia; D.S.Barbosa; J.P. Paiva (orgs), *O concílio de Trento em Portugal e em suas conquistas: novos olhares*, Lisboa: UCP, 2014.
- FERNANDES, Florestan, *A função da guerra na sociedade tupinambá*, Brasília: Unb, 1989 [1950].
- FERNANDEZ, Enrique Gacto, *Inquisición y censura*, Madri, Dykinson, 2006.
- FERRARO, Domenico, *Itinerari del volontarismo. Teologia e politica al tempo di Luis de León*, Milano, Franco Angeli, 1995.
- FERREIRA, Jurandir Pires (org.), *Enciclopédia dos municípios brasileiros*, Rio de Janeiro: IBGE.
- FIESTAS, J. A., *La controversia sobre el probabilismo en el Concilio Limense*, Navarra: Univ. De Navarra, 2000.
- FLEMING, Julia A., *Defending Probabilism: The Moral Theology of Juan Caramuel*, Washington, D.C., Georgetown University Press, 2006.
- FLEXOR, Maria Helena Ochi, “O Diretório dos Índios do Grão-Pará e o Direito Indiano.” *Politeia* 2, 2002, pp.167-183.
- FORLIVESI, Marco, «A Man, an Age, a Book», in ID. (ed.), «*Rem in sepsa cernere*». *Saggi sul pensiero di Bartolomeo Mastri (1602-1673)*, Pádua, Il Poligrafo, 2006, pp. 23-144.
- FRANCESCHI, S. H., *La Puissance et la Gloire. L'orthodoxie thomiste au péril du jansénisme (1663-1724)*, Paris, Nolin, 2011.
- FRANCESCHINI, Chiara, *Storia del Limbo*, Milão: Feltrinelli, 2016.
- FRANCO, José Eduardo e REIS, Bruno Cardoso, *Vieira na Literatura Anti-jesuitica*, Lisboa: Roma editora, 1997.
- _____, *O mito dos jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente século XVI a XX*, 2 Vol., Lisboa: Gradiva, 2007.
- _____, “Teologia e utopia em António Vieira”, in *Lusitania Sacra*, 2,11, 1999, pp. 153-245.
- _____ REIS, Bruno Cardoso, *Vieira na Literatura Anti-jesuitica* , Lisboa: Roma editora, 1997, p. 43, 57, 77 e 188.
- _____, “Uma utopia católica sob suspeita: censura romana à *Clavis Prophetarum* do Padre António Vieira, SJ”, in> *LUSITANIA SACRA*, 2ª série, T. 18, 2006, pp. 473-484.

FRANÇOISE, Hildesheimer, *Le péché philosophique ou le salut à portée de tous*, Paris: Honoré Champion, 2020.

FRICKER, N., *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford University Press, 2007.

FRIGO, Alberto (orgs), *Inexcusables: Salvation and the virtues of the Pagans in the Early Modern Period*, Milan: Springer, 2020.

FUCHS, Juan Carlos, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/Instituto Riva Agüero, 2003 [1998].

GALLO, García, “La condición jurídica del indio”. En: *Los orígenes españoles de las instituciones americanas*. Madrid: Real Academia de Jurisprudencia, pp.743-756.

GARCIA, A. Muñoz, “Probabilismo y otros ‘ismos’”, in: *Diego de Avendaño (1594-1698), filosofía, moralidad, derecho y política en el Perú colonial*, Lima: ed. Universidad de San Marcos, 2003, pp. 63-75.

GARCÍA, Antonio García, “La reforma del Concilio Tercero de Lima”, in: Luciano Pereña (org.), *Doctrina Cristiana y catecismo para instrucción de los indios*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1986.

GARCIA, Elisa, *As diversas formas de ser índio*, Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.

GASBARRO, Nicolas “Missões e civilização cristã em ação”, in: Monteiro, Paula (org.), *Deus na Aldeia*, São Paulo: Globo, 2006

GAY, Jean Pascal, *De l'usage des archives et des opinions probables, ou comment en finir - ou presque - avec l'hypothétique décret d'Innocent XI contre le probabilisme*, Revue D'histoire ecclésiastique, 104 (2), 2009, pp. 432-470

_____, *Jesuit Civil Wars: Theology, Politics and Government under Tirso González (1687-1705)*, London: Routledge, 2012.

_____, *Morales em conflit: Théologie et polemique au Grand Siècle (1640-1700)*, Paris: Éd. Du Cerf, 2011.

GENOVESI, Francesco, “Il trattato De Universali Evangelii praedicatione di Antonio Vieira”, in: *Atti del Convegno Internazionale per il Quarto Centenario della nascita di António Vieira*, 2012, pp. 337-349.

GIORDANO, Francesco, *The salvation of non-christians in St. Thomas Aquinas' corpus*, Roma: Pontificia Universitas Sanctae Crucis, 2014.

GILLET, M. S., *Innocence and Ignorance*, New York: The Devin-Adair Company, 1917.

GILSON, E. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1969.

_____, *O espírito da filosofia medieval*, São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 375-384.

GINZBURG, Carlo, *Il filo e le tracce: vero, falso, finto*, Milano: Feltrineli, 2016.

_____, BIASIORI, Lucio (ed.) *A Historical Approach to Casuistry: Norms and Exceptions in a Comparative Perspective*, ed. London: Bloomsbury Academic, 2019, p. 207-208.

_____, "O Inquisidor como Antropólogo" in *América, Américas*, Revista Brasileira de História, São Paulo. ANPUH/Marco Zero, n. 21 - setembro 90/fevereiro91, pp, 9-20.

GLIOZZI, Giuliano, *Adam et le Nouveau Monde*, Paris, CNL, 1998 e Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man*, Cambridge : Cambridge University Press: 1987.

_____, "The apostles in the new world: Monotheism and idolatry between revelation and fetishism", *History and Anthropology*, 1987, 3:1, pp. 123-148.

GOMES, Plínio Freire, *Um herege vai ao paraíso*, São Paulo: Cia das Letras, 1997.

GRADIE, Charlotte, M. "Discovering the Chichimecas", in: *The Americas*, Vol. 51, n. 1, Jul. , 1994, pp. 67-88.

GRANSDGEORGE, L. *Saint Augustin et le néoplatonisme*, Frankfurt: Minerva, 1967.

GRATH, Alister MC. *Iustitia Dei: a history of the Christian Doctrine of Justification*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

GRELLARD, Christophe, "De la certitude volontaire. Débats nominalistes sur la foi à la fin du moyen âge », *La philosophie à l'œuvre* 9, Paris, Sorbonne, 2014.

_____, « Histoire des philosophies et des théologies de l'occident médiéval », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, 124/2017, pp. 241-256.

_____, « Que m'est-il permis d'ignorer? La foi, l'ignorance et les limites acceptables de l'orthodoxie », in: GRELLARD P.; P. HOFFMANN ; L. LAVAUD (ed.), *Genèses antiques et médiévales de la foi*, Paris, 2020, pp. 429-459.

GROSS, M., "The Unknown in Process: Dynamic Connections of Ignorance, Non-Knowledge and Related Concepts" *Current Sociology*, 55 (5), 2007, pp. 742 – 759.

GROSSI, Paolo, *Mitología jurídica de la Modernidad*, trad. de Manuel Martínez Neira, Madri: Ed. Trotta, 2003.

_____, *O passado, a memória, o esquecimento: seis ensayos da história das ideias*, São Paulo: Unesp, 2010.

GRUSINSKI, Serge, *De La Idolatria*, Ciudad de México, Fondo de cultura económica, 1992, p. 41.

_____, “Um turbilhão de crenças”, in: Gruzinski, *História do Novo Mundo*, Vol. 2, Trad. Mary A. L. de Barros, 2006, pp. 347-390.

_____, *A colonização do imaginário*, São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____, « Les mondes melés de la Monarchie Catholique et autres ‘connected histories’ », *Annales HSS*, janvier février, 2001.

GUILBERT, J. de, “Quelle a été la pensée définitive de S. Thomas sur le salut des infidèles ?”, *Bull. Lit. Eccl.* 1913, pp. 337-355.

GUTIÉRREZ, Gustavo *En busca de los pobres de Jesucristo: el pensamiento de Bartolomé de las Casas*, Salamanca, Sigueme, 1993.

HACKING, Ian, *The emergence of probability: a philosophical study os early ideias about probability induction and statistical inference*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

HAMILTON, Bernice, *Political Thought in Sixteenth-Century Spain. A Study of the Political Ideas of Vitória, De Soto, Suarez, and Molina*, Oxford University Press, Oxford 1963.

HANKE, Lewis, *The Spanish struggle for justice in the conquest of America*, Philadelphia: University of Pensilvania Press, 1994.

_____, *Aristóteles e os índios americanos*, São Paulo, Martins Fontes, 1955

_____, “The Theological significance of the discovery od America” in: *Revista de História*, n. 100, 4o trimestre de 1947, pp. 133-145.

HANSEN, João Adolfo, *A Sátira e o Engenho. Gregório de Matos e a Bahia do Século XVII*. 2. ed. Cotia/ Campinas: Ateliê Editorial/ Editora da UNICAMP, 2004.

_____, “Barroco, Neobarroco e Outras Ruínas”, *Teresa*, *Revista de Literatura Brasileira*, v.2, 2001, p.10 – 66.

_____, “Francisco Suárez e Antônio Vieira: metafísica, teologia-política católica e ação missionária no brasil e no Maranhão e Grão Pará”, in: *Rio de Janeiro, Labor Histórico*, 5 (2), Jul/dez 2019, pp. 395-410.

_____, “O nu e a luz: cartas Jesuítas do Brasil”, in: *Nóbrega: 1549-1558, Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 38 (1995).

_____, “Prefácio”, in: Antônio Vieira, *Chave dos profetas. Obras completas do Padre Antônio Vieira*, T. III, Vol. V, São Paulo, Edições Loyola, 2014, pp. 11-56.

_____, «Categorias metafísicas e teológico-políticas em Vieira», *Scripta*, v. 11, 21, 2007, pp. 187-202.

- _____, *Manuel da Nóbrega*, Recife: Massanga, 2010.
- _____; PEREIRA, L. F., “Vieira e os estilos cultos: ut theologia rhetorica”, *Letras (UFSM)*, v. 43, p. 25, 2011
- _____, “Vieira: tempo, alegoria e história”, *Brotéria*, 4/5, V. 145, out-nov., 1997.
- HAZARD, P., *Crise da consciência europeia*, Rio de Janeiro: ed.UFRJ, 2015.
- HELMINEN, Juha Pekka, “¿Eran caníbales los caribes? Fray Bartolomé de Las Casas y el canibalismo”, *Ibero-Americana, Nordic Journal of Latin American Studies*, Vol. XIX: 1, 1989, pp. 45-56.
- HEMMING, John, “Os índios do Brasil em 1500”, in: Leslie Bethel (org.), *História da América Latina*, São Paulo: Edusp, v. I, 1997, pp. 101-127.
- _____, *Ouro vermelho*, São Paulo, Edusp, 2008.
- HERENDIA, Vicente Beltrán de, *Domingo Bañez y las controversias sobre la gracia: textos y documentos*, Salamanca, Biblioteca de los teólogos españoles, 1968.
- HERMANN, J. *No Reino do Desejado. A construção do sebastianismo em Portugal, séculos XVI e XVII*, São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- HERMO, Manuel Bandin, *El Obispo de Quito Don Alonso de la Peña Montenegro (1596-1687)*, Madrid: CSIC, 1951.
- HERNÁN, Henrique García, *Consejero de ambos mundos: Vida y obra de Juan de Solórzano Pereira (1575-1655)*, Madrid, Fundación Mapfre, 2007.
- HERNÁNDEZ, A. Santos, *Salvación y paganismo*, Santander, 1960.
- HERZOG, Tamar, *Defending nations: immigrants and citizens in Early Modern Spain and Spanish America*, New Haven-London: Yale University Press, 2003.
- HESPANHA, António Manuel, *Imbecillitas: as bem-aventuranças da inferioridade no Antigo Regime*, Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2008, p. 199-233.
- _____, *Como os juristas viam o mundo: direitos, estados, coisas, contratos, ações e crimes*, Lisboa: CreateSpace Independent Publishing Platform (Amazon), 2015.
- _____, *As vésperas do Leviathan: instituições e poder político – Portugal – século XVII*, Lisboa: Almedina, 1994.
- HÖFFNER, J. *Colonização e Evangelho*, Rio de Janeiro: Presença, 1986.
- IRWIN, T. H. “Who discovered the will? Philosophical perspectives, v. 6, *Ethics* (1992), p. 453-473.

IZBICKI, Thomas M., "Cajetan on the Acquisition of Stolen Goods in the Old and New Worlds," *Rivista di storia del cristianesimo* 4 (2007), 499-509.

JAEGUER, Werner *Paidéia*, São Paulo: Martins Fontes, 1985, p. 434.

JEDIN, Hubert, *Historia del concilio de Trento*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1972.

KALIL, Sérgio Augusto, *Autos do processo do Padre Antônio Vieira: elementos jurídicos e retóricos da defesa*, Campinas: Tese de doutorado em Teoria e História Literária da UNICAMP, 2018.

KAISER, Gloria, *O poder erótico: diário e cartas da rainha Vasa, Rainha da Suécia, e do Padre Antônio Vieira*, trad. Marlene Holzhausen, São Paulo: Reller, 2012.

KANTOR, Íris, "Do dilúvio universal ao Pai Tomé: fundamentos teológicos e mensuração do tempo na historiografia brasílica (1724-1759)", *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*, col. 24, 2007, p. 181-193.

KASPER, Walter, "Are Non-Christian Religions Salvific?", in: *Evangelizaron Dialogue and Development*, [Documenta Missionalia 5], Roma, 1972, p. 157 *apud* Sullivan, *¿Hay Salvación fuera de la Iglesia...*, *op. cit.*, p. 104.

KOK, Glória, *Os vivos e os mortos na América portuguesa*, Campinas: Ed. Unicamp, 2001.

KOYRÉ, Alexandre, "Aristotelismo e Platonismo na Filosofia da Idade Média", in: *Estudos de História do pensamento científico*, trad. Márcio Ramalho, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991, pp 36-43.

L'ESTOILE, Charlotte Castelnau, *Operários de uma vinha estéril*, Bauru, Edusc, 2006.

_____, « Le mariage des infidèles au XVIIe siècle : doutes missionnaires et autorité pontificale », in: *Mélanges de l'Ecole française de Rome*, n. 121-1, 2009, pp. 95-121, p. 116.

LAEMERS, Joroen Joseph, *Invincible ignorance and the discovery of the Americas: the history of an idea from Scotus to Suárez*, PhD (Doctor of Philosophy) Thesis, University of Iowa, 2011.

LANDUCCI, *I Filosofi e i Selvaggi - 1580-1780*, Roma/Bari: Laterza, 1972.

LANTIGUA, David, "Religion within the Limits of Natural Reason: the Case of Human Sacrifice", in: ORIQUE, David; ROLDÁN-Figueroa (org.), *Bartolomé de las Casas: History, Philosophy, and Theology in the Age of European Expansion*, Leiden: Brill, 2018.

LARA, Silvia Hunold, "Quem eram os "negros do Palmar"?", in: Gladys S. Riberio; J. Freire; Martha Abreu e Sideny Chaloub (orgs.), *Escravidão e cultura afro-brasileira*:

temas e problemas em torno da obra de Robert Slenes, Campinas: Editora da Unicamp, 2016, p. 57-85.

LE GOFF, Jacques, *O nascimento do purgatório*, trad. Maria Ferreira, Petrópolis: Vozes, 2017.

_____, *Os intelectuais da Idade Média*, Lisboa, Gradiva, 1983.

LEA, Henry Charles, "Philosophical Sin", in: *International Journal of Ethics*, 5, 1895, No. 3, p. 324-339.

LEAL, Ana Maria H., *Arquitetos da Paz: a diplomacia portuguesa de 1640 até 1815*, Lisboa: Tribuna, 2008.

LEITE, Serafim, "O Padre António Vieira e as ciências sacras no Brasil. A famosa Clavis Prophetarum e seus satélites". *Verbum*. Revista da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, I, 1944-1945.

_____, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Rio de Janeiro/Lisboa: Civilização Brasileira/Portugália, 1938, Tomos I-IX

_____, "Plano colonizador de Manuel da Nóbrega", *Brotéria*, n. 27, 1938, p. 191-197.

_____, *Luís Figueira. A sua vida heróica e a sua obra literária*. Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1940.

LENNERZ, H., *De Deo Uno*, Roma: Universitatis Gregoriana, 1955.

LESTRINGANT, Frank, *Le Huguenot et le Sauvage*. Paris: Aux Amateurs de Livres, 1990.

_____, "O Brasil de Montaigne", in: *Revista de Antropologia*, 49(2), 2016, pp, 515-556.

LEZAUN, Angel Olmos, "Apuntes sobre un filosofo riojano : Rodrigo de Arriaga, S.J.", *Berceo* 106-107 , 1984, pp. 129-141.

LIMA, L. F. Silvério, *O império dos sonhos: narrativas proféticas, sebastianismo e messianismo bragantino*, São Paulo: Alameda, 2010.

_____, *Padre Vieira: Sonhos Proféticos, profecias oníricas. O tempo do Quinto Império nos sermões de Xavier Dormindo*, São Paulo: Humanitas, 2004.

_____, "Prophetical hopes, New World experiences and imperial expectations: Menasseh Ben Israel, António Vieira, Fifth-Monarchy Men, and the millenarian connections in the seventeenth-century Atlantic". *AHAM*, v. XVII (2016), pp. 359-408.

LINS, Ivan *Aspectos do Padre Antônio Vieira*, Livraria São José: Rio de Janeiro: 1956, p. 110.

_____, “O Padre Antônio Vieira e a ‘História das idéias no Brasil’ do Professor Cruz Costa”, São Paulo: *Revista de História*, V; 13, N. 27, 1957, pp. 149-175, p. 175.

_____, *Aspectos do Padre Antônio Vieira*, Livraria São José: Rio de Janeiro: 1956.

LIPINER, E., *O sapateiro de Trancoso e o alfaiate de Setúbel*, Rio de Janeiro: Imago, 1993.

LOMBARDI, Ricardo, *La salvación del que no tiene fe*, Barcelona: Herder, 1955.

LOPETÉGUI, “El Labor del Padre Acosta, S. J., en el Concilio III de Lima (1582-1583), in: *Revista de las Indias*, 3, Madrid: Instituto Gonzalo Fernandez de Oviedo, 1942.

_____, *El Padre José de Acosta y las misiones*, Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1942.

LOPES, António, *Vieira, o encoberto*, Cascais: Principia, 1999.

LÓPEZ, Leopoldo Pietro, "Suárez, crocevia nella filosofia tra medioevo e modernità", *Alpha Omega*, 9/1, 2006, pp. 3-38.

LOTTIN Odon, « Le cas de l'ignorance invincible des vérités de la foi », in, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, Vol. 8 (Juillet 1936), pp. 299-303.

_____, “La nature de péché d'ignorance: enquête chez les théologiens du XII^{me} et du XIII^{me} siècles”, in : *Revue thomiste* vol. 15 (1932) p. 723-738.

_____, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*. Paris: Gembloux 1960.

LÖWITH, Karl, *O sentido da História*, Lisboa: Edições 70, 1991.

LUBAC, Henri De, “Remarques sur l’histoire du mot “surnaturel », I e II, in : *Nouvelle Revue Théologique*, 61, n. 3 e n. 4, 1934, pp. 225-249 e 350-379.

_____, *Exégèse médiévale. La quatre sens de l’Écriture*, Paris : Aubier-Montaigne, 1959-1964.

LUMBRERAS, Pedro, “Cuando el salvaje llega al uso de la razón”, in: *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, v. 7 (1946-1947), Madrid: CSIC, pp. 85-128, pp. 120-125.

MANDONNET, P., “La position du Probabilisme dans l’Église Catholique”, *Revue Thomiste*, 1902 (10), pp. 5-20.

MARAVALL, José Antonio, *Estudios de Historia del pensamiento español*, Serie tercera, *El siglo del barroco*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999.

MARCOCCI, Giuseppe, *A consciência de um império: Portugal e seu mundo* (séc. XV-XVII), Coimbra: Imprensa da universidade de Coimbra, 2012.

MARENBOON, John, *Pagans and Philosophers: the problem of paganism from Augustine to Leibniz*, Princeton: Princeton University Press, 2015.

MARTÍN, Francisco José Delgado, *La necesidad de la fe explícita em Cristo para la salvación em el P. José de Acosta: Estudio sobre la controversia presentada em el libro V de su De procuranda indorum salute*, Toledo, 2019.

MARTINÉZ, Simón, *El Padre José de Acosta, Thesaurus*, Madrid, v. XLIV, n. 2, p. 389-428, 1989.

MARYKS, Robert Aleksander, *Saint Cicero and the Jesuits: The Influence of the Liberal Arts on the Adoption of Moral Probabilism (Catholic Christendom, 1300-1700)*, Aldershot: Ashgate, 2008.

MARQUESE, RAFAEL. *Missionários da mente, feitores do corpo*, São Paulo, Companhia das Letras, 2008.

MARTINI, Marcus de, “História do futuro e profecia do passado”, in: *Aletria*, n. especial, jan-dez. 2009, pp. 149-162.

MARTINS, Jorge Cândido de Oliveira (org.), *Padre António Vieira: Coloquio*, Braga: Universidade Católica portuguesa, 2009.

MASSINI, Marina, “A ‘experiência’ em cartas dos jesuítas missionários no Brasil nas primeiras décadas do século XVI”, in: *Antiguos jesuitas em Iberoamérica*, Vol. 1, n. 1, 2013, pp. 92-111.

_____ (org.), *A novela ‘história do predestinado peregrino e de seu irmão Precito’ (1682): Compêndio dos saberes antropológicos e psicológicos dos jesuítas no Brasil colonial*, São Paulo: Edições Loyola, 2012.

_____, “A teoria dos temperamentos na literatura jesuítica, nos séculos XVI e XVII”, *Atalaia*, 7-8, 2000.

MATOS, Illan, *Inquisição contestada*, Rio de Janeiro: Mauad X, 2014.

_____, “As Notícias recônditas e os escritos contra o Santo Ofício português na época Moderna (1670-1821)” *Topoi* [online]. 2019, vol.20, n.40, pp.84-110.

MAYER, Letícia, “Visualizando lo invisible: Las redes de misioneros y probabilistas em el siglo XVI y primeros años del XVII”, *Redes, Revista hispana para el análisis de redes sociales*, Vol 24, n. 2, Dec. 2013, pp. 21-57;

_____, *Rutas de la incertidumbre: Ideas alternativas sobre la génesis de la probabilidad, siglos XVI y XVII*, México, 2015.

MAZIEIRO, A “*fineza*” do amor no teatro sacro-exemplar do Padre Antônio Vieira, Campinas: Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em Letras, 2004.

MAZZOLENI, Gilberto, *O Planeta Cultural: para uma antropologia histórica*, São Paulo: Edusp, 1992.

MEGIANI, Ana Paula, *O jovem rei encantado: expectativas do messianismo régio em Portugal, séculos XIII a XVI*, São Paulo: Hucitec, 2003.

MENDES, Margarida, *Vieira A oratória barroca de Vieira*, Lisboa: Caminho, 1989.

_____, “Chave dos profetas: a edição em curso”, in: Margarida Vieira Mendes, *Vieira escritor* (org.), Lisboa, Cosmos, 1997, p. 31-39.

_____ e Rita Marquilhas, “A Quarta Mão: um Manuscrito de *Clavis Prophetarum* do Padre Antônio Vieira”, in: *Confluências: Revista do Instituto de Língua portuguesa*, n. 9, Rio de Janeiro, 1995

_____, “A edição da Clavis”, in: Philippe Willemart, *Gênese e Memória*, São Paulo Annalube, 1994.

MELIÁ, Bartholomé, “El modo de ser guarani em la primera documentación jesuítica (1549-1639)”, in: *Revista de Antropologia*, Vol. 25, 1981, pp. 1-24.

MELO, Hadassa Kelly Santos, *Discursos da construção do ‘outro’: os povos indígenas nos Sermões do Padre Antônio Vieira (1652-1662)*, João Pessoa: Dissertação não publicada apresentada à Universidade Federal da Paraíba, 2013.

MÉTRAUX, Aldred, *A religião dos Tupinambá e suas relações com as demais tribus tupi-guaranis*. Tradução: Estevão Pinto, São Paulo, Brasiliense, 1950.

_____, *The religion of tupinambá*, in: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/hsai%3Avol3p95-133/vol3p95-133_tupinamba.pdf

MILLER, René Füllop, *Os jesuítas: seus segredos e seu poder*, Rio de Janeiro / Porto Alegre: Edições livraria do Globo, 1946, p. 123.

MINOIS, George, *Historia de los infiernos*, Barcelona, Paidós, 2005.

_____, *História do ateísmo*, São Paulo: Edusp, 2012, p. 134.

MITCHEL, Larry A. Mitchel; Pinto Carlos O. C.; Metzger, Bruce M *Pequeno Dicionário de Línguas Bíblicas: Hebraico e Grego*. São Paulo: Vida Nova, 2002.

MIGNOLO Walter, *The darker side of the Renaissance: literacy, territoriality and colonization*, Michigan: Michigan University Press, 1995.

_____, *Histórias locais/projetos locais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*, Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003

MOITA, Gonçalo, “Anexos”, in: Francisco Suárez, *Sobre a Lei*, *op. cit.*, 2004, p. 158.

MOLDOOM, James, *Popes, Lawyers, and Infidels: The Church and the Non-Christian World, 1250-1550*, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press, 1979.

MONTEIRO, Rodrigo Bentes, *O rei no espelho: a monarquia portuguesa e a colonização da América*, São Paulo: Hucitec, 2002.

MONTEIRO, John Manuel, *Negros da terra*, São Paulo, Cia das Letras, 1994.

_____, *Tupis, Tapuia e historiadores: estudos de história indígena e indigenismo*, Campinas: Tese de livre-docência apresentado ao departamento de Antropologia da Unicamp, 2001.

MONTEIRO, Paula “Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural” em Paula Monteiro (org.), *Deus na Aldeia*, São Paulo: Globo, 2006

MORAIS, E. Vilhena de, “Descoberto afinal o paradeiro do famoso manuscrito?”, 1932, pp. 247-254. Disponível em http://memoria.bn.br/pdf/367729/per367729_1932_00026.pdf. Acesso em 01 dezembro de 2019.

MORIARTY, Michael, *Fallen Nature, Fallen Selves: Early Modern French Thought*, Oxford University Press, 2006.

_____, *Disguised vices: theories of virtues in early modern thought*, Oxford: University Press, 2011.

_____, “The Problem of the Pagans and the Number of Elect”, in: FRIGO, Alberto (orgs), *Inexcusables: Salvation and the virtues of the Pagans in the Early Modern Period*, Milan: Springer, 2020, pp. 67-80.

MORSE, Richard, *Espelho do próspero: Cultura e ideias nas Américas*, São Paulo: Cia das Letras, 1988.

MOTA, Bento Machado, *Liberdade tropical: a ideia do livre-arbítrio e os índios do Brasil (1549-1609)*, Niterói: Dissertação não publicada em História apresentada à Universidade Federal Fluminense, 2016.

_____, A universalidade do conhecimento de Deus e da Lei entre os ameríndios: relações entre Francisco de Vitória e Antonio Vieira. Anais da Jornada de Estudos Históricos Professor Manuel Salgado, PPGHIS-UFRJ, 14. ed., v. 5, Rio de Janeiro, 2019, p. 509-521.

_____, “Além dos que estão além-mar: o problema da salvação dos índios em Francisco Suárez”, in: *Escritas do Tempo*, 1, n. 3, 2020.

_____, *Ecossistemas Dissonantes No Atlântico: Fundamentos E Limites Do Antiescravidão De Epifanio Moirans*. FDC, 2020, 6, 61-82.

_____, “O estoicismo maquiavélico: Justo Lúpsio e a prática política ibérica no início dos seiscentos”. In: *Revista Sete mares*, v. 1, n. 1, pp. 14-21.

MOTTA, Franco, “Bellarmino: uma teologia política dela contrariforma”, Brescia: Morcelliana, 2005.

_____, “Jesuit Theology, Politics, and Identity: The Generalate of Acquaviva and the Years of Formation”, in: *The Acquaviva's Generalate (1581-1615) and the emergence of Modern Catholicism*, P. A. Fabre e F. Rurale (eds.), Boston: Institute of Jesuit Sources, 2017, p. 353-374.

MUHANA, Adma Fadul, *Recursos retóricos na obra especulativa de Antônio Vieira*, São Paulo: Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação de Literatura Brasileira da Universidade de São Paulo, 1989.

_____, O processo de Vieira na Inquisição, in *Terceiro centenário da morte do Padre Antônio Vieira*. Actas do Congresso Internacional. Braga: Universidade Católica Portuguesa, 1999, vol. 1, p. 393-407.

_____, Resenha de “*Chave dos Profetas*, Livro III”, in: *Luso-brazilian review*, Vol. 40, n. 1, 2003, p. 122-126.

MULLET, Michael, *A Contra-Reforma e a Reforma católica nos princípios da Idade Moderna*, Lisboa, Gradiva, 1985.

MUNGELLO, *Curious land: Jesuit accommodation and the origins of Sinology*, University of Hawaii Press, 1985.

MUÑOZ, Ceferino “Cayetano y la controversia entre natural y sobrenatural: una revisión textual de la cuestión”, CAURIENSA, Vol. XI, 2016, pp. 627-650.

MUÑOZ, Francesc Manuel-Rimbau, *El matrimonio en el "Itinerario para párrocos de Indios" de Alonso de la Peña Montenegro: aportación jurídico-pastoral a la introducción del matrimonio cristiano en las Indias durante los siglos XVI y XVII*, Roma: Pontificium Athenaeum Sanctae Crucis, Facultas Iuris Canonici, 1998.

MURARO, Valmir Francisco, “As cinco Pedras da funda de Davi: análise de dois sermões italianos de Vieira”, Lisboa: *Revista Lusófona de ciência das religiões – Ano VII*, 2008, n. 13-14, pp. 181-195.

MUSTAPHA, M., “Sur un texte retrouvé: le Père José de Acosta S. J. et la querelle “de Auxiliis”, *Annali della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Napoli*. 23, 1982, pp. 209-16.

NADLER, Steven, *Menasseh ben Israel*, New Haven, Yale University Press, 2019.

NAVARRO, Eduardo, “A origem indiana de um mito do Brasil colonial”, *Revista de Estudos Orientais*, São Paulo, n. 6, 2008, p. 205-214

_____, “A busca da integração humana do índio na primeira gramática da língua Quêchua”, in: *Língua e Literatura*, n. 24, p. 1998, pp. 111-120.

_____, “O mito de São Tomé no Sermão do Espírito Santo”, in: J. A. Hansen; A. Muhana, H. Garmes, *Estudos sobre Vieira*, Cotia: Ateliê editorial, 2011, pp. 217-226.

NEVES, Luiz Felipe Baêta, *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.

_____, *Vieira e a imaginação jesuítica*, Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

NICOLAS, Paola, “Arnauld et la foi implicite: um refuge cartésien”, in: *Dix-septième siècle*, 2013/2 (n. 259), p. 249-263.

_____, « Antoine Arnauld et les théories jésuites de l'imputation à péché : la querelle du péché philosophique », *Cahiers du Séminaire québécois en philosophie moderne*, n. 1, 2015, pp. 62-79.

NOREÑA, Carlos P., "Suárez and the Jesuits", *American Catholic Philosophical Quarterly* 65, 1991, pp. 267-286..

NUZZO, Luigi, “Between America and Europe: the Strange Case of the *derecho indiano*”, in: Thomas DUVE; Heikki Pihlajamäki (ed.), *New Horizons in Spanish Colonial Law: Contributions to Transnational Early Modern Legal History*, Frankfurt am Main: Max Planck Institute for European Legal History, 2015. pp. 161-191.

O'MALLEY, John *The first jesuits*, Harvard, Harvard University Press, 1993.

_____, *Trent and all that*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2002.

OLIVARES, Estanislao "Juan de Lugo (1583-1660): Datos biográficos, sus escritos, estudios sobre su doctrina y bibliografía", *Archivo Teológico Granadino*, 47 (1984), 5-129.

OLIVEIRA, Ana L. Machado e SILVA, Felipe L. da, “Santo Agostinho e(m) Antônio Vieira: anotações de literatura hagiográfica no século XVII”, in: *Revista Convergência Lusitana*, n. 34, julho-dezembro de 2015, pp. 27-46.

OLIVEIRA, João Pacheco de, *Nascimento do Brasil e outros ensaios*, Rio de Janeiro: Contracapa, 2016.

OLIVEIRA, Maria Lêda, “O Apóstolo S. Tomé, o Império português e o lugar do Brasil” In: Lisboa, *Congresso Internacional O espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedade*, 2005, p. 1-10.

OREJÓN, Antonio Muro, *Lecciones de historia del derecho hispano-indiano*, Cidade do México: Miguel Ángel Porrúa editor, 1989.

PACHECO, “Experiência como fator de conhecimento na psicologia-filosófica aristotélico-tomista da Companhia de Jesus (séculos XVI-XVII)”, in: *Memorandum*, 7, 2004, pp. 58-87.

PAGDEN, Anthony, *The fall of nature man: the American Indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

PALOMO, Federico, *A Contra-Reforma em Portugal (1540-1700)*, Lisboa, Horizonte, 2006.

PAZ, Octávio, *Sor Juana Inés de la Cruz ou as armadilhas da fé*, São Paulo: Mandarim, São Paulo, 1998.

PAREDES, V. H., “El lugar del probabilismo en las ideias políticas del Perú”, *Solar*, n. 3, Lima, 2007.

PASCUAL, Manuel Corrales, “Personalidad de Alonso de La Peña Montenegro”, in: Alonso de La Peña Montenegro, *Itinerarios para Párrocos de Indios....*, op. cit., pp. 19-34.

PASTINE, Dino, “Dallo Scetticismo e Dal Probabilismo All’Operatività: Juan Caramuel”, *Rivista Critica di Storia della Filosofia* Vol. 30, No. 4, Outubro/Dezembro, 1975, pp. 411-419, p. 413.

PATUZZI, Silvia, *Uma Monarquia em um corpo universal: a identidade da Companhia de Jesus no tempo de Cláudio Acquaviva*, Niterói: Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Tese de Doutorado não publicada, 2011.

PÉCORA, Alcir, “Vieira e a condução do índio ao corpo místico do Império Português”, in: L. H. Castigan (Org.). *Diálogos da conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*. Campinas: Ed. Unicamp, 2005, p. 83-98.

_____, “Para Ler Vieira: as 3 pontas das analogias dos Sermões”, in: FLOEMA, *Caderno de Teoria e História Literária – Vitória da Conquista*, Ano I, n. 1, 2005, pp. 29-36,.

_____, “A escravidão nos sermões do Padre Antônio Vieira”, São Paulo, *Revista de Estudos Avançados*, vol. 33, n. 97, Set. Dez., 2019, pp. 153-170.

_____, *Teatro do sacramento: a unidade teológico-te[orico-política dos sermões de Antonio Vieira*, Campinas: Ed. Unicamp, 2010.

_____, “Conversão pela política”, in: *Máquina de gêneros*, São Paulo: Edusp, 2001, pp. 91-115.

PELOSO, Silvano, “Ut libri propheti melius intelligantur, omnium temporum historia complectenda est: o *Quinto Império* de Antônio Vieira e o debate europeu nos séculos XVI e XVII”, in: Mendes, Margarida Vieira, Maria Lucilia Pires, J. Costa Miranda, eds., *Vieira escritor*, Lisboa: Edições Cosmos, 1997.

_____, *La Clavis Prophetarum di Antonio Vieira. Storia, documentazioone e ricostruzione del testo sulla base del ms. 706 della biblioteca casanatense di Roma*, Roma: Serre Città, 2009.

_____, *Antônio Vieira e o Império Universal: a Clavis Prophetarum e os documentos inquisitoriais*, Rio de Janeiro: De Letras, 2007.

PINTO, Porfírio José dos Santos, *Choupanas e palácios: a arquitetura teológica vieiriana*, Lisboa, Tese de doutorado apresentada à Faculdade de Letras, 2008, p. 28.

PESSOA, Ângelo Emílio Da Silva, “Vidal De Negreiros: Um Homem Do Atlântico No Século XVII”, In: C. M. S. Oliveira; M. V. Menezes; R. C. Gonçalves. (Org.). *Ensaio Sobre A América Portuguesa*. João Pessoa: Ufpb, 2009, P. 53-65.

PERA, Sylvano *Historical notes concerning ten of the thirty-one rigoristic propositions condemned by Alexander VIII (1690)*, in: *Franciscan Studies*, Vol. 20, No. 1/2 (MARCH-JUNE 1960), pp. 19-95.

PEREIRA, José, *Suárez between Scholasticism and modernity*, Milwaukee: Marquette Press, 2006.

PEREIRA, Juliana Rodrigues, *Batalha fraterna: D. Frei Bartolomeu dos Mártires e a defesa da autoridade*, Jundiaí: Paco editorial, 2019.

PEREIRA, Maria H. R. *Estudos de cultura clássica*, v. I e II. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982.

PEREÑA, Luciano «La escuela de Salamanca y la duda indiana», in *Francisco de Vitória y la Escuela de Salamanca. La ética en la conquista de america*, (CHP, 25) CSIC, Madrid 1984, pp. 292-344.

PERRONE-MOSÉS, Beatriz, “Índios livres, índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séc. XVI-XVIII)”, in: M. C. da Cunha, *História dos índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

PICH, Roberto; FLORIANO, Renata; PIMENTEL, Pablo Fernando, “Diego de Avendaño sobre a opinião provável – Tradução e deição simplificada de Diefo de Avendaño S. J. (1594-1688), *Auxtarium Indicum seu Tomus Tertius ad indici thesauri...*, in: *Mediaevalia*. Textos e estudos, 31, 2012, pp. 135-181.

_____, “Recepção e desenvolvimento da Escolástica Barroca na América Latina, séculos 16-18: notas sobre a contribuição de Walter Bernard Redmond”, in: *Scripta Mediaevalia*, 4/2, 2011, pp. 1-22.

PINOT, Virgile, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, op. cit., p. 83-97.

PINTO, Porfírio, *Antônio Vieira: precursor do Vaticano II: As matérias da "Clavis"*, Lisboa: Paulinas, 2019.

_____, *Choupanas e palácios: a arquitetura teológica vieiriana*, Lisboa: Tese de doutorado apresentada ao departamento de Letras da U. de Lisboa, 2018.

PIRO, Francesco, "The philosophical impact of molinism in the 17th century", in: M. Kaufmann; A. Aichele, *The Companion to Luis de Molina*, Leiden: Brill, 2014, p. 365-404.

PLANS, Juan Belda, "Melchior Cano. La Relección 'De Sacramentis in Genere'", in: *Sacramentalidad de la Iglesia y Sacramentos: IV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra / edición dirigida por Pedro Rodríguez...[et al.]*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1983, pp. 651-661, p. 652.

PRESTAGE, Edgar, "O papel da diplomacia na luta entre portugueses e holandeses pela posse do Brasil - (1641-1661)", in *Revista de Estudos Históricos*, 3.º ano, n.ºs 1-3, Janeiro-Dezembro, 1926.

POCOCK, John, *Political thought and history essays on theory and method*, New York: Cambridge University Press, 2009.

_____, *Linguagens do ideário político*, São Paulo: Unesp, 2001.

POMPA, Cristina, "Para uma antropologia história das missões" em Paula Monteiro (org.), *Deus na Aldeia*, São Paulo: Globo, 2006.

_____, *A religião como tradução*, Bauru, Edusc, 2004.

_____, "Profetas e santidades selvagens. Missionários e caraíbas no Brasil colonial", in: *Revista Brasileira de História*, 21 (4), 2001, pp. 177-193

PRIOROLO, Mariangela, "The consequences of Error: Leiniz and Tolaration", in: *Revista di storia dela filosofia*, n. 4, 2016, pp. 745-764.

PROCTOR Robert N. "Agnotoly", in: R. N. Proctor, L Schiebinger (org.), *Agnotology: the making and unmaking of Ignorance*, California, Stanford University Press, 2008, p. 29-33.

PRODI, Paolo, *Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*, São Paulo: Martins Fontes, 2005 [2000].

PROSPERI, Adriano, *Dar à alma: a história de um infanticídio*, São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____, "Uma discussão com Paolo Prodi", São Paulo: *Revista de história*, 160, 1º sem. 2009, pp. 131-146.

_____, *El concilio de Trento: una introducción histórica*, Madri, Junta de Castilla y León, 2008, p. 12.

_____, “Scienza e immaginazione teologica nel Seicento: il battesimo e le origini dell’individuo”, In “Quaderni Storici”, 1999.

_____, *Tribunais da Consciência*, São Paulo, Unesp, 2014.

_____, “America e Apocalisse. Note sulla “conquista spirituale” del Nuovo Mondo, «Critica storica», 13, 1976, pp. 1-61.

_____, “Attese millenaristiche e scoperta del Nuovo Mondo, in Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento”, Genova, Marietti, 1991, pp. 433-460.

PUNTONI, Pedro, *Guerra dos Bárbaros*, São Paulo: Hucitec, 2002.

QUANTIN, J.L., « Le rigorisme: sur le basculement de la théologie morale catholique au XVIIe siècle », in : *Revue d’Histoire de l’Eglise de France*, 89, 2003, pp. 23-43.

_____, “Catholic Moral Theology”, in: Ultich L. Lehener e Richerd Muller A. G. Roeber (org), *The Oxford Handbook of Early Modern Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2016, pp. 119-135.

_____, “Histoire de la grâce. ‘Semi-pélagiens’ et ‘prédestinatiens’ dans l’érudition ecclésiastique du XVIIe siècle », in: Thomas Wallnig, Thomas Stockinger, Ines Peper, Patrick Fiska (ed.), *Europäische Geschichtskulturen 1700 zwischen Gelehrsamkeit, Politik und Konfession*, Berlin, De Gruyter, 2012, 327–359.

_____, “Le Saint-Office et le probabilisme (1677-1679). Contribution à l’histoire de la théologie morale à l’époque moderne », in: *Mélanges de l’École française de Rome. Italie et Méditerranée*, tome 114, n°2, pp. 875-960, 2002.

QUARALT, A., *Libertad humana en Luis de Molina*, Granada, Facultad de Teologia, 1977.

RAI, E., “Ex meritis Praevisis: Predestination, Grace, and Free Will in intra-Jesuit Controversies (1587-1613)”, in: *Journal od Early Modern Christianity*, 7 (1), 2020, p. 111-150, p. 118.

RAI, Eleonora. “Between Augustine and Pelagius: Leonardo lessius in the Louvain Controversies, from 1587 to the 20 th century”, *Journal of Barroce Studies*, 4, 2016, pp. 79-106.

RAMINELLI, Ronald, *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*, São Paulo, Edusp, 1996.

REBALDE, João, *Liberdade humana e perfeição divina na concordia de Luis de Molina*, Porto, Famalicão 2015.

REY, Lucero de Vivanco-Roca, “Um profeta-criollo: Francisco de la Cruz u la *Declaración del Apocalipse*”, in: *Persona y Sociedad*, v. 20, n. 2 (2006), Santiago de Chile, pp. 25-40.

RODRIGUES, Francisco, “O Padre António Vieira: Contradições e aplausos (à luz de documentação inédita)”, in *Revista de História*, Vol. XI, Lisboa, 1922.

_____, RODRIGUES, Francisco, *História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal*, Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1944.

ROMEIRO, Adriana, *Um visionário na corte de D. João V: revolta e milenarismo em Minas Gerais*, Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2001

_____, *Todos os caminhos levam ao céu: relações entre cultura popular e erudita no Brasil do século XVI*, Campinas, Dissertação apresentada para o departamento de pós-graduação da Universidade de Campinas, 1991.

ROYO, Antonio, *¿Se salvan todos? Estudio teológico sobre la voluntad salvífica universal de Deio*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.

RUBIÉ, Joan Pau, “Theology, Ethnography, and the Historicization of Idolatry” *Journal of the History of Ideas*, Vol. 67, N. 4, Out. 2006, pp. 571-596.

RUIZ, Rafael, *Francisco de Vitória e o direito dos índios americanos*, Porto Alegre: EDPUCRS, 2002

_____, *Sal da consciência: probabilismo e justiça nas Américas*, São Paulo: Instituto Raimundo Lúlio, 2015.

_____, “Os espaços da ambiguidade: os poderes locais e a justiça na América espanhola do século XVII”, *Revista de História*, 163, ago/dez, 2010, pp. 81-101.

_____, “La Carta Atenagórica: sor Juana Inés de la Cruz y los caminos de una reflexión teológica”, in: *Estudios de Historia Novohispana*, v. 29, p. 77-95, 2005.

_____, e ZERON, Carlos Moura, “Apologia pro paulistis” (1684), in: *Clio: Série Revista de Pesquisa Histórica*, n. 26-2, 2008, pp. 363-416.

SAARIEN, R., *Weakness of the will in Medieval thought. From Augustine to Buridan*, New York, E. J. Brill, 1994.

_____, *Weakness of the will in Renaissance and Reformation thought*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

SABINE, G Maccormack, *On the wings of time: Rome, the Incas, Spain, and Peru*, Princeton: Princeton University Press, 2007.

SALAZAR-SOLER, Carmen “‘Obras más que de gigantes.’ Los jesuitas y las ciencias de la tierra en el Virreinato del Perú (siglos XVI y XVII)”, in: LEDEZMA, D. L. e M..

F., Luis (orgs.), *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*, Frankfurt/Madri: Ervuert/Iberoamericana, 2005, pp. 147-172.

SANTAMARÍA, Fernandez, “Juan Ginés de Sepúlveda on the Nature of the American Infians”, *The Americas* 31 (1975), p. 434-451.

SANTO, Arnaldo Espírito, “A restauração do Templo de Ezequiel, das Cerimónias e Ritos judaicos”, in: A. P. BANZA; PIMENTEL, M. C., *Uma jornada vieiriana em Évora*, Lisboa, Universidade Católica, 2011, pp. 8-20.

_____, “A Clavis prophetarum à luz das referências cronológicas intratextuais”, in: Jorge Cândido de Oliveira Martins (org.) *Padre António Vieira: Coloquio*, Braga: Universidade Católica Portuguesa, 2009, pp. 35-49.

_____, “A estética barroca do Latim da *Clavis Prophetarum* do P. António Vieira”, *Ágora: estudos clássicos em debate*, n. 1, 1999, pp. 105-131.

_____, “Censuras da *Clavis Prophetarum* do Padre António Vieira”, in: *Sub luce florentis alami: homenaje a Manuel C. Díaz y Siaz*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2002, pp. 620-635.

_____ e Ana Paula Banza (org.), *Estudos Sobre o Padre Antônio Vieira II*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2017

_____, “O apóstolo na obra de Vieira”, in: RAMOS, J. A.; PIMINETEL, M.C.; FIALHO, M.C.; RODRIGUES, N. S., *Paulo de Tarso: grego e romano, judeu e cristão*, Coimbra: Um. De Coimbra, 2010, pp. 227-236.

SANTOS, Cândido dos, *António Pereira de Figueiredo, Pombal e Aufklärung: ensaio sobre o Regalismo e o Jansenismo em Portugal na 2ª metade do século XVIII*, in: *Revista de História das ideias*, 41, 1982, pp. 167-203.

_____, *Jansenismo em Portugal*, Porto, Tese de doutorado em história, Universidade do Porto, 2007.

SANTOS HERNANDEZ, Ángel, *Salvación y paganismo. O el problema teológico de la salvación de los infieles*, Santander: Sal Terrae, 1960.

SARAIVA, António José, “Le Père Antonio Vieira S. J. et la liberté des indiens”, *Bulletin de la faculté des lettres de Strasbourg*, 41, 8, 1963.

_____, “Le Pe. Antonio Vieira et la question de ‘esclavage des noires au XVIIIe siècle’”, in: *Annales*, 6, 1967.

_____, “António Vieira, Menasseh Ben Israel e o Quinto império”, in: *História e utopia*, Lisboa: Instituto Cultura e Língua portuguesa, 1992, p. 73-107

_____, *O discurso engenhoso: estudos sobre Vieira e outros autores barrocos*, São Paulo: Ed. Perspectiva, 1980.

SCHMITT, F., “Recepção de São Paulo na obra *De procuranda indorum salute*, de José de Acosta”, in: *Mediaevalia*, 31, 2012, pp. 81-104.

SCHMUTZ, Jacob, “Was Duns Scotus a Voluntarist? Juan Caramuel Lobkowitz against the Bratislava Franciscans”, in: *Filosofický časopis*, p. 147-184, Jan. 2016.

_____, «Bellum scholasticum. Thomisme et antithomisme dans les débats doctrinaux modernes», in : *Revue thomiste* 108.1, 2008, 131-182.

_____, ¿ Abatir o ensalzar a Francisco Suárez? ". In: Francisco Suárez, éste es el hombre. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer (Analecta Valentina, 50), 2004a, p. 5-16.

_____, “La doctrine medieval des causes et la théologie de la nature pure », *Revue Thomiste*, 101, 2001, pp. 217-264.

_____, « Molina Retourne à Paris », in : *Luis de Molina : des secours de la race*, ed. tr. Paola Nicolas, Paris : Les Belles Lettres, 2016.

_____, *La querelle des possibles: recherches philosophiques et textuelles sur la métaphysique jésuite espagnole, 1540-1767* (Unpublished doctoral dissertation). Bruxelles : Université libre de Bruxelles, 2003

SCHUSSLER, Rudolf, *The debate on Probable Opinions in Scholastic Tradition*, Leiden: Brill's, 2019.

_____, *On the Anatomy of Probabilism*, In: KRAYE, J.; SAARINEN, R, *Moral Philosophy on the Threshold of Modernity*, Dordrecht: Springer, 2005, pp. 91-114.

SCHWARTZ, Stuart, “Repensando Palmares: resistência escrava na colônia”, in: *Escravos, roceiros e rebeldes*, Bauru: Udesc, 2001, p. 219-262.

SCHWARTZ, Stuart, *Cada um na sua Lei: tolerância e salvação no mundo atlântico ibérico*, São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SCOTT, James Brown, *The Spanish Origin os International Law, Vol. 1: Francisco de Vitoria na his Law of nations*, Oxford, 1934.

SELLIER, Phillipe, *Pascal et Saint Augustin*, Paris, Librairie A. Colin, 1970.

SESBOÛÉ, Bernard, *Fuera de la Iglesia no hay salvación. Historia de una fórmula y problemas de su interpretación*, tras. Miguel Montes, Bimbao: Mensajero, 2006.

SIENRA, A. García de La, “Molina, Suárez y la Reforma”, in: Adelino Cardoso, *Francisco Suarez: Tradição e Modernidade*, Lisboa, Colibri, Universidade de Lisboa, 1999, 265-278.

SILVA, Paula Oliveira e “Causa dos índios e direitos dos povos. Significado do contributo de Francisco Vitória para a Filosofia do Direito”, in: Porto, *Medievalia: textos e estudos*, Vol. 30, 2011, pp. 139-162.

SKINNER, *Conventions and the Understanding of Speech Acts*. In: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 20, No. 79, Philosophy of Language Number (Apr., 1970), pp. 118-138.

_____, *Motives, Intentions and the Interpretation of Texts*. In: *New Literary History*, Vol. 3, N° 2 (1972), pp. 393-408.

SCHMIDT, Benjamin, “The Hope of the Netherlands: Menasseh ben Israel and the Dutch Idea of America”, in: Paolo Bernardini (org.), *The Jews and the Expansion of Europe to the West, 1450-1800*, New York/Oxford, Berhahn Books, 2001, pp. 86-107.

SOBRAL, Luciana, *A morte como escola: a pedagogia de bem morrer na Cidade da Bahia (ca.1640-1759)*, Dissertação apresentada à Pós-graduação em História na UFBA, 2015.

SOLA, Andrew, “The enlightened Grunt? Invincible ignorance in the just war tradition”, *Journal of Military Ethics*, Volume 8, 2009, pp. 48-65.

SOUZA, Evergton Sales, “Catolicismo e o destino das almas dos índios: a crítica anti-jesuíta setecentista a um texto seiscentista”, *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, ano VII, n. 13/14, 2008, p. 263-273.

_____, “A construção de uma cristandade tridentina na América Portuguesa” in: A. C. Gouveia; D.S.Barbosa; J.P. Paiva (orgs), *O concílio de Trento em Portugal e em suas conquistas: novos olhares*, Lisboa: UCP, 2014.

_____, *Jansénisme et réforme de l'Église dans l'Empire portugais (1640 à 1790)*, Paris, Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2004; Cândido dos Santos, *Jansnismo em Portugal*, Porto, Tese de doutorado não publicada em História, U. do Porto, 2007.

_____, “Missionários, índios e sociedade colonial no nordeste da Bahia: Natuba, séculos XVII e XVIII”, Madri: *Revista de Indias*, LXXIX/276, 2019, pp. 339-367.

SOUZA, Laura de Mello, *Inferno atlântico demonologia e colonização*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

STEGMÜLLER, Francis *Geschichte des molinismus*, Münster, 1935.

STRAUSS, Claude Levi, *Mitológicas: o cru e o cozido*, São Paulo: Cosac Naify, 2012.

_____, *O pensamento selvagem*, São Paulo: Ed. Nacional, 1970.

_____, “Raça e História”, in *Antropologia Estrutural II* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976, capítulo XVIII, pp 328-366.

STUCCO, Guido, *The catholic doctrine of predestination from Luther to Jansenius*, Bloomington, Xlibris, 2014.

STORCK, Alfredo, “The jesuits and the indigenous slavery: a debate over voluntary slavery in Brazil colonial period”, in: *Mediaevalia. Textos e estudos*, 31, 2012, p. 67-80.

_____, “Opinio et formifo: l position de Gorgio Benci dans les débats probabilistes”, in: Christophe Grellard, (org.), *Mirror de l'amité: Melanges Offerets a Joel Biard (etudes de philosophie medievale*, Paris: Librairie Philosophique Vrin, 2017, pp. 465-478.

SULLIVAN, Francis, *¿Hay salvacion fuera de la Iglesia? Rastreando la historia de la respuesta católica*, Bilbao: Desclée De Brower, 1999.

TALAVÁN, Luque, *Un universo de opiniones: la Literatura jurídica indiana*, Madrid: ISIC, 2003, p. 257.

TALLON, Alain, *Le concile de Trente*. Paris, Cerf, 2010.

TAYLOR Gerald (org.), *El sol, la luna y las estrellas no son Dios... La evangelización en quechua (siglo XVI)*, Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

THOMAS, Georg, *Política indigenista dos portugueses no Brasil*, São Paulo: Loyola, 1989.

THOMAZ, Luiz Felipe, “A lenda de S. Tomé Apóstolo e a expansão portuguesa”, in *Lusitania Sacra*, 2ª série; , tomo III, 1991, pp. 349-418.

TODOROV, Tzvetan, *A conquista da américa: a questão do outro*, São Paulo: Martins Fontes, 1982.

_____, *Nós e os outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana*, Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

TORGAL, Luís Reis, *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1981, 2 vol.

TORRELI, Jean-Pierre “Saint Thomas et les non-chrétiens”, *Revue Thomiste*, n. 106 (2006), pp. 17-49.

TORRES, Ana Paula ; Lima, Luís Filipe Silvério (Ed.), *Visions, Prophecies, and Divinations. Early Modern Messianism and Millenarianism in Iberian America, Spain and Portugal*, Boston: Brill, 2016.

TORZINI, R. I, *Labirinti del libero arbitrio*, Firenze, Olschki, 2000.

TOSI, Giusepe, *Aristóteles e o novo mundo*, Rio de Janeiro: Lumeniuris, 2021.

_____, “Raízes teológicas dos direitos subjetivos modernos: conceito de *dominium* no debate sobre a questão indígena no século XVI”, *Revista da Pós-graduação em Ciências Jurídicas*, v. 4, n. 6, 2005, pp. 42-46.

TOSTE, Marco “Invincible ignorance and the Americas: why and how the salamantian theologians made use of a medieval notion”, in: *Journal of the Max Planck Institute for European Legal History*, Rg 26, 2018, pp. 284-297.

TRUMBOWER, Jeffrey *Rescue for the dead: The Posthumous Salvation of Non-Christians in Early Christianity*, New York: Oxford, 2011.

TUCK, Richard, *Natural Rights Theories*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

_____, *Philosophy and government, 1572-1651*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

TUTINO, Stefania, *Uncertainty in post-reformation catholicism: a History os Probabilism*, Oxford, Oxford University Press, 2018.

UGARTE, Rubén, *Los Concilios Limenses (1551-1772)*, Lima: Tipografía Ravaga, 1951-1954.

_____, *Los jesuitas del Perú (1568-1767)*, Lima: [s.n.], 1941.

URDANOZ, Teófilo, A. “La necesidad de la fe explícita para salvarse, según los teólogos de la Escuela Salmantina”, in: *Ciencia tomista*, v. 59, 1941, p. 398-414.

VAINFAS, Ronaldo, *A Heresia dos índios*, São Paulo: Cia das Letras, 2000.

_____, *Antônio Vieira: o jesuíta do Rei*, (Coleção: perfis) São Paulo: Cia das Letras, 2013.

_____, *Ideologia e escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial*, Petrópolis: Vozes, 1986.

_____, “Idolatrias e milenarismos: a resistência indígena nas Américas”, in: *Revista de estudos históricos*, FGV, v. 5, n. 9, 1992.

VALDÉS, Gonzalo Fernández de Oviedo y, *Historia general y natural de las Indias*. Biblioteca de autores españoles, vols 117-21. Madrid, 1959.

VALDEZ, Ana, *Historical interpretations of the Fifth Empire: The dynamics of Periodization from Daniel to Antônio Vieira*, Leiden: Brill, 2010.

_____, & LIMA, Luís Filipe Silvério (Ed.), *Visions, Prophecies, and Divinations. Early Modern Messianism and Millenarianism in Iberian America, Spain and Portugal*, Boston: Brill, 2016.

_____, “Tracking António Vieira’s Clavis prophetarum: The St. Bonaventure Franciscan Institute Manuscript 28,” in *Catholic Historical Review* 103-4 (2017), pp. 663-697.

_____, “Rethinking the Fifth Empire: António Vieira and the Clavis Prophetarum,” in *E-Journal of Portuguese History* 12-2 (2012).

_____, “Vieira: entre a História do Futuro e a ‘Clavis Prophetarum’”, *Messianismo, milenarismo e profecia no mundo ibérico, séculos XV-XVIII*, São Paulo, Agosto 22-24, 2012.

_____, "António Vieira and the Fifth Empire: A New Light from the Clavis Prophetarum.", in: SANTO, Arnaldo E. S. e BANZA, A. P., *Estudos Sobre o Padre António Vieira II*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2017.

_____, “Vieira between history of the future and Clavis Prophetarum”, in: *Visions, Prophecies, and Divinations. Early Modern Messianism and Millenarianism in Iberian America, Spain and Portugal*, Boston: Brill, 2016.

_____, “António Vieira’s Clavis prophetarum: Tracking an Opus magnum Through Time and Space”, “The Tragic Couple”: Encounters Between Jews & Jesuits, An International Conference, Boston College, July 9-13, 2012.

_____, “Prolegomena to Religious Tolerance: An ongoing discussion concerning the Clavis prophetarum by António Vieira, S.J.”, 126th Annual Meeting of the American Historical Association, Chicago, January 7-9, 2012.

VANHAGEN, F Adolfo, *Sumé: lenda mito-religiosa americana, recolhida em outras eras por um índio Moranduçara*. Madrid: Imp. Da V. de Dominguez, 1855.

VÁSQUEZ, I., “Tirso González, S. J., y Francisco Díaz de S; Buenaventura, O. F. M., frente al jansenismo belga, a finales del siglo XVII”, in: *Agostiniana*, Vol. 13, pp. 307-341, 1963.

VILLEGAS, J. *Aplicación del Concilio de Trento em Hispanoamérica (1564-1600)*, Montevideo: Instituto Teológico del Uruguay, 1975.

VILLEY, Michel, *A formação do pensamento jurídico moderno*, São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 372-373.

WACHTEL, Nathan, *La vision des vaincus: les indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*, Paris: Gallimard, 1977 [1971].

WICKS, Jared, “Thomism Between Renaissance and Reformation: the Case of Cajetan”, *Archiv für Reformations geschichte* 68, 1977, pp. 9-32.

WOLTER, A. B., *The philosophical theology of Duns Scotus*, Ithaca/ London: Cornell University Press, 1990.

WORTLEY, C. Stuart, "Rubens' drawings of Chinese Costumes" *Old Master Drawings*. 1934, fig. no. 44, pp. 40-47.

ZEA, Leopoldo, *A Filosofia latino-americana como Filosofia pura e simplesmente*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

ZERON, Carlos Moura, *Linha de Fé: A Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial*. São Paulo: Edusp, 2011.

_____, "Da farsa à tragédia: a guerra de facções que pôs fim às esperanças de Antônio Vieira por um Quinto Império e transformou o modo de atuação dos jesuítas no Brasil", in: GALDEANO, Carla et alii (org.), *Bicentenário da Restauração da Companhia de Jesus (1814-2014)*, São Paulo: Loyola, 2014, p. 167-198.

_____ e VELLOSO, Gustavo, "Economia cristã e religiosa política: o 'Memorial sobre o governo temporal do colégio de São Paulo', de Luigi Vincenzo Mamiani", in: *História Unisinos*, 19 (2), Maio / Agosto, 2015, pp. 120-137.

_____ "Interpretações de Francisco Suárez na *Apologia pro paulistis* (1684)", in: Ana Paula Megiani; Leila Mezan Algranti (org.), *Império por escrito: formas de transmissão da cultura letrada no mundo ibérico, séc. XVI-XIX*, São Paulo: Alameda, 2009, pp. 111-126.

_____ e Rafael Ruiz, "Apologia pro paulistis" (1684), in: *Clio: Série Revista de Pesquisa Histórica*, n. 26-2, 2008, pp. 363-416.

_____, "Vieira em movimento: subjacências da distinção entre tapuias, tupis e negros", in: *Estudos avançados*, V. 33, n. 97, 2019, p.171-192.

ZORRILLA, Victor, "Consideraciones sobre la doctrina del derecho de guerra de José de Acosta", in: T. Duve; B. Albani; O. Danwerthpp (org.), *Normatividades e instituições eclesiais en la Nueva España, siglos XVI-XIX*, Berlin: Max Planck Institute for Legal History and Legal Theory, 2018, pp. 37-50.

ZWIERLEIN, Cornel "Introduction: towards a history of ignorance", in: *The Dark side of knowledge*, Leiden, Brill, 2016.

ANEXOS

ANEXO 1: DECRETO DE NUESTRO SANTÍSIMO PADRE INOCENCIO XI.

Jueves a los dos de Marzo 1679

1 No es lícito en la administración de los Sacramentos seguir la opinión probable del valor del Sacramento, dejando la más segura: sino es, que lo prohíba ley, el pacto, o el peligro de incurrir en grave daño. Der donde solo debe dejar de usar de la sentencia tan solamente probable en la administración del Bautismo, Orden Sacerdotal, o Episcopal.

2 Tengo por probable, que puede el Juez juzgar, según la opinión aun menos probable.

3 Generalmente, cuando hacemos algo confiados en la probabilidad, o intrínseca, o extrínseca, aunque leve, como no se salga de los límites de probabilidad, siempre obra más prudentemente.

4 No se ha de argüir de infidelidad el infiel, que no cree, guiado por la opinión menos probable.

5 No nos atrevemos a sentenciar, que peque mortalmente el que una vez tan solamente en la vida hiziere acto de amor de Dios.

6 Probable es, que el precepto de la Caridad así a Dios en rigor, por sí, no obliga aún de cinco en cinco años.

7 Entonces sólo obliga, cuando tenemos obligación de justificarnos, y no tenemos otro medio, por el cual nos podamos justificar.

8 Comer, y beber a más no poder por solo el gusto, no es pecado, con no dañe a la salud; porque le es lícito el apetito natural usar de sus actos.

9 El acto conyugal habido solamente por deleite, no dice en manera alguna culpa, o defecto venial.

10 No tenemos obligación de amar al prójimo con amor interno, y formal.

11 Podemos cumplir el precepto de amar al prójimo por solos actos exteriores.

12 Apenas se halla en los seglares, aunque sea en los Reyes, que tengan algo superfluo a su estado. Y así ninguno apenas está obligado a dar limosna a los pobres: porque solo está obligado a dar limosna de lo que le sobra.

13 Si lo hacéis en la debida moderación, podéis sin pecado mortal entristeceros de la vida de alguno, y alegraros de su muerte natural, y desearla, y pedirla, no por displicencia de la persona, sino por algún provecho temporal.

14 Lícito es desear la muerte del padre con absoluto deseo, no como a mal del padre, sino por bien del que desea, porque le ha de porvenir una gruesa heredad.

15 Lícito le es al hijo alegrarse de haber muerto a su padre, estando borracho, por las muchas riquezas a que sucede por la muerte de su padre.

16 La Fe, no se ha de decir, que caiga bajo precepto especial, y de por sí.

17 Basta hacer un acto de Fe una vez en la vida.

18 Si alguno será interrogado por el Juez público acerca de la confesión de la Fe, le aconsejo, como a cosa gloriosa a Dios, y a la Fe, que calle; y no hallo, que el callar sea pecado.

19 La voluntad no puede hacer, que el consentimiento de la Fe en sí mismo sea más firme, de lo que merece la fuerza de las razones que mueven al consentimiento.

20 De donde puede alguno rehusar prudentemente el consentimiento supernatural que tenía.

21 El consentimiento sobrenatural de la Fe, y útil a salud, se tiene con sola la noticia probable de la revelación; y aun le basta la duda: esto es, estar en duda, si lo ha dicho Dios.

- 22 Sola la Fe de un solo Dios es medio necesario, y no es necesaria la Fe explícita de remunerador.
- 23 La Fe tomada anchamente, basta para la justificación, por el testimonio de las criaturas, o por semejante motivo.
- 24 Traer a Dios por testigo de la mentira leve, no es tan grande irreverencia, que por ella quiera, o pueda condenar al hombre.
- 25 Con causa es lícito el jurar, sin ánimo de jurar, ora sea la materia leve, ora sea grave.
- 26 Si alguno, o solo, o en presencia de otros, ora sea preguntado, ora sea por su propia voluntad, o por holganza, o por otro cualquier fin jurare, que no ha hecho aquello que verdaderamente ha hecho; entendiendo dentro de sí otra cosa, que no ha hecho, o otro modo de que la hizo, o cualquier añadimiento verdadero, ese tal verdaderamente no miente, ni es perjurio.
- 27 La causa justa para usar esas anfibologías, es siempre que es necesario, o provechoso para la salud del cuerpo, para la honra, para defender la hacienda, o para otro cualquier otro acto de virtud; de manera, que el encubrimiento de la verdad se juzgue entonces conveniente, y ávido con cuidado.
- 28 El que mediante la intercesión, o la dádiva alcanzare la dignidad, o oficio público, podrá prestar el juramento con limitación mental, como acostumbran prestarle los semejantes por mandado del Rey, no mirando la intención del que hace, porque no está obligado a confesar el crimen oculto.
- 29 El temor grave urgente, es causa justa para fingir la administración de los Sacramentos.
- 30 Lícito le es a un hombre honrado matar al agresor, que procura calumniarle, si no puede de otra suerte librarse de la calumnia. Lo mismo se ha de decir, si alguno da un bofetón, o da con palo, y después de dada la bofetada, o con el palo huye.
- 31 Regularmente puedo matar al ladrón, para guardar, no me quite un doblón.
- 32 No solo es lícito defender, hasta matar, la hacienda, que no poseemos, sino también aquella a la cual tenemos algún derecho, y que confiamos que la poseeremos.
- 33 Es lícito al heredero, como al legatario defenderse contra los que injustamente impiden la posesión de la heredad, o la solución del legado, como al que tiene derecho en una Cátedra, o Prebenda contra los que injustamente impiden su posesión.
- 34 Lícito es procurar el aborto, antes que el feto sea animado, porque la mujer conocida preñada, no sea infamada, o muerta.
- 35 Es probable, que cualquier feto, por todo el tiempo que está en el vientre, no tiene anima racional; y que solo empieza a tener alma, cuando la madre le pare: consiguientemente se habrá de decir, que en ningún aborto se comete homicidio.
- 36 Es permitido el hurtar, no solo en extrema necesidad, sino también en necesidad grave.
- 37 Los criados, o criadas de casa pueden amagadamente tomarse de sus señores para recompensar su trabajo, que les parece mayor, que el salario que ganan.
- 38 Ninguno está obligado so pena de pecado mortal a restituir lo que ha hurtado poco a poco, aunque la suma total de lo que ha hurtado sea grande.
- 39 El que mueve, o induce a hacer grave daño a tercera persona, no está obligado a la restitución del daño que se le ha seguido.
- 40 El contrato dicho mohatra, es lícito, aun respecto de la misma persona, y con contrato de volver a vender antecedentemente hecho, con intención de ganancia.
- 41 Como el dinero de contado sea de mayor estimación que el que no es de contado; y como haya ninguno, que no estime más el dinero de presente, que el que está por venir, puede el acreedor tomar de aquel a quien presta el dinero algo a más de la cantidad prestada; y con ese título se libra de la usura.

42 La usura no se comete cuando se toma algo más de lo prestado, como a debido por título de benevolencia, o agradecimiento, sino solo se comete cuando se toma, o erige como debido de justicia.

43 Que sería, si no fuese sino pecado venial el quebrar con falso crimen la autoridad grande de quien detrae siéndole a sí nociva.

44 Probable es, que no peca mortalmente el que impone crimen falso a alguno por defender su justicia, y honra. Y si esto no es probable, apenas habrá en la Teología opinión probable.

45 Dar cosa temporal por la espiritual, no es simonía, cuando lo temporal no se da por precio, sino tan solamente como a motivo para dar, o recibir lo espiritual: o también cuando lo temporal solamente es una graciosa compensación por lo espiritual, o al contrario.

46 Y esto tiene lugar también, aunque lo temporal sea el motivo principal para dar lo espiritual; y aun más, si es el fin de la cosa espiritual, de tal manera, que sea más estimado, que la cosa espiritual.

47 Cuando dijo el Concilio Tridentino, que aquellos que comunicando con pecados ajenos, pecan mortalmente, los cuales no eligen para los puestos Eclesiásticos a aquellos que juzgaren ser más dignos, y de mayor provecho para la Iglesia: el Concilio por aquella palabra, *Digniores*, no quiere decir sino que el que se ha de elegir, sea digno, tomando el comparativo por el positivo. O quiere decir por palabras menos propias, que excluye a los indignos, pero no a los dignos. O finalmente, se ha de entender la palabra, *Digniores*, cuando hay concurso.

48 Tan claro parece, que la fornicación de sí no envuelve malicia alguna, y que sólo es mala, porque está prohibida, que lo contrario parece del todo fuera de razón.

49 La molicie no está prohibida por ley de naturaleza. Por tanto, si Dios no la hubiese prohibido, muchas veces sería buena, y algunas veces obligatoria a pena de pecado mortal.

50 El tener cópula carnal con mujer casada, si lo consiente el marido, no es adulterio, y así bata decir en la confesión, que ha fornicado.

51 El criado, que sabiéndolo, ayuda a su amo para entrar por una ventana, y sufre, que para subir a ella ponga los pies sobre sus hombros, y esto para gozar a una doncella, y que muchas veces le sirve, trayéndole una escala, o que le abre la puerta, o en otro semejante ministerio, no peca mortalmente, si lo hace por temor de algún notable daño, como porque no sea maltratado del Amo, o porque no le mire con ceño, o porque no le despida de casa.

52 El precepto de guardar las fiestas no obliga so pecado mortal, como no haga escándalo, y que no se haga por menosprecio.

53 Cumple el precepto de la Iglesia de oír Misa el que oye dos partes de ella, y aun el que oye juntamente cuatro partes de diferentes celebrantes.

54 El que no puede rezar Maitines, y Laudes, puede empero rezar las demás horas, no está obligado a rezar nada; porque la mayor parte trae a así lo menos.

55 Se cumple al precepto de comulgar cada un año, si se comulga sacrílegamente, o por la comunión sacrílega.

56 La Confesión, y Comunión frecuente, aun en aquellos que viven como gentiles, es señal de predestinación.

57 Probable es, que basta la atrición natural, como sea buena.

58 No tenemos obligación de decir al Confesor la costumbre, que tenemos de cometer algún pecado, cuando él lo pregunta.

59 Es lícito absolver sacramentalmente a los que solamente han confesado la mitad de sus pecados por causa del grande concurso de los penitentes; como puede suceder en el día de alguna grande Festividad, o en día de alguna Indulgencia.

60 No se ha de negar ni diferir la absolución al penitente, que tiene costumbre de pecar contra la ley de Dios, de naturaleza, o de la Iglesia, aunque no se tenga esperanza de la enmienda, como diga de palabra, que le pesa, y que propone la enmienda.

61 Puede algunas veces ser absuelto el que está en ocasión próxima de pecar, la cual puede, y no quiere dejar; antes bien directamente, y de propósito la busca, o se pone en ella.

62 La ocasión próxima de pecar no se ha de huir, cuando haya alguna causa para no huir, provechosa y buena.

63 Lícito es buscar directamente la ocasión próxima de pecar, por el bien espiritual o temporal nuestro, o del prójimo.

64 Es capaz de absolución el hombre, aunque no sepa los Misterios de la Fe; y aunque por negligencia, aun culpable, ignore el Misterio de la Santísima Trinidad, y de la Encarnación de Nuestro Señor Jesucristo.

65 Basta haber creído una vez aquellos Misterios.

[Tomado de Busembaum, *Médula de la teología moral*, Madrid, 1686.]

ANEXO 2

CRONOLOGIA DAS OBRAS SOBRE A IGNORÂNCIA INVENCÍVEL E O PECADO FILOSÓFICO (1665-1764):

1665- François Crespin, *Apologema retortum seu Retorta Disputatio Apologetica de ignorantia invencibili, et opinionum probabilitate: Pro illustrissimi ac Reverensissimi Domini D. Prosperi Fagnani contra illustrissimi ac Reverendissimi Domini D. Joannis Caramuelis adversus illam Apologema por antiquissima, & universalissima, ait, doctrina de probabilitate*, Antuerpia, sumt Egelberti Gymnici, 1665

1676 –Lois Fouquet, *De la probabilité et comment il faut choisir les opinions. Avec un Traité de l'Ignorance ... Règles importantes du Droit*, Lyon, 1676.

1681- Christiano Alethino, *De peccatis ignorantiae sive quaestio theologica na insuperabilis ignoratio juris naturae liber et a peccato*, Coloniae, apud Joannen Wihelmim Friessem juniorem, 1681.

Antoine Arnauld, *Apologie pour les catholiques*, Liege, chez la Veune Bronkart, 1682.

1683 *Theses Theologicae de Peccatis ignorantiae et potissimum Ignorantiae juris naturae quas praeside ex viro D. Ac magistro N; Gummaro Huygens Lyrano, Defendet Joannes Petrus Fourneau Leodiensis*, Lovanii apud Guilielmum Stryckeant sub aurea Lampade, 1683.

1686: François Musnier; Stephanus Bougot, *Theses Theologicae de Peccatis*

1686 : Le Tellier, *Defense des nouveaux Chestiens et des Missionaires de la Chine, du Japon, et des Indes. Contre deux livres intitulez : La morale pratique des Jesuites, et L'Esprit de M. Arnauld*, Paris, 1687.

1688: Johannes C. Philippinus, *De privilegiis ignorantiae tractatus moralis novus, unicus.....*, Venetiis, Ex Typographia Petri Antonii Brigoncii, 1688.

1689: Antoine Arnauld, *Nouvelle hérésie dans la Morale, touchant le Peché Philosophique, dénoncé au Pape & aux Evéques, aux Princes & aux Magistrats*, in : *Ceuvres de Messire Arnauld*, Paris/Lausenne, tomo XXXI, 1780 (1689) [1a denunciação]

Antoine Arnauld, *Seconde Dénonciacion de la nouvelle hérésie du Péché philosophique*

Joseph De Reux, *Le Janseniste Dénonciateur de nouvelles Hérésies, convaincu de Calomnie & de Falsificacion*, in: *Ecrit des jésuites de Louvain III & Lettre du 6 de Octobre* 1689.

1690 : François Musnier, *Divionensis Theologi suam De Peccato Philosophico thesim exponentis sententia*, in : Bouhours, *Sentiment des jesuites touchant le peche philosophique. Seconde lettre*, Paris, chez la veuve de Sebastien Mabre-Cramoisy, 1690.

Pasquier Quesnel, *Récrimination des jesuites, contenue dans leur tétraxtation de la nouvelle hérésie du Péché philosophique, convaincue da calomnie par la nouvelle Déclaration des Disciples de D. Agoustin*, Colgne, 1690.

Dominique Bouhours ; M. Tellier e J. Reulx, *Sentiment des jesuites touchant le peche philosophique*, Paris, chez la veuve de Sebastien Mabre-Cramoisy, 1690.

Arnauld, *Troisieme Dénonciation de la nouvelle herésie du Péché philosophique*

Arnauld, *Quoitrieme Dénonciation de la nouvelle herésie du Péché philosophique*

Condenação (24/08/1690).

Alexis Prete, *Decret N. S. P. , Le pape Alexandre VIII, condamnant deux propositions, recu et approuvé de toute la societe de Iesus avant et apres sa publication*, Cologne, 1690.

1690 : Joanne Sagers, *Apologia pro Patribus Jesuitis Belgis praesertim Professoribus S. Theol. Lovaiensibus de Haeresi Postulatis In matéria de Peccato Philosophico, adversus Sycophatam Gallum Janseniani veneni satorem*, 1690.

Alex. Mães S. I., *Theologia, cum appendice de peccato philosophico*, Anuerp., 1690.

Petr. Willems, *Elucidatio peccati philisiphici, defensa in schola theol. S. I.*, Antuerp., 1690.

André Semery, “Annotatio facta a Patre Generali sub intium mensis Junii 1690 circa scriptum quoddam in quo aliqui e nostris conabantur defendere Thesim professoris Divionensis circa peccatum philosophicum Auctor professoris Divinensis circa peccatum philosophicum”, Auctor illius scripti fuit P Semeri, Gallus, professor theologiae moralis in Colegio Romano, vir doctus et acris ingenii. Annotatio est, quar seuitur. *Apud L. Ceysens, Le autor du peché philosophique..., op.ciy.*, p. 405.

[sem autoria identificada] *Requête présentée aux Cardinaux de la Sainte Inquisition, pas les EE. PP. Jésuites, touchant le Péché philosophique in: Memorial sur les Contestations des Pays-bas*, 2a édition, Delft, 1697.

Robert Mansfeld, *Diatriba Theologica de Peccato philosophico, cum expositione Decreti, editi 24 Augusti*, Liège, 1690.

Joan Olearius, *Diss. De peccato philisophico*, Lipsiae, 1690.

Johannes David Schreber, *Dissertatio Theologica de Peccato Philosophico contra jesuitas divinenses quam summe-reverende Facultatis Theologicae indultu*, Sub Praesidio DN.

Johannis Olearii, *Theologiae Doctoris & Professoris Publici, Electoralium Alumnorum Ephori, Capituli Cizensis, Collegii Major Princip. & Nation. Saxon. Senioris, XVI Sept.*, 1690, Lipsiae: Literis Christiani Goezi. 36 p.

Jacques-Hyacinthe Serry, (1659-1738), *Les Veritables sentiments des jesuites touchant le peche philosophique*, Louvain, 1690.

Antoine Arnauld, *Cinquième Dénonciation du Peché Philosophique*

Condenação das XXXI proposições jansenistas (13/12/1690)

1691:

Mich. Le Tellier, *S. I., Reflexions sur le libelle : Veritables sentiments des Iesuites touchant le peche philosophique*, Haye, 1691.

_____, *L'erreur du peche philosoqhique combattue par les jesuites*, Liege, 1691.

Philosophistae Seu Excerpta Pauca Ex Multis Libris, Thesibus, Dictatis Theologicis : In Quibus Scandalosa Et Erronea Philosophismi Doctrina Nuper Damnata Per hos centum & amplius annos à Theologia Societatis Jesu, Louvain, 1691.

1692: Antoine Arnauld, *Le philosophisme des Jésuites de Marseille, en deux parties*, Avignon : Chez jaques Le noir, 1697 [1692].

Val. Ern. Loscher, *Diss. De peccato philosophico adversus moralem Iesuitarum doctrinam ex principiis moralibus*, Vitemb, 1692.

1694: Francisco Palanco, *Tractatus de conscientia humana in communi et in particulari*, Salamanca : Ex Officina Gregori Ortiz Gallardo, 1694.

1696: Cardinali Celestino Sfondrati, *Nodus Praedestinationis ex Sacris litteris, doctrinaque SS. Augustini, & Thomae, quantum Homini licet, dissolutus*, Romae, Typis Jo : Jacobi Komarek Roëmi, 1696.

1697 : Natale Betonio, *Quaestio moralis na ignorantia invincibilis licitu, reddat usum opinionis minus probabilis in concursu probabilioris & tutoris*, Posnaniae, Typis Regiis Clari Collegii Societatis Iesu, 1697.

1702 - Ignacio Camargo, *Regula honestitatis moralisseu Tractatus theologicus tripartitus de regula moraliter agendi*, 1702.

Martin Steyaert, *Theses sacrae de peccatis ignorantiae, Appendices ad Primam Partem*, in: *Theologiae Practicae Aphorismi Pars Prima quae Primae Secundae S. Thomae fere respondet*, Louvain: G. Stryckwant, 1702.

1704: Antonio Maria Bonucci, *Vindiciae Aequissimi decreti Alexandri XIII P. M. adversus propositiones XXXI in eo damnatas divinis utrisque Testamenti oraculis, Sacerrimus Concilium sanctionibus, Veterarum Patrum Chirographis, Castigotioris Theologiae calculis, ax eruditionis humanae monumentis, obsignatae*, Roma, Ex Typographia Bernabè, 1704.

1705: Mario Diana, *Idea Iurivum interioris Fori Ad Mentem Divi Thoamae, Sanctorum que Patrum ...*, Typis Jo. Baptistae Ajccardo Impres. Reg. Conv. S. Dominici.

1708 : Viva, *Damnatae theses ab Alexandro VII, Innocencio XI et Alexandro VIII necon Jansenii ad theologicam trutinam...*, Napoli, 1708

1762. *Extraits des assertions dangereuses & pernicieuses en tout genre, que les foi-fisans Jésuites ont, dans tous les tems & perséveramment soutenues, enseignées & publiées dans leur livres, Chez Pierre-Guillaume*, 1762.

1764: *Reponse au livre intitulé: extraits des assertions dangereuses & pernicieuses en tout genre, que les foi-fisans Jésuites ont, dans tous les tems & perséveramment soutenues, enseignées & publiées dans leur livres, avec l'approbation des Supérieures & Généraux ; vérifiés & collationnés par les Commissaires du Parlemeute &c*, 1758.

Anexo 3: Françoise Musnier, *Theses Theologicae de Peccatis* (tradução)

I. A bondade objectiva consiste na conveniência do objecto com a natureza racional; a bondade formal consiste na conformidade do acto com a Regra dos costumes. Para isso basta que o acto moral tenda para o fim último interpretativamente. O homem não é obrigado a amar esse fim nem no início nem no decurso da sua vida moral.

II. O pecado filosófico, ou moral, é o acto humano contrário (disconveniens) à natureza racional e à recta razão. Por seu lado, o pecado teológico e mortal é a transgressão livre da lei divina. O pecado filosófico, se bem que grave, pelo facto de ignorar a Deus, ou por não pensar actualmente em Deus, é um pecado grave, mas não é uma ofensa a Deus, nem um pecado mortal que dissolva a amizade com Deus, nem digno do castigo eterno.

III. A distinção metafísica específica entre os pecados depende da diferente proporção (ex diversa ratione) de fealdade moral ou desconformidade (disconvenientiae) com o objecto, fim e circunstâncias considerados em ordem à natureza racional; o pecado moral depende da oposição a essa mesma ou a outra qualidade. Nem todos os pecados estão ligados entre si, nem são iguais, mas alguns são mais graves do que outros tanto específica como numericamente.

IV. A maldade de cometer o pecado não consiste formalmente apenas na privação da adequação ao acto, nem tão-só na privação da adequação à potência, nem na privação da adequação ora à potência, ora ao acto, nem na privação da adequação ao próprio operante, nem na privação da perfeição conveniente (côngrua) ou de Deus como fim último da graça ou da glória, ou das disposições (habituum) sobrenaturais.

V. A maldade de cometer o pecado consiste formalmente numa coisa positiva (in positivo) ou na desconformidade (disconvenientia) positiva com a natureza racional e a recta razão ou com a lei divina, não em algo parcialmente positivo e parcialmente privativo. O pecado de omissão não pode ocorrer sem algum acto positivo, que seja causa ou ocasião, não só moralmente, mas também física e metafisicamente.

VI. Há pecados mortais e veniais, que diferem não só segundo a pessoa do pecador ou pela mera vontade de Deus, como pretendem Calvino e Lutero, mas também segundo a natureza da coisa. Ora, o pecado mortal distingue-se do venial principalmente porque o mortal pela sua natureza é um afastamento (recessus) notável da razão e da lei de Deus, uma ofensa grave a Deus que dissolve a amizade divina, o que o venial não faz.

VII. A disformidade do pecado mortal consiste em que por seu intermédio se ofende a Deus gravemente, e de certo modo ele é virtual ou formalmente menosprezado. Para o pecado mortal requer-se uma matéria grave, uma quantidade apreciável, plena advertência do entendimento e pleno acordo da vontade. A maldade do pecado mortal não é moralmente infinita em termos estritamente intrínsecos, mas só extrínseca e objectivamente e segundo alguma coisa.

VIII. O pecado venial é um pecado que só levemente ofende a Deus, e não produz a morte espiritual da alma, nem é punido enquanto tal com um castigo eterno, mas priva o homem da graça eficaz e proporcionada, do fervor da caridade, do temor de Deus e da inclinação para seguir a razão e a lei. É sempre uma disposição para o pecado mortal. De muitos pecados veniais não pode resultar um pecado mortal formal ou proporcionalmente, a menos que as matérias ou efeitos daqueles persistam e confluam num único.

IX. O pecado habitual não é o hábito vicioso resultante do pecado actual, nem a simples ordenação ao castigo, nem o comprazimento habitual no pecado passado, ou a propensão

habitual para o pecado, nem a privação da graça; mas um pecado actual fisicamente passado que persevera moralmente em ordem a tomar o homem razoavelmente odioso a Deus, até que [o pecador] se abandone a ele ou mostre e aceite uma satisfação condigna dele.

François Musnier ; Stephanus Bougot, *Theses Theologicae de Peccatis*, reproduzido por Arnould, *Œuvres*, T. XXXI, pp. 40-41. Tradução: Adelino Cardoso, “Uma heresia à medida do novo mundo”, in: *Philosophica*, 15, Lisboa, 2000, pp. 132-133.

ANEXO 4: CARTAS TRANSCRITAS DE TIRSO GONZALEZ SOBRE O PECADO FILOSÓFICO.

1. Annotatio facta a Patre Generali sub initium mensis Junii 1690 circa scriptum quoddam in quo aliqui e nostris conabantur defendere Thesim professoris Divionensis circa peccatum philosophicum. Auctor illius scripti fuit P. Semeri Gallus, professor theologiae moralis in Collegio Romano, vir doctus et acris ingenii. Annotatio est, quae sequitur”

In illo scripto confecto ad defensionem peccati philosophici, prout in sua Thesi ponitur a professore Divionensi, illud abs dubio displicebit cardinalibus, et poterit causae nocere, quod tanquam doctrinam catholicam statuir, che per far non pure materialiter, ma formaliter il male conviene actualmente conoscerlo, etc; ac proinde, quod ad peccatum non pure materialiter, sed formaliter, requiritur dictamen praeivium conscientiae, quo quis dicat: lo fo male, io pecco, etc.

Haec doctrina est falsa, et tollit de medio omnia peccata ignorantiae: non enim peccat ignoranter contra Legem, qui quando agit contra Legem, cognoscit se male agere: est haec doctrina contra illud Christi: *Joan. 16, 2: venit hora, ut omnis qui interficit vos, arbitretur se obsequium praestare Deo.* Et contra illud *Prov. 16, 25: est via, quae videtur homini recta, et novissima eius ducunt ad mortem,* et contra illud *Isai. 5, 20: Vae, qui dicitis malum bonum et bonum malum.*

Unde Augustinus, lib. 5 *Confessionum*, cap. 10: *eo insanabilius peccabam, quo me non peccare arbitrabar.* Et ideo Sanctus Doctor, Epistula 154 ad Publicolam, dicebat: *si quis bonum putaverit esse, quod malum est et fecerit, hoc putando utique peccat; et ea sunt omnia peccata ignorantiae, quando quis bene fieri putat, quod male fit.*

Planum autem est, Augustinum loqui de errore voluntario, in quem quis sua culpa incidit; ut est clarum ex contextu.

Regulam magistralem tradit Divus Thomas, lect. 7, in cap. 1, *Epistolae ad Romanos: quod tunc ignorantia culpam excusat, quando sic praecedit culpam, quod non causatur a culpa; si vero ignorantia causetur ex culpa, non potest subsequentem culpam ignorantia excusare.*

Ignorantia autem illa debet esse voluntaria non solum in capite, seu in Adamo, seu ratione peccati originalis; sed debet esse voluntaria personae ipsi peccanti, et culpa ipsius personali causare: ut enim inquit Divus Thomas in 2 (...) dist. 30, q. 1, ar. 2: *ad culpam personae requiritur voluntas personae, ut patet in culpa actuali, quae per actum personae committitur.* Et propterea Augustinus, *Libro de duabus animabus*, cap. 11, dicebat: *nec peccatum nec recte factum imputari cuiquam potest, qui nihil fecit propria voluntate.*

Unde recter monet Bellarminus in Epistola ad nepotem suum episcopum Theanensem, ut caute circumspiciat quas opiniones sequitur, nam *facilimum est, inquit aliorum exemplo conscientizam erroneam indure, et eo modo conscientia non remordente, ad eum locum, ubi vermis non moritur, et ignis non extinguitur, descendere.*

Tantumque abest, ut ad peccandum requiratur dictamen practicum conscientiae, quo quis existimet se male agree, quod possit quis peccare, quamvis certissimum putet se bene facere sic operando. Alioqui non peccarent haeretici obstinatissimi quando eo caecitatis deveniunt ob tenacitatem iudicii et errorem superbissimum, ut iudicent potius se debere mortem subire, quam accedere ad Ecclesiam Catholicam et in defensionem suorum errorum eligunt mortem.

Quod tamen est absurdum quia alioqui, quo obstinatiores, essent melioris conditionis. Quare fieri potest, ut quis peccet damnabiliter, dum firmiter existimet se recte agere, et alii persequentes Ecclesiam existimarunt et adhuc existimant perfidi Hebraei imaginem Crucifixi conculcantes, et Mahumetani Christiano nomini infensi.

2. Thyrese Gonzalez, general des jésuites, à Isaac de Bruyn, professeur de théologie à Louvain, Rome, le 22 juillet 1690.

Praeter litteras responsivas ad epistolam Vestrae Reverentiae has manu propria adiungere libuit.

Vidi Theses Vestrae Reverentiae et alias Antverpienses (sapienter et ingenioso conceptas), quae tangunt quaestionem de peccato philosophico. Si professor Digionensis solum dixisset quod dicunt Lovanienses, nimirum *peccatum philosophicum grave comissum ab ignorante Deum invincibiliter non mereri poenas aeternas ignis*, non subisset periculum illud in quo est eius propositio; verum, illa ipsius propositio, prout iacet in thesibus ipsius, et separata ab explicatione quam reddit in Dictatis, est dissona, et periculum est quod ab Inquisitione configatur.

Si diceret solum: *peccatum philosophicum, quantumvis grave in illo qui Deum ignorat... non est ofensa Dei, nec peccatum mortale dissolvens amicitiam Dei, nec aeterna poena dignum*, posset explicari de ignorante invincibiliter Deum. Sed dum addit, *vel de Deo actu non cogitat*, tollit explicationem, et statim apparet propositionis absurditas, quia significat neminem agendo contra legem Dei posse peccare mortaliter, quin tunc cogitet actu de Deo et cognoscat se in illa actione Deum offendere. Hoc autem est plane absurdum. Quid enim refert quod actu non cogitet, si hoc proveniat ex eius passione obcaecante intellectum et culpabiliter illum occupante in cogitando obiectum turpe? Unde professor Antverpiensis merito in suis thesibus dicit, neminem posse legislatorem offendere et contemnere, quin habeat vel aliquam legislatoris notitiam, vel culpabilem ignorantiam. Si enim hoc ultimum non addatur, doctrina traditur de médio tollens omnia peccata ignorantiae. Tantum enim abest ut requiratur illa cogitatio, quod possit quis graviter peccare, quamvis in actione quam contra legem naturalem agit, certum existimet se obsequium praestere Deo. Si enim haec existimatio oriatur ex passione obcaecante et ex pertinencia culpabili, non excusat a culpa actionem quae ex illa contra legem fit. Alioqui haerectici obstinatissimi, quando eo caecitatis deveniunt ut certissimum putent se obsequium praestare Deo in persequendo catholicos et in conculcandis imaginibus etc., essent melioris conditionis quam qui eiusmodi facinora cum aliquo scrupulo operantur. Sane quando error ipse, quo quis existimat bonum esse quod malum est, est culpabilis non excusat a culpa actionem quae contra legem cum illo errore fit, quamvis tunc temporis non adsit ullus scrupulus vel remorsus conscientiae. Unde vera est regula magistralis tradita a Divo Thoma, lectione 7, in capite 1 ad Romanos: *Tunc ignorantia culpam excusat, quando sic praecedat culpam, quod non causatur a culpa; si vero ignorantia causetur ex culpa, non potest subsequentem culpam ignorantia excusare*. Quis autem non videat posse ignorantiam et errorem ex culpa personali et propria causari, quamvis non sit coiunctus cum aliquo scrupulo, vel advertentia ulla actuali ad periculum peccandi? Hinc Divus Augustinus loquens de errore voluntario et libero operanti, universaliter pronuntiat *Epistola 154 ad Publicolam, si quis bonum putaverit quod malum est, et fecerit*

hoc putando utique peccat; et ea sunt omnia peccata ignorantiae quando quis bene fieri putat quod male fit. Ex propterea ipse libro 5 Confessionum, capite 10, aiebat, eo insanabilius peccabam quo me non peccare arbitrabar. Quia scilicet, ille error quo existimabat se non peccare, erat culpabilis et voluntarius in causa. Et ideo Cardinalis Bellarminus monebat nepotem suum episcopum Theanensem, ut circumspiceret quas opiniones sectaretur: nam facillimum est aliorum exemplo conscientiam erroneam induere, et eo modo conscientia non remordente ad eum locum ubi vermis non moritur et ignis non extinguitur, descendere.

Documentação reproduzida a partir dos anexos de L. Ceysens, “Autour du peché philosophique, *Augustiniana*, Vol. 14, 1964, pp. 278-425, pp. 405-408.

ANEXO 5. CONDENAÇÕES DE ALEXANDRE VIII

1. 24/08/1690 (contra o pecado filosófico).

Propositio II:

“Peccatum Philosophicum seu morale est actus humanus disconveniens naturae rationali, & rectae rationi: Theologicum vero, & mortale est transgressio libera Divinae legis. Philosophicum, quantumvis grave, in illo, qui vel Deum ignorat, vel de Deo actu non cogitat, est grave peccatum, sed non est offensa Dei, neque peccatum mortale dissolvens amicitiam Dei, neque poena aeterna dignum”.

Extraído de Dominico Viva, *Damnatae theses ab Alexandro VII, Innocencio XI et Alexandro VIII necnon Jansenii ad theologiam trutinam...*, Napoli, 1708, p. 367.

2. 13/12/1690 (contra probabilistas e jansenistas).

1. In Statu natura lapsae ad peccatum formale, & demeritum sufficit illa libertas, qua voluntarium, ac liberum fuit in causa sua, peccato originali, & voluntate Adami peccantis.
2. Tametsi detur ignorantia invincibilis iuris naturae, hae in statu naturae, lapsae, operantem ex ipsa non excusat a peccato mortali.
3. Non licet sequi opinionem, vel inter probabiles probabilissimam.
4. Debit semetipsum pro nobis oblationem Deo, non pro solis electis, sed pro omnibus, & solis fidelibus.
5. Pagani, Judaei, haeretici, alique, huius generali nullum omninò accipiunt a Jesu Christo influxum; adeoque hinc recte inferes in illis esse voluntatem nudam & inermem sine omni gratia sufficienti.
6. Gratia sufficiens, statui nostro non tam utilis, quam perniciosa est, sic ut proinde merito possimus petere: A gratia sufficienti libera nos Domine.
7. Omnis humana actio deliberata est Dei dilectio vel mundi: si Dei charitas Patris est; si mundi, concupiscentia carnis, hoc est mala est.
8. Necesse est, infidelem in omni opere peccare.
9. Revera peccat, qui odio habet peccatum mere ob eius turpitudinem, & disconvenientiam cum natura, sine ullo ad Deum offensum respectu.
10. Intentio, qua quis detestatur malum, & prosequitur bonum mere, ut celestem obtineat gloriam, non est recta nec Deo placens.

11. Omne quod non est ex Fide Christiana supernaturali, quae per dilectionem operatur, peccatum est.
12. Quando in magnis peccatoribus deficit omnis amor, deficit etiam Fides; & etiamsi videantur credere, non est fides divina, sed humana .
13. Quisquis etiam aeternae mercedis intuitu Deo famulatur, caritate si caruerit, vitio non caret, quoties intuitu licet beatitudinis operatur.
14. Timor gehennae non est supernaturalis.
15. Attritio, quae gehennae, & poenarum metu concipitur, sine dilectione benevolentiae Dei propter se, non est bonus motus, ac Supernaturalis.
16. Ordinem praemittendi, satisfactionem absolutioni induxit, non politia, aut institutio Ecclesiae, sed ipsa Christi lex, & praescriptio natura rei ipsum quodammodo dictante
17. Per illam praxim mox absolvendi, ordo poenitentiae est inversus.
18. Consuetudo moderna quoad administrationem Sacramenti Poenitentiae, etiamse e am plurimorum hominum sustentet auctoritas, & multi temporis diurnitas confirmet, nihilominus ab Ecclesia non habetur pro usu, sed abusu.
19. Homo debet agere tota vita poenitentiam pro peccato originali.
20. Confessiones apud religiosos facta, pleraeque vel sacrilegae sunt, vel invalidae.
21. Parochianus potest suspicari de Mendicantibus, qui eleemosynis communibus vivunt, de imponenda nimis levi, & incongrua poenitentia, seu satisfactione ob quaestum, seu lucrum subsidii temporalis.
22. Sacrilegi sunt iudicandi qui jus ad Communionem percipiendam praetendunt, antequam condignam de delictis suis poenitentiam egerint.
23. Similiter arcendi sunt à Sacra Communionem, quibus nondum inest amor Dei purissimus, & omnis mixtionis expers.
24. Oblatio in Templo, quae fiebat à Beata Virgine MARIA in die Purificationis suae per duos pullos columbarum, unum in holocaustum, & alterum pro peccatis, sufficienter testantur, quod indiguerit purificatione, & quod Filius, qui offerebatur, etiam macula Matris maculatus esset, secundum verba legis.
25. Dei Patris sedentis Simulacrum nefas est Christiano in Templo collocare.
26. Laus quae defertur Mariae, ut Mariae, vana est.
27. Valuit aliquando Baptismus sub hac forma collatus, In nomine Patris, &c., praetermissis illis » Ego te baptizo.
28. Valet Baptismus collatus a Ministro, qui omnem ritum externum, formamque baptizandi observat, intus vero in corde suo apud se resolvit: Non intendo, quod facere Ecclesia.
29. Futilis, & toties convulsa est assertio de Pontificis Romani supra Concilium Oecumenicum auctoritate, atque in fidei quaestionibus discernendis infallibilitate.
30. Ubi quis invenerit doctrinam in Augustino clare fundatam, illam absolute potest tenere, et docere, non respiciendo ad ullam Pontificis Bullam.
31. Bulla Urbani VIII. « In eminenti », est subreptitia.

Extraído de: *Viva, Damnatae theses ab Alexandro VII, Innocencio XI et Alexandro VIII necon Jansenii ad theoloficam trutinam...*, Napoli, 1708, p. 377-504.

ANEXO 6: AUTORES DO PECADO FILOSÓFICO

1) Leonardo Lessius

De perf. mor. div., lib. 13, c. 26, n. 184. pp. 213-214.

“Dico decimo, malitia formalis peccati non solum consistit in recessu a regula rationis, seu (quod idem est) in repugnantia actus cum regula rectae rationis, aut natura rationali:

sed etiam in quadam injuria quae irrogatur Deo, quae reperitur in omni peccato mortifero... quodlibet peccatum mortiferum non solum malum dicitur quod naturae rationali sit dissentaneum; sed máxime quia contemptum quemdam vel iniuriam Dei continet, non quidem semper expressam et formalem, sicut blasphemia et odium; sed implicatam et interpretativam, quatenus per peccatum contemnitur lex divina in re gravi et consequenter ipse legislator”.

Fontes : Cardeal De Lugo, *Tractatus Incarnatione...*, disp. 5, *op. cit.*, p. 340; Rodrigo de Arriaga, *Disputationes Theologicae*, Disp. 19, p. 199 ; Le Tellier/Bouhours, *Sentiment des jesuites touchant le peché philosophoque...*, *op. cit.*, pp. 54, 189-191 e 281. Serry, *Veritable sentiment...*, *op. cit.*, p. 29-30.

Bibliografia : Demain, « Peché philosophique »..., *op. cit.*, pp. 264-465; Bayard, *Le peché philosophique...*, *op. cit.*, p. 693. Pedro Achutégui, *La universalidade...*, *op. cit.*, p. 294-295.

2) Cardeal de Lugo:

Tractatus de Incarnatione, Disp. 5, sect.. 5. n. 88-91

“Ad offensam ut sic non requiritur cognition offensae; possum enim ego mea actione turpi aliquem provocare contra me, licet id ignorem. Ad offensam autem mortalem requiritur ea cognitio... Quare positâ illâ ignorantia, licet adhuc maneret offensa, imo & offense gravis in aliquo sensu, ut videbimus; non tamen maneret ea gravitas, quae requiritur ad peccatum mortale”.

“Multi sunt Barbari inquit, qui nullam omnino habent Dei notitiam, et in perpetua et invencibili Dei ignorantia degunt. Ergo se in eo non subire poenam ignis arterni, et aliunde cum habeant peccatum originale, et multa venialia, dandus erit quartus locus pro illis ; nam in Purgatorio non sunt, non sunt, nisi qui sunt in Dei gratia” habuissent circa rerum conditionem, et circa obligationem ei placendi vel eum investigandi”. Idem, d. 5, s. 6, n. 107.

Ibid. sect. 6. n. 101, p. 95

“Sicut in iilis verbis Dei ad Adam: in quocumque die comederis ex eo, morte morieris, subintelligebatur, si scienter comederis; nam si comedisset sine advertentia ad Dei offensam, non peccasset: sic ergo Paulus cum loquitur ad Fideles, qui bene sciebant Dei prohibitionem, deterret eos ab adulterio, & similibus vitiis, per comminationem poenae aeternae, quia non minus incurrerent illam poenam adulterando, quam mortis poenam, Adamus comedendo ex ligno prohibition; (...), si non adverterent ad Divinam Tensam (?), sine qua, licet fieret adulterium Philosophicum (ut it dicam), non tamen Theologicum, de quo Paulus loquebatur cum loquetur de illo in ratione peccati mortalis.” (108-109) <<Dices, saltem illo brevi tempore (en el que uno ignorara invenciblemente a Dios) posset aliquis mori ante cognitionem Dei; quid igitur fieret de illo adulto sine peccato mortali? Respondeo, facile, sicut sententia communis docet, ad providentiam Dei spectare, ne aliquis infidelis adultus non baptizatus moriatur com solo peccato veniali, sed dari ei tempus, vel peccandi mortaliter, vel si servat praecepta, accipiendi maius lumen ad res fidei: ita in nostro casu dicendum, pertinere ad eandem providentiam Dei, ut nullus infidelis adultus moriatur donec vel cognoscat Deum, vel saltem dubitet et culpabiliter omittat eius inquisitionem, vel non obstante illo dubio committat alia peccata gravia, quae quidem iam erunt omnino mortalia, cum exponat se periculo offendendi illum conditorem de quo dubitat na sit>>. (De myst. Incarn, s. 6, n. 108, p. 96).

Fontes: Antoine Arnauld, *Première denunciacion...* *op. cit.*, p.163; Serry, *Veritable sentiment...* *op. cit.*, p. 50; Bouhous, *Sentiment des jésuites touchant le peché philosophique...*, p. 186-187 ; *Apologia pro jesuítá belgi...*, *op. cit.*, p. 22; Viva, *Damnatae Theses...*, *op. cit.*, p. 374 ; *Extraits Des Assertion dangereuse...*, *op. cit.*, p. 108 ; *Philosophistae...*, *op. cit.*, p. 1-3.

Bibliografia: Deman, « Peché philosophique... » *op. cit.* p. 265-266 ; Baylard, *Le Peché philosophique...* p. 691 ; Pedro Achutégui, *La universalidad ...*, *op. cit.*, pp. 296-297.

3) Rodrigo Arriaga

De Deo Uno, Disp 2, sect. 3:

“P. Molina suprà, licet ad prodandum non esse per se notum *Deum* esse, offerat exemplum exemplum Brasilorum, qui dicuntur ante adventum Lusitanorum nullum penitus agnouisse numen, tamem *Ex dictis*, ubi de hac ignorantia invincibili agit, solùm docet, posse in aliquibus eam ignotantiam reperiti, sed quid quid de eorum mente sit” (...)

“homines multos, etiamsi rationis simpliciter capaces, ira tamen hebetis ingenii, ut etiam quando conatur alius res faciliores eis persuadere, exemplis facillimis eas res declarando; tamen vel non percipiant, vel summè difficulter. Quo ergo fundamento possumus dicere, istos & similes etiam sine ullo magistro ex seipsis incepturos & continuaturos ratiocinationem & discursum adèd metaphysicum, quo Dei existentia probetur? Ego sane vix dubito, quin multi possint inueniri, in quibus nec per umbram similis excitetur ratiocinatio, poternunt ergo habere ignorantiam invincibilem Dei” (...)

Quarto, obiicit, quo simul potest responderi argumento a nobis suprà facto, quia licet non sit per se notum, Deum esse; semper tamen videntur anexa aliqua saltem dubitatio in há re, sicut in praeceptis naturalibus, quae statim lumine naturae noscuntur & adducit testimonium Victoriae, qui ait, non posse esse invincibilem ignorantiam praeceptotum naturalium: unde sit, ut licet homo non sit ita ex se ingeniosus, ut queat demonstrationem inuenire, quod solum videbatur probare nostrum argumentum suprà factum; saltem ad dubitandum videntur omnes habuisse sufficientem discursum: ergo non potuerunt habere ignorantiam invincibilem.

Facilè tamem respondeo, verum quidem esse, multò minus requiri ad dubitandum (ut objectio contendit) quàm ad formandam ipsam demonstrationem Deo, de quâ nos suprà; semper tamen adhuc nostram conclusionem subsistere: nam illud ipsum, nempe excitari speciem de Deo, de qua non supra; semper tamen adhuc mostram conclusionem subsistere: nam illud ipsum, nempe excitari speciem de Deo, est utcumque difficile, & faltem in multis non dubium, quin à seipsis eam non acquirant primò. Secundò respondeo, & hoc est valde considerandum in praesenti, nos hic agere de ignorantia culpabili; non est autem omnis ignorantia vincibilis culpabilis. Ratio est, quia multae sunt res, de quibus mihi occurrit ratio dubii; non tamen pecco non ulterius inquirendo: sunt enim res, quarum mea non interest, & de his non teneor ampliùs inquirere, ut per se patet quo posito, etiamsi aliquod dubium suboriantur in multi barbaris hominibus, na sit aliqua caussa, v. g. quae produxerit caelos; non tamen propterea excitatur species, quod illa sit legislator, vel veneratione digna, quod illa dederit praecepta quae ego debeam inquirere imò fortè saepè in contrarium, ad me talia discutere non pertinet, nec utile este: sicut si iam excitetur dubium in aliquo, quo pacto arbores crescant, non peccat certè ulterius non inquirendo causam unde infertur, non esse culpabiles in tali ignorantia, etiammsi fuerit vincibilis physicè.

Ad instantiam é praeceptis naturalibus dico, de multis adhuc facilius esse posse ignorantiam invencibilem, quam de Deo; de aliis verò, quia sunt de rebus ad ipsum hominem pertinentibus, non ita, v. g. furari, laedere alterum, & canam sicut sentit & dolere quis violenter sibi accipi aliquid, & multò magis si laedatur in corpore: ira statim insurgit cognitio, quòd in hac re ipse malè faciat, furando, vel laedendo alterum ex eo principio, *quod tibi fieri non vis, alteri ne facias* : vel quia Deus propter gubernationem moralem videtur hominibus indere naturalem pudorem in talibus actionibus, quo occultare statim

desiderat, & clam id facere, unde naturaliter insurgit altera cognitio, ergo hoc non est bene factum: at cognitio de Deo, quae magis abstracta à sensibus, non ita facilè excitatur.”

(...) De hoc egi in matéria de actibus humanis, ubi proprius est illius locus, dixique talem non promeritum per illud factum poenam aeternam, sed temporalem gravem, ad modum quo à Republicà sufficienter punitur furtum, quatenus est contra illam, vel virgis & suspendio, nam ratio promerendi poenam aeternam solùm desumitur ex eo quòd aliquis homo saltem in confuso, noscar, se offendere Deum summum: quòd in ignorante non reperitur; nec inconueniens est in tali concedere eam actionem non esse poenâ aeternâ dignam ex ignorantia illâ invincibili”.

(in: *Disputationes theologicae in primam partem D. Thomae. Tomi duo*, Atuerpiae, 1643, p. 31-33)

Disputationes Theologicae in primam secundae D. Thomae: tomus primus, Disp. 19, sect. 10

Urgent, inquit, inter Barbaros multi sunt qui de Deo nullam habent notitiam: Ergo saltem illi tunc non peccabunt. Respondeo, si sit invincibilis ea ignorantia, omnino excusandos. Dices, quò ergo tales ibunt post mortem? (...) Dicitur potest eos gravi aliquâ poenâ temporali torquendos, & dein ad Limbum cum pueris destinandos “,

(in: Rodrigo de Arriaga, *Disputationes Theologicae in primam secundae D. Thomae: tomus primus*, Disp. 19, sect. 10, Antuérpia : Ex officina plantiniana Balthasaris Moreti, 1644, p. 215.)

Fontes : Serry, *Veritable sentiment...*, *op. cit.*, p. 8-10; Le Tellier, *Sentiment des jésuites touchant...*, p. 30 ; Arnauld, *Cinquième dénonciation...*, p. 116. *Philosphistae*, p. 5-6. Francisco Polanco, *Tractatus de conscientia humana...*, *op. cit.*, p. 106. *Triplex haeresis in moralibus*, p. 29; Daniel Concina, *Historia del probabilismo...*, *op. cit.*, pp. 59-60.

**ANEXO 7: CRONOLOGIA DE ANTÔNIO VIEIRA E A CLAVIS
PROPHETARUM (1608-1748)**

1608 – Nasce Antônio Vieira.

1641- Viaja para Portugal. Sermão dos “Bons anos”.

1644 – Antônio Vieira tornou-se pregador de D. João IV. Sermão de “São Roque”.

1645- Terceiro “Sermão do Mandato”.

1645-47 – Data provável de quando Vieira começou a pensar na redação da *Clavis Prophetarum*.

1646-1647 – Período em Paris. Encontro com Nicolas Caussin.

1649 – Encontra com Manassés na Holanda. Suposta data do início da *História do futuro*. Sermão de Santo Agostinho.

1652 – Embarca para o Maranhão.

1654 – Sermão de Santo Antônio aos Peixes.

1655 – Sermão da Primeira Domingo do Advento. Sermão da Sexagésima. Início provável da Viagem para a Serra de Ibiapaba.

1657- Sermão do Espírito Santo.

1659 – Escreve a carta esperanças de Portugal.

1660 – Redação da “Relação da Serra de Ibiapaba.

1662- Sermão da Epifania. Expulso do Maranhão – Volta para o Porto.

1663 – Prisão. Primeira menção explícita a Clavis, precisando responder à acusação de Jorge Carvalho.

1665 – Envia para o Rei o *Livro Antepimeiro da História do futuro*.

1667 – Acaba o processo de Vieira, graças à morte de Afonso VI.

1668 – Recluso em Coimbra sem poder sair, preso pela inquisição. Nesse período, segundo João Lúcio (baseado em André de Barros), ele estaria convencido de que todos os intérpretes se converteriam.

1669 – Exílio em Roma.

1670 – Início provável do primeiro livro *Clavis Prophetarum*.

1672 – Foi requisitado para pregar em Roma.

1672 – Primeira menção explícita a *Clavis*.

1673- Segunda menção explícita a *Clavis*.

1674- Pregação dos Sermões “Cinco Pedras de Davi” e o “Lágrimas de Heráclito”.

1675- Vieira ganha o breve papal de Clemente X.

1676 – Vieira viaja para Lisboa. O próprio Vieira admite que trabalhou muito nesse período sobre a Clavis.

1677 – Lança o Primeiro Tomo dos sermões, com prefácio muito significativo acerca do andamento da Clavis, que ele promete como obra futura, junto com outros 12 volumes.

1678 – O “ocaso” do galicanismo português.

1678- Dirige uma série de críticas aos “núncios papais” que ele recebe e comenta diariamente.

1679 – Foi editado o Tomo I dos seus Sermões.

1681 – Chega a Bahia.

1686 – “Carta apologética ao padre Jácome Iquazafigo”.

1687 – Pela primeira vez Antônio Vieira convida Bonucci para redigir a *Clavis*.

1688 – Vieira foi nomeado Visitador-Geral do Maranhão.

1690 – Andreoni fala mal de Vieira.

1690:

24/08: A condenação do Pecado Filosófico pelo papa Alexandre VIII.

07/12: 32 proposições *rigoristas/jansenistas* são condenadas pelo mesmo papa.

1691 – Vieira deixa de ser Visitador-Geral. 3ª referência interna explícita da *Clavis Prophetarum*.

Tirso Gonzalez publica o *De recto usu probabilitatem*.

1692 – Resposta de Vieira favorável à guerra contra o Quilombo dos Palmares.

1694- Vieira se envolve na polêmica com os “Alexandristas” e perde a voz ativa e passiva. Publica *Voto sobre as dúvidas dos moradores de São Paulo*.

1695 – Sofre um acidente e teme não conseguir finalizar a *Clavis Prophetarum*. Carta 746. Prega o Sermão “Voz de Deus a Bahia”.

1696 – Antônio Vieira convida Valentim Estancel para finalizar a *Clavis Prophetarum*.

1696 –Vieira publica o Tomo XI dos Sermões.

1697 – Morte de Vieira.

Carta-biográfica de Antonil¹⁴⁶⁵.

Descrição de Maria-Antonio Bonucci da ordem da *Clavis Prophetarum*.¹⁴⁶⁶.

¹⁴⁶⁵ “Clavis Prophetarum de Regno Christi in Terris consummato Libri tres.

Agit de ipso Christi Regno ; 2. De eius in Terris Consummatione; 3. De tempore quo, et quando consummandum est, et quamdiu duraturum. Horum 1 et 2 fere absoluti, 3. Perficiendo nunc allaborabat, et 4. Meditabatur. Pro quo absolvendo extant :

a) Promptuarium 1 de vera prophetia et Judaerum conversione;

b) Promptuarium 2 de Generali Mundi Conversione, hoc est Gentium, Haeticorum et Judaeorum;

c) Proptuarium 3 fragmentorum ad Christi Regnum spectium”, Bras. 4, 38-39., p. 105.

¹⁴⁶⁶ Nam P. Antonius Vieira, oculis paene captus, sed mente vegeta, sponte sua me unum deligit, cui magnam illam Prophetarum Vlavem Reipub. Literariae tamdiu concupitam, quinquaginta ab hinc annis

1699 - Carta de Antonil de 9 de novembro de 1699, confirmando tudo o que vira na carta, a partir de onde remeteria para Roma uma cópia.

1700 – Despachada para Roma a arca com o manuscrito original, provavelmente o que virá a se tornar o Manuscrito 706 da Casanatense, bastante censurado. Perde-se o Rastro da *Clavis*.

1700 – Giovanni Matteo Falletto escreve o *Christi in Terris Consummato*, a partir do diálogo com Stancel, Bonucci e Andreoni. Mamiani.

Tomo XII é publicado, com a censura de Diogo Justiniano dando notícia do livro.

1701- Valentim Stancel tenta publicar o *Commentarium in Danielelem*, mas foi censurado

1704 – Publicação do *Vindiciæ æquissimi Decreti Alexandri VIII P. M. adversus Propositiones XXXI*, de Antonio-Maria Bonucci.

1705 – Publicação de *Economia cristã*, de Giorgio Benci, com prefácio de Bonucci.

27/10: Morte de Tirso González.

1706-

31/01: Entrada de Michelangelo Tamburini.

09/12: Morte de D. Pedro II e entrada de D. João V.

1708 – Mamiani publica os sermões de Vieira em italiano das Domingas e Feiras da Quaresma, com reedições em 1712 e 1722. O mesmo autor publica *Concordia doctrinae probabilistarum cum doctrina probabilioristarum*.

1710: Décimo quarto tomo dos sermões, em que se insere *Compendium Vitae pereximmi Patris Antonii Vieira*, de autoria de Andreoni, sob o título de *Carta ao P. Reitor do Colégio da Bahia* (Original de 20 de julho de 1697).

1711: Andreoni publica o *Cultura e opulência no Brasil*.

1712: Carta de Marquês de Fontes, dizendo que recebeu uma cópia da *Clavis* de Bonucci. Bonucci traduz o *Il Saverio assormetato e il Saverio vegliante* para o italiano.

1713: Benci escreve *De vera et falsa Probabilitatem*. Bula de Clemente XI *Unigenitus* condenando 113 posições jansenistas renovadas por Quesnel. A escola de Port-Royal, base do jansenismo, também é destruída.

elaboratam ac nondum perfecte limatam, concrederet. Elocubrationem totam in quattor possimum libros partitur: quorum primum de Regno Christi iam fere conclusit; secundo, de dispositionibus praevis ad consummationem Regni Christi, et tertio, de ipsa Regni in terris consummati, magna ex parte confectum habet, des nonnulla desiderantur, quae diligentiore adhuc infigent examine (...)", Bras, 4, 29, p. 99, Peloso.

1714 – O Geral (Michelangelo Tambirurini 1706-1730) manda que o original da *Clavis* vá para Roma. Possível furto em Lisboa sob a responsabilidade do Cardeal da Cunha.

1715: Censura de Antonio Casnedi (29 de Agosto) e de Jacinto Santaromana *Censura Censurae super quibusdam propositionibus*

É criada a “Vulgata” (Msc. 350 Gregoriana).

19/03: Bula *Ex illa die*, condenando a defesa dos ritos chineses.

1716 – A companhia informa ao Cardeal Cunha que Clemente XI havia colocado a *Clavis* para o crivo de outros censores.

1718 – Primeira edição da *História do futuro*.

1719: Censura e interdição da publicação da *Clavis*.

1721: Morte de Clemente XI. Conclave de Inocencio XIII.

1735: No prólogo da primeira edição das Cartas de Vieira, o 4.º conde de Ericeira, D. Francisco Xavier de Meneses, responsável pela organização do volume dedicado ao Cardeal Cunha, menciona a *Clavis Prophetarum*.

1736: André de Barros publica o *Vozes saudosas*.

1744: Pedro Rates Henequim publica obras com ideias muito semelhantes às de Vieira.

O Tomo XV, com prefácio de André de Barros.

1746: É publicada a primeira Biografia de Vieira.

1748: Provavelmente Frei Inácio de Santa Teresa publica a *Crisis Paradoxa*.

ANEXO 8: EDIÇÕES E MANUSCRITOS DA CLAVIS PROPHETARUM.

Edições Modernas

- 1) António Vieira, *Chave dos profetas, Livro III*, ed. crítica, fixação do texto e trad. de Arnaldo do Espírito Santo, Lisboa, Biblioteca nacional, 2000.
- 2) António Vieira, *A Chave dos profetas*, in: *Obras completas do Padre António Vieira*, tr. De António Guimarães Pinto, T. III, Volume V-VI, São Paulo: Ed. Loyola, 2013.
- 3) Antônio Vieira, *La Clavis Prophetarum di Antonio Vieira. Storia, documentazione e ricostruzione del testo sulla base del ms. 706 della biblioteca*

casanatense di Roma, introdução, organização e notas de Silvano Peloso, Roma: Serre Città, 2009.

Manuscritos

- 1) Ms 1175-1 da Biblioteca da Università Pontificia gregoriana. O link de acesso ainda está indisponível e não foi consultado
https://gate.unigre.it/mediawiki/index.php/Page:F.C._1165_1_001-002.pdf/1.
 - 2) Ms 706 Casanatense. 1124 páginas. 3 Livros.
 - 3) Ms 122 – Torre do Tomo (Antigo ms. 1357 da Livraria, IAN / TT. [1236 folhas]. 3 livros.
 - 4) Ms Biblioteca da Universidade Gregoriana: 359. 682 folhas.
 - 5) Ms IAN / TT Livraria 2519. Disponível na Torre do Tombo. 759 páginas.
 - 6) Ms da BN do México 634 (M 634). Cópia dos Ms Gr. 359. 3 livros. No livro I (falta o cap. IX) e no III falta o capítulo IV e IX.
- 6) Biblioteca Nacional de España: Ms 12382. (Apenas os livros I e II. Com a synopse de Casnedi)
- 7) Real Gabinete de Leitura, Rio de Janeiro – Ms 526 (Livro I) – 577 (Livro II) – Ms 299 (Livro III):
http://rgpl.mygead.com/OPAC/search/results?q=clavis+prophetarum&p=PT%2FRGPL%2FGIADRGPL_RGPL%2FRGPL%2F000000000000000000000005. Acesso 22/08/2019
- 8) St Bonaventure Institute, Ms 28. Apenas o Livro III.
- Livros que seguem de perto o Ms 359 da gregoriana:**
- a) Ms Biblioteca da Ajuda: 44. XIII. 3-5. 1557 páginas,
 - b) Ms Biblioteca da Universidade Gregoriana: 354. (Roma)
 - c) Ms Biblioteca da Universidade Grgeoriana: 1165. (Roma)
 - d) Ms do ARSI 137 D, (Roma)
 - d) Ms. Ian / TT. 1031-1033 (Portugal).
 - e) Ms IAN/TT 2570-2572 Livraria. (Portugal)
 - f) Ms da Biblioteca da Ajuda, 44, XII, 6. (Portugal)

Outras referências não localizadas¹⁴⁶⁷:

Loyola (Espanha).

Biblioteca Palafoxiana.

Puebla (México)

Ms do padre Ramière, segundo Serafim Leite.

Arquivo Público Pará;

¹⁴⁶⁷ Tais referências foram aludidas, no caso dos dois primeiros por Ana Valdez, "Tracking António Vieira's *Clavis Prophetarum*: the St. Bonaventure, Franciscan Institute, Manuscript 28", in: *The Catholic Historical Review*, Volume 103, Number 4, 2017, pp. 663-697; Serafim Leite, "As ciências sacras no Brasil"...., *op. cit.* e Eugénio Vilhena de Moraes, "A *Clavis Prophetarum* do Padre Antonio Vieira" – A Ordem, Rio de Janeiro, A. 13, n. 7 (1932), pp. 247-254.