

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS COMPARADOS DE  
LITERATURAS DE LÍNGUA PORTUGUESA**

**CASSIA STHEPHANIE CARDOSO DA SILVA**

**As representações do Maranhão e Grão-Pará nos sermões de Antônio Vieira**

Versão corrigida

São Paulo

2023



CASSIA STHEPHANIE CARDOSO DA SILVA

**As representações do Maranhão e Grão-Pará nos sermões de Antônio Vieira**

Versão corrigida

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Letras pelo Programa de Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa.

Orientador: Prof. Dr. Jean Pierre Chauvin

São Paulo

2023

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

**Termo de Anuência do (a) orientador (a)**

**Nome do (a) aluno (a): Cassia Stephanie Cardoso da Silva**

**Data da defesa: 28/8/2023**

**Nome do Prof. (a) orientador (a): Jean Pierre Chauvin**

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, 27/11/2023



(Assinatura do (a) orientador (a))

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação  
Serviço de Biblioteca e Documentação  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

S586r Silva, Cassia Stephanie Cardoso da  
As representações do Maranhão e Grão-Pará nos  
sermões de Antônio Vieira / Cassia Stephanie Cardoso  
da Silva; orientador Jean Pierre Chauvin - São Paulo,  
2023.  
97 f.

Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia,  
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São  
Paulo. Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas.  
Área de concentração: Estudos Comparados de  
Literaturas de Língua Portuguesa.

1. Antônio Vieira. 2. Sermões. 3. Representações.  
4. Estado do Maranhão e Grão-Pará. 5. Século XVII. I.  
Chauvin, Jean Pierre, orient. II. Título.

# DEDICATÓRIA

À memória de minha avó Maria Francisca da Silva e de meu avô Cemi Jorge Richeni Cardoso,

Luzes eternas que guiam minha jornada,  
Com amor e cuidado, em cada alvorada.  
Nestas páginas, honro vossos legados,  
Na intenção de conquistar aquilo que não lhes foi possível.  
O amor que semearam, jamais será apagado.

Em memória de vós,  
Guardo no peito lembranças de afeto e devoção,  
Amor infinito, tesouro de uma vida inteira,  
Permanecem vivos, alimentando minha inspiração.  
Fontes de proteção.



# AGRADECIMENTOS

A Deus e aos enviados dEle para a minha vida:

À Sandra e Francisco, meus avós, por serem figuras promotoras de apoio e zelo incondicional;

Aos meus pais, Claudia e Silvio, por todo o amor e incentivo à conclusão de todas as atividades que desempenhei e desempenho, meus parceiros de vida;

Aos meus irmãos, João, Enzo e Maria, por serem minha fonte de força, pessoas que preenchem meu coração, e para as quais as palavras não são capazes de transmitir o amor que sinto;

Ao meu Yves, por ser motivador na realização dos meus sonhos, sol nos dias nublados, amplificador dos meus risos, feliz presente para muitas vidas;

À minha tia Simone, por ser uma apoiadora incondicional na conclusão deste trabalho, colega de profissão que um dia espero ser digna de ter, sinônimo de gentileza;

À Solange, Cleure, Oziane, Ozicleide e meus primos, por serem indispensáveis na minha vida;

À minha psicóloga, Denise, por ser amparo nos momentos difíceis;

Às minhas amigas: Samily, Rafaela, Mayanni, Gabriel, Bruna, Marcos, Martel e Vitor, por seus ouvidos atentos e abraços acolhedores;

Às minhas amigas da universidade: Viviane, Sara, Rúbia, Alana, Dayane, Joiane, Adriana, Gilmara e Maíra, com quem compartilho as inseguranças e conquistas desde o início da vida acadêmica;

Ao meu orientador, Jean Pierre Chauvin, pelo auxílio, leitura atenta, orientação dedicada e disposição ao longo dos últimos anos;

Aos professores Marcelo Lachat e Fernanda Santos, pelas valiosas contribuições durante o exame de qualificação deste trabalho;

Aos magníficos professores da minha graduação, pelos quais fui estimulada a dar os primeiros passos na construção da vida acadêmica e dos quais, desde então, sigo recebendo grande apoio;

À Capes, pela concessão de bolsa para a realização desta pesquisa;

E àqueles que representam a lembrança de que vida é começo, meus sobrinhos: Bernardo, Ísis, Lis, Enrico, Allan, Theo e Luna.



*“Ide, portanto, fazei discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo; ensinando-os a guardar todas as coisas que vos tenho ordenado. E eis que estou convosco todos os dias até à consumação do século.”*  
*(Mateus 28:19-20)*

# RESUMO

SILVA, Cassia Sthephanie Cardoso da. **As representações do Maranhão e Grão-Pará nos sermões de Antônio Vieira**. 2023. 97 p. Dissertação (Mestrado Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

O presente trabalho tem como objetivo analisar as representações do Estado do Maranhão e Grão-Pará nos sermões de Antônio Vieira pregados no século XVII. A partir de uma revisão bibliográfica, buscamos compreender como o padre jesuíta apresentava o território, o(s) povo(s) e a(s) língua(s) local(is) ao seu público. Para tanto, foram selecionados os sermões da *Primeira Oitava de Páscoa* (1656), do *Espírito Santo* (1657) e da *Epifania* (1662), seguindo uma ordem cronológica e considerando os temas abordados. Partindo do contexto político da época e levando em conta o interesse do Estado e da Igreja diante dessas questões, pretende-se destacar a unidade teológico-retórico-política presente na obra do padre inaciano, a qual não pode ser dissociada dessa revisão. Compreendemos, portanto, que, por meio dessa sincronicidade de papéis, Vieira tornou-se uma das principais figuras das práticas letradas do século XVII, cujas representações poderiam alcançar e influenciar um amplo público.

**PALAVRAS-CHAVE:** Antônio Vieira; Sermões; Representações; Estado do Maranhão e Grão-Pará; Século XVII.



# ABSTRACT

SILVA, Cassia Sthephanie Cardoso da. **Maranhão e Grão-Pará representations in Antônio Vieira's sermons**. 2023. 97 p. Dissertation (Master Degree in Comparative Studies of Portuguese Language Literatures) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

The present study aims to analyze the representations of the State of Maranhão and Grão-Pará in the sermons preached by Antônio Vieira in the XVII<sup>th</sup> century. Through a bibliographical review, we seek to comprehend how the Jesuit priest presented the territory, its people, and the local language(s) to his audience. For this purpose, we have selected the sermons of the Primeira Oitava de Páscoa (1656), Espírito Santo (1657), and Epifania (1662), following a chronological order and considering the themes addressed. Drawing from the political context of the time and taking into account the interests of the State and the Church regarding these matters, we intend to emphasize the theological-rhetorical-political unity found in the works of the Ignatian priest, which cannot be dissociated from this review. Therefore, we comprehend that through this synchronicity of roles, Vieira became one of the main figures in the scholarly practices of the XVII century, whose representations could reach and influence a broad audience.

**KEYWORDS:** Antônio Vieira; Sermons; Representations; Maranhão e Grão-Pará; Century XVII.



# SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
REPRESENTAÇÕES	33
1.1 O Estado do Maranhão e Grão-Pará nos sermões vieirianos	33
1.2 A(s) gente(s) do Maranhão e Grão-Pará nos sermões vieirianos	45
1.3 A(s) língua(s) do Maranhão e Grão-Pará nos sermões vieirianos	71
CONSIDERAÇÕES FINAIS	87
REFERÊNCIAS	89

## INTRODUÇÃO

Na Alemanha, com os ideais reformistas de Martinho Lutero ganhando mais atenção; na Inglaterra, com o rei Henrique VIII – forte praticante do catolicismo – pedindo divórcio do seu primeiro matrimônio para casar-se novamente, fundando a Igreja Anglicana; e na França e na Suíça, com João Calvino derrubando todas as imagens católicas em forma de protesto, a Igreja Católica sentiu a necessidade de pensar nos seus próximos passos.

Sendo assim, acionou-se (mais) um Concílio. Os Concílios são reuniões entre o Papa e os bispos para discutir ações e estratégias que a Igreja Católica adotará frente a alguma questão social, por exemplo. Dentro do século XVI e XVII, com a dissipação da Palavra pelos missionários, os ditos *hereses* surgem para questionar os ensinamentos bíblicos. Para corrigir o cenário, instaurou-se o Concílio de Trento<sup>1</sup> (batizado com esse nome, pois ocorreu na cidade italiana de *Trento*). Dentro das discussões – que, como regra, contaram com a participação do Papa e dos bispos que representavam os povos mais poderosos do mundo àquela época –, estava a medida que a Igreja iria adotar para as questões que estavam sendo levantadas pela Reforma Protestante.

Durante os dezoito anos em que esteve em vigor (1545-1563), “o Concílio de Trento reafirmou a imunidade da igreja e de seus componentes” (FLEXOR, 2016, p. 210). Pode-se listar que, entre as suas ações principais, estiveram: o retorno e validação dos sete sacramentos (pois os protestantes davam validade apenas ao batismo), a confirmação da validade da teoria da transubstanciação (o pão e o vinho sendo o corpo e o sangue de Cristo na consagração da Santa Missa), a instituição dos seminários para a preparação do sacerdócio (visando a unidade cristã dos ensinamentos e a estrutura hierárquica da igreja), a validação e confirmação dos setenta e três livros da *Bíblia* (quarenta e seis do Antigo Testamento e vinte e sete do Novo Testamento)<sup>2</sup> e a valorização dos sacramentos e milagres eucarísticos<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Para consultas sobre as decisões e sessões do Concílio de Trento em fontes *online*, sugerimos: <https://alexandriacatolica.blogspot.com/2021/04/concilio-de-trento.html> e <https://www.montfort.org.br/bra/documentos/concilio/trento/>. Acesso em: 2 maio 2023.

<sup>2</sup> Os protestantes, por se guiarem na *Bíblia* traduzida por Lutero, julgavam que os livros de Judite, Tobias, Macabeus, Sabedoria, Baruque e Eclesiastes, por exemplo, não eram divinamente inspirados e por isso deveriam ser retirados da *Bíblia*.

<sup>3</sup> Aqui, pode-se notar a preocupação da Igreja Católica quanto à prática da imoralidade de que estava sendo acusada. O intuito dessa decisão seria para que os membros vivessem uma vida de sintonia perfeita entre o que diziam e praticavam.

Considerando o cenário de popularidade que as invenções humanas ganharam no século XVII, destaca-se a produção de papel para a publicação de textos impressos, como a *Bíblia*. Durante uma das reuniões católicas, foi instituído o *Index Librorum Prohibitorum* (Índice de Livros Proibidos), com o objetivo de permitir que a Igreja analisasse os livros antes de sua publicação, a fim de evitar a disseminação de textos que não estivessem de acordo com os dogmas católicos e evitar a heresia. Essa medida foi motivada, em parte, pela tradução da *Bíblia* para o alemão por Martinho Lutero, que fez escolhas pessoais na sua versão traduzida, excluindo algumas passagens bíblicas que eram importantes para os ensinamentos da Igreja Católica, como a carta de [São] Tiago, por exemplo.

Com um destaque maior, a decisão da restauração da Inquisição (tribunal que analisava e julgava o comportamento dos catequéticos que ensinavam de modo “distorcido”, não conforme a teoria ensinada pela Igreja Católica) também surgiu no Concílio de Trento. Para além, foi durante o mesmo Concílio que se discutiu o nascimento das Ordens, como a da Companhia de Jesus (de onde veio, inclusive, o Papa Francisco) para a instauração da vida missionária.

A *bula* é um documento pontifício que versa sobre os temas jurídicos, administrativos e da fé, como concessão de graças. Expedidas pela Chancelaria Apostólica, marcadas com tinta vermelha, as bulas nascem sobre o interesse do Papa em determinado assunto. Portanto, no século XVII, com o poder da Igreja, a “*bull*” (vinda do latim, e que significa “bola” – pois antigamente o documento vinha com o lacre de cápsula metálica redonda que servia para garantir a proteção do selo de cera, garantindo a autenticidade e autoridade do documento) tinha força de Lei. Lei eclesiástica.

A Companhia de Jesus foi instituída oficialmente em 27 de setembro de 1540, através da bula papal *Regimini Militantis Ecclesiae* (do latim para o português: Governo da Igreja Militante), promulgada pelo Papa Paulo III a pedido do Rei João III, na qual se concedeu a condição de ordem à organização religiosa. Em 1541, o padre Inácio de Loyola foi eleito o primeiro Superior Geral da Ordem.

A Ordem religiosa foi fundada “principalmente para o aperfeiçoamento das almas na vida e doutrina cristã, e para a propagação da fé [católica]” (LOYOLA, 2004, p. 29). Com o voto de obediência ao Sumo Pontífice, os membros da Companhia estavam “obrigados a ir em qualquer região do mundo aonde Sua Santidade quisesse enviá-los” (SANTOS, 2015, p. 17), o que levou os jesuítas (como ficaram conhecidos os membros professos) a se espalharem pelas terras da Europa, Ásia, África e, claro, América; com o cuidado de “conservar a coesão



desse grupo que crescia tão depressa e se espalhava pelos quatro continentes, assim como dar publicidade a seus feitos, visando reconhecimento e apoios variados, a atividade epistolar prontamente assumiu um papel central no Instituto” (SANTOS, 2015, p. 17).

O veículo de comunicação que melhor poderia auxiliar na instauração e edificação da Companhia de Jesus como Ordem, àquela época, eram as *cartas*. Em 1542, Pe. Loyola, em uma carta circular para o Pe. Pedro Fabro (missionário na Alemanha), exprimiu as primeiras diretivas da atividade epistolar dos jesuítas.<sup>4</sup>

No decorrer dos anos, além das cartas principais (cujo objetivo maior era a exposição, de modo que deveriam estar as notícias que gerassem honra para a Companhia, a que qualquer pessoa poderia ter acesso) e das *hijuelas* (folhas separadas das cartas principais, contendo particularidades impróprias para as cartas principais)<sup>5</sup>, os padres missionários também deveriam se atentar para a propagação da fé. Para tanto, os sermões ganharam destaque na vida profética.

Apesar de terem chegado ao Brasil em 1549, foi apenas em 1550, nove anos após a instauração da Companhia de Jesus, que os inicianos fundaram o primeiro colégio jesuíta no Brasil, localizado na cidade de Salvador, Bahia, chamado de Colégio dos Meninos de Jesus. No entanto, com antecedência a esse marco, os missionários que aqui aportaram já possuíam conhecimento sobre a maneira da catequização por meio do discurso. O sermão assumiria um papel fundamental na conversão dos indígenas, bem como na manutenção do poder religioso, pois

O Sermão é um gênero de cunho religioso, que tem como objetivo persuadir os ouvintes a respeito de uma determinada ideologia, por meio do discurso de autoridade ancorado em livros sagrados ou em dogmas religiosos e da oratória do religioso que o profere. Diante disso, o sermão, nato da oratória, formaliza-se como um discurso dirigido a um auditório sobre um determinado tema, previamente elaborado, visando à persuasão dos ouvintes. Os gêneros retóricos estão classificados em judiciário, deliberativo e epidítico. No que diz respeito à classificação do gênero sermão, este está inserido no gênero epidítico, pois visa censurar, aconselhar. (ROCHA; OLIVEIRA SANTOS, 2018, p. 88).

A esse respeito, portanto, as pregações auxiliam o padre a se destacar na vida epistolar e profética, por meio dos sermões.

Com a fundação do Colégio dos Meninos de Jesus, as lições acerca do ler, escrever, contar e cantar passaram a estar sustentadas na hierarquia, “a organização educativa forjou uma relação amparada na autoridade de quem detinha o conhecimento e na valorização da

<sup>4</sup> Para maiores detalhes sobre as cartas e suas categorias: SANTOS, Breno Machado dos. *Os jesuítas no Maranhão e Grão-Pará seiscentistas: uma análise sobre os escritos dos protagonistas da Missão*. Jundiá, SP: Paco Editorial, 2015.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 18.

tradição como instrumento de manutenção da ordem, como era concebida pela Igreja” (PAIVA, 2015, p. 201), pois no século XVI toda a racionalidade deveria estar estritamente ligada à religiosidade.

Assim, o discurso religioso estava intrinsecamente relacionado ao político. Na construção dos sermões, tal como nas *bulas* e cartas, haveria de constar uma prerrogativa política de interesse maior do Pontífice, sacerdotes, líderes gerais e do rei.

Grande articulador político-religioso, Pe. Antônio Vieira nasceu em Lisboa, Portugal, em 6 de fevereiro de 1608, filho de Christovam Vieira Ravasco e Maria de Azevedo, “gente pouco abastada” (AZEVEDO, 1918-1920, p. 9), tendo como avós paternos um escrivão e uma serviçal:

Antonio Vieira ignorava, se é que não ocultava, essa ascendencia, e regeitava a dos Vieira, gente boa de Moura, para reivindicar a dos Ravascos, família de mais nobreza, também de lá. Fosse o que fosse, – e o mesmo nota outro biographo, o Bispo de Vizeu D. Francisco Alexandre Lobo, – ninguem lembraria agora os Vieiras nem os Ravascos de Moura, se na história portuguesa do seculo em que viveu o jesuita afamado não rutilasse o seu nome. (AZEVEDO, 1918-1920, p. 10).<sup>6</sup>

Seu avô materno era armeiro da Casa Real; com isso, a mãe de Vieira detinha um ofício de trabalho para seu futuro marido. Eis que se resulta a nomeação do pai de Vieira como escrivão para a Bahia, em Salvador.

Antes de casar, Christovam Ravasco servira nas armadas e fôra dois annos Escrivão das devassas dos pecados publicos da cidade de Lisboa. Em 1609 partia para o Brasil a exercitar na Relação o cargo que pelo casamento grangeara, voltando com licença ao Reino em 1612. A mulher e o filho ainda unico viviam então na freguesia dos Martyres, perto das casas do Conde Villa Franca, que um processo celebre de Inquisição, á falta de acções grandes, havia de tornar famoso. [...] Em 1614 partiram todos para a Bahia. Tinha Antonio Vieira nessa epoca seis annos. (AZEVEDO, 1918-1920, p. 11).<sup>7</sup>

A vida profissional-religiosa iniciou ainda no Colégio dos Jesuítas de Salvador, onde estudou teologia, filosofia, retórica e línguas, por exemplo. Após a conclusão dos estudos, ingressou no noviciado e, ao final, como parte dos deveres, atuou como professor também (AZEVEDO, 1918-1920, p. 31).

O Collegio dos Jesuitas era o principal se não o unico foco da vida intellectual no Estado. Ali recebeu Antonio Vieira, chegada a idade propria, a instrução litteraria. Além da escola de primeiras letras para a infancia, e do ensino theologico para os alumnos já recebidos da Ordem, havia as classes preparatorias de artes e humanidades para os externos. Entre estes elegiam os padres os que por vocação, talento, fortuna ou posição social julgavam aquisição valiosa; incutiram-lhes o

<sup>6</sup> A citação está conforme o texto original, ignorando as normas ortográficas atuais, seguindo as da época em que foi escrito.

<sup>7</sup> A citação está conforme o texto original, ignorando as normas ortográficas atuais, seguindo as da época em que foi escrito.

amor da roupeta e a aspiração de algum dia a revestirem; captavam-lhes a vontade com os affagos; perturbavam-lhes a juvenil consciencia com as nevoas do mysticismo. Um dia vinha o proselyto, muitas vezes a occultas e contra as previsões da familia, bater-lhes á portaria. Foi o que succedeu com Antonio Vieira [...]. Foi isto aos 5 de maio de 1623; tinha Vieira então quinze annos. No dia seguinte encetou o noviciado. (AZEVEDO, 1918-1920, p. 11).<sup>8</sup>

Após dois anos de noviciado, Antônio Vieira era preparado para as renúncias expressas nos votos de: obediência, pobreza e castidade; em que a primeira era a de maior relevância. Na tentativa de ter a dedicação total do jovem jesuíta, afastando-o da família, os padres do Colégio o transferiram para a aldeia do Espírito Santo, onde havia um povoado de indígenas que se doutrinava. Em Azevedo (1918-1920, p. 13-15) encontra-se a importante identificação que Vieira teve durante esse primeiro contato com a catequização: “digna ocupação de quem como elle se sentia abrasado do amor divino e da sêde do sacrificio. Trazer tantas almas perdidas, por errantes, ao refugio onde a salvação as aguardava [...] trocar para essas creaturas as violencias da vida selvagem pelo carinho dos missionarios” (p. 14).

Em 5 de maio de 1625, Vieira cumpria os dois anos de noviço. Em 6 de maio de 1625, ele entregou ao Reitor os votos de obediência, pobreza e castidade que eram necessários para o ingresso e permanência na Companhia. A partir de então, ganhou o *status* de estudante – onde ainda permaneceria por alguns anos até a conclusão do curso de teologia; somente com a finalização deste é que estaria na profissão de padre, em total convergência com os preceitos da vida religiosa criados pelo fundador da Ordem. O voto para abdicação da fortuna não foi o mais dificultoso para o jesuíta, considerando que a profissão do pai não era a mais lucrativa. Porém, caso houvesse qualquer bem material de grande valor, também teria que deixá-lo para trás.

Por volta do final de 1626 ou início de 1627, Vieira foi enviado pelos membros superiores da Companhia para atuar como professor de retórica no Colégio de Olinda. Passado o tempo do magistério, o jesuíta “declarou o intento de não prosseguir nos estudos e entrar logo nos trabalhos das missões” (AZEVEDO, 1918-1920, p. 32). No entanto, apesar do desejo manifestado, Vieira é mandado para a Província para iniciar os estudos de filosofia.

Antônio Vieira foi declarado Sacerdote em 13 de dezembro de 1635, oito anos depois do início do noviciado. Foi em 1635 que também celebrou sua primeira missa. Até sua ida para Europa, em 1641, o pregador já tinha fama de bom orador. Na Bahia, já pregava aos indígenas batizados – que estavam sob a tutela dos portugueses –, instruindo-os para a prática da civilização. No ano de 1633 pregou na Bahia seu primeiro sermão, contendo a língua dos

---

<sup>8</sup> A citação está conforme o texto original, ignorando as normas ortográficas atuais, seguindo as da época em que foi escrito.

indígenas (que ali o ouviam) e termos militares (era tempo de guerra contra a invasão holandesa, e o governador estava presente à pregação).<sup>9</sup>

Em 1641, através de um pedido do Marquês de Montalvão para acompanhar seu filho, Vieira retorna a Portugal, partindo da Bahia em 27 de fevereiro.

Durante a primeira metade do século XVII, ganha destaque o nome de Luís Figueira como fundador da Missão na Amazônia portuguesa. Em conjunto com o padre Francisco Pinto, Figueira fez a primeira tentativa de entrada no Maranhão em 1607, por razão do assassinato de um companheiro inaciano pelos nativos da serra de Ibiapaba, na capitania do Ceará (SANTOS, 2015, p. 23-24).

Em 1622, Luís Figueira e o padre italiano Benedito Amodei foram eleitos para reatar as atividades da Ordem na região norte da América Portuguesa. Desde então, Figueira permaneceu à frente da Companhia de Jesus nas terras nortistas durante quatorze anos (1622-1636), em que buscou “reforçar a posição e o papel do governo temporal e espiritual dos indígenas” (SANTOS, 2015, p. 24).

No ano de 1636, para alcançar o que estava buscando, o jesuíta foi a Lisboa solicitar amplos poderes e provisões para o benefício e estabelecimento da Ordem religiosa no Estado do Maranhão e Grão-Pará. Com o apoio da Coroa, obteve a liberação jurídica da Missão de Roma, que possibilitou a organização de uma grande expedição para o território, “que contava então com um efetivo extremamente reduzido” (SANTOS, 2015, p. 24).

Com todas as autorizações concedidas, Luís Figueira decide retornar para a região norte do Brasil em 1643. No trajeto, por circunstâncias maiores, o navio que trazia o jesuíta naufragou pouco antes de chegar à cidade de Belém. Além dele, quase todos os seus companheiros da Ordem vieram a óbito. Tal infortúnio levou a Missão ao fim – ao menos durante toda a primeira metade do século XVII.

Tornando a falar de Vieira, entre 1641 e 1650, o padre exerceu com maior afinco a condição política – que nada tinha de relacionado ao seu fazer teológico-missionário, mas que, porém, foi o que o levou a conquistar a amizade do rei.

Indo para Lisboa em 27 de fevereiro de 1641, para ser acompanhante de D. Fernandes Mascarenhas, filho do Marquês de Montalvão, Vieira desembarcou no reino em 30 de abril. Segundo Azevedo (1918-1920, p. 55), no primeiro contato com o novo rei de Portugal, D. João IV (proclamado em 15 de dezembro de 1640), Vieira conquistou confiança ao tomar a frente da comunicação que tratava sobre a recepção do novo rei nas *terras brasis*, através do

---

<sup>9</sup> Azevedo, 1918-1920, p. 35-37.

“seu arrojo natural, sua loquacidade”, captando a confiança do monarca pela sua “palavra [...] fluente e persuasiva”.

Pela fala eloquente que o fez ganhar admiração do rei, Antônio Vieira se tornou conselheiro da coroa. Durante os trezes anos em que viveu em Portugal, foi envolvido em assuntos de guerra e conquista de territórios, por exemplo. Devido aos seus posicionamentos, Vieira chamava atenção da alta sociedade. Havia quem concordasse com os modos de tratar as questões e quem não concordasse.

No entanto, na biografia do jesuíta fica evidente que foi em Lisboa que ele ganhou maior evidência na vida de pregador, pois ali se aperfeiçoou nas pregações, através dos sermões que ia produzindo por entre os territórios e públicos, como destaca Azevedo (1918-1920, p. 74):

O auxilio por este modo prestado ao governo de D. João IV era precioso, não só pela immediata acção sobre os presentes, captivos da eloquencia, como depois pela maior publicidade do texto impresso. [...] Lucrava com isso fama de prégador, mas era o ganho maior do throno a quem servia. Neste tempo, em que á politica faltavam meios efficazes de coordenar opiniões e vontades, o pulpito era a tribuna publica, e o orador sagrado porta-voz dos grupos em que se dividia o juizo da nação. (AZEVEDO, 1918-1920, p. 74).<sup>10</sup>

Ressalte-se ainda que

As prédicas de Vieira, pelo concurso de ouvintes e influencia da sua palavra, tinham por vezes aspecto de comícios, em que os negocios mais graves do estado saiam a lume, e atravez de allegorias da Biblia se julgavam actos do governo e as individualidades mais altas d'elle. (AZEVEDO, 1918-1920, p. 74).<sup>11</sup>

Essa teatralidade em torno do “comício” de Vieira pode ser pensada a partir da estrutura do século XVII.

Em 1651, passados alguns anos e desafios políticos, o inaciano ganhou desafetos maiores, e “os seus desastres diplomaticos tinham demonstrado a D. João IV a fallibilidade do conselheiro” (AZEVEDO, 1918-1920, p. 195); com isso, considerando que Vieira tinha o “desejo proprio, fugaz e que nunca levaria a tão completa renuncia da vida tumultuosa da politica, em que se comprazia, foi a pressão de cima, dentro da Ordem, e a hostilidade de que se via rodeado, nella e na côrte, que o arremeçou aos sertões do Amazonas” (AZEVEDO, 1918-1920, p. 196). O padre não aceitou de modo conveniente a mudança de posicionamento do rei quanto a sua atuação, e o afastamento dos assuntos políticos tornou-se um desagrado para Vieira.

---

<sup>10</sup> Escrita original.

<sup>11</sup> Escrita original.

O restabelecimento da Missão no Estado do Maranhão e Grão-Pará só foi feito em 1652, com o apoio do rei D. João IV e sob os cuidados de Antônio Vieira. Em *Historia de Antonio Vieira*, Azevedo (1918-1920, p. 199) esclarece que o jesuíta cuidava da parte econômica, a esse exemplo tem-se também a carta datada de 14 de novembro de 1652 para o Provincial do Brasil. Fernanda Santos (2015) considera que,

Dando continuidade, após o fim trágico daquela expedição missionária liderada pelo padre Luís Figueira, o apostolado dos inacianos na Amazônia portuguesa, interrompido em 1649 em virtude do massacre dos três únicos membros da Companhia de Jesus no Norte da Colônia, causado por indígenas, só conseguiu tomar um novo impulso sob a égide do célebre padre Antônio Vieira. Em 1652, depois de ter cuidado pessoalmente do restabelecimento da Missão ocorrido naquele ano, Vieira se pôs a caminho do Estado do Maranhão e Grão-Pará, onde permaneceu praticamente de janeiro de 1653 a setembro de 1661, quando da primeira expulsão dos jesuítas da região pelos colonos. (SANTOS, 2015, p. 26).

A organização da Missão iniciou-se em 22 de setembro, com doze religiosos indo de Lisboa, mais oito que seriam mandados da Bahia pelo Provincial. Todos em uma grande caravela custeada pelo rei, como detalha Azevedo (1918-1920, p. 200-201). Em 25 de novembro ele partiu, de fato, para o norte do Brasil. Desembarcou em São Luís em 16 de janeiro de 1653.

Durante esse período, a Missão no Maranhão e Grão-Pará gerou grande expansão dos negócios missionários, políticos e econômicos. A Lei de 1655 que deliberou sobre o monopólio da Companhia de Jesus na administração espiritual e temporal dos nativos da região possibilitou tal crescimento da empresa – que pode ser tida como a maior causa da desavença entre jesuítas e colonos: “d’essas desavenças derivou a introdução da escravaria de Africa, que, promovida pelos jesuitas, representava um accordo. Era a solução intermediaria: os colonos tinham seus escravos, conforme queriam; os padres ficavam á testa dos Indios.” (AZEVEDO, 1918-1920, p. 214).

A guarda dos indígenas perdurou entre 1549 (ano inicial das expedições para a região) e 1760 (ano em que a Companhia foi expulsa do território), com grande luta entre os colonos e os padres. De um lado, havia os donos de fazenda que queriam os indígenas como escravos para fins de sobrevivência dos seus próprios negócios, e do outro lado havia os missionários, que queriam os indígenas como filiados ao rei, súditos, somando-se às procissões de fé e disseminação da cristandade, sendo exemplo de salvação. Afinal, após os anos em que esteve em Portugal e aproximou-se do rei D. João IV, Vieira tinha adquirido conhecimento e responsabilidade a respeito dos negócios da Igreja, “casando” a sua vocação cristã com os interesses da Corte.

Contando com o apoio da monarquia e financiamento do Estado, o expressivo número de jesuítas que se juntaram a Vieira nesses anos foi considerável. Não por consequência de pouco esforço, mas sim de muitos pedidos (através das cartas, por exemplo). Portanto, Vieira passou a exercer a função que ele gostaria, mas sem esquecer-se dos interesses maiores de D. João IV, afinal, a Companhia de Jesus nasceu com o intuito de propagação da fé católica.

A região do Estado do Maranhão e Grão-Pará contava com os nativos que ainda viviam na gentilidade, selvageria (como se refere Vieira nos seus sermões) e desconheciam o cristianismo: “gentilidade do Maranhão e Grão-Pará eram os selvagens, dispersos no sertão imenso, que Vieira ia buscar a seus bosques, e trazia ao limiar do christianismo e da civilização” (AZEVEDO, 1918-1920, p. 36).

Ao chegar ao território, o jesuíta cuidou de não inflamar o embate entre a Companhia e os colonos, mantendo-se distante da questão de domínio dos cativeiros e solicitando, apenas, “a concessão de terreno para igrejas, e duas aldeias de indigenas, uma no Maranhão, outra no Pará” (AZEVEDO, 1918-1920, p. 215). O bom convívio com os colonos foi prioridade naquele momento.

No entanto, pelo curso natural da Missão, o bom convívio entre os moradores e os jesuítas não seria possível. A posição contrária dos padres em relação aos cativeiros motivou diversas ações, de ambos os lados. Era uma questão de tempo até que as revoltas voltassem a ocorrer.

Esta pesquisa visa acrescentar às revisões críticas existentes a respeito dos estudos acerca do século XVII um maior enfoque ao território do Estado do Maranhão e Grão-Pará, através do sermonário de Antônio Vieira. Buscamos refletir sobre a importância que essa vivência traz aos estudos que se debruçam a conhecer mais sobre esse estado, levando em consideração a notoriedade que o jesuíta tinha como figura política no período em questão. Dada a vivência de Vieira no Grão-Pará, entre 1653 e 1661, o problema de pesquisa se volta para a análise do que o religioso pregava. Ou seja, observar como o território norte da América Portuguesa, com sua cultura, povo(s) e língua(s), é(são) referenciado(s) por Antônio Vieira nos três sermões selecionados.

Portanto, o objetivo geral do estudo é buscar representações do Estado do Maranhão e Grão-Pará nos sermões vieirianos da *Primeira Oitava da Páscoa* (1656), do *Espírito Santo* (1657) e da *Epifania* (1662). Além dos objetivos específicos, que incluem: a) dominar o conteúdo teórico sobre a questão levantada; b) empreender um estudo acerca das letras dos

seiscentos que tratam do Maranhão e Grão-Pará; c) buscar representações do Maranhão e Grão-Pará nos sermões de Antônio Vieira.

Ao enfatizar que as representações que este trabalho busca são específicas de um território, cabe esclarecer o que consideramos como o Estado do Maranhão e Grão-Pará no século XVII, destacando que compreenderia o

[...] imenso território que começa a noroeste da capitania do Ceará, onde encontrava termo a ocupação efetiva do espaço pelo Império português, e vai até a desconhecida divisa com o Vice-Reinado do Peru. [...] Em dias de hoje, o Maranhão corresponderia aos Estados que compõem a chamada Amazônia legal (Amazonas, Pará, Amapá, Rondônia, Roraima, Acre, Tocantins) e mais os atuais Piauí, Maranhão e, por vezes, o Ceará, muito embora essa transposição para dias atuais seja bastante pobre em termos descritivos. Na prática, o Maranhão terminava até onde alcançavam os interesses privados dos grupos lusos pernambucanos que fizeram a conquista. (CARDOSO, 2002, p. 13-14).

Cardoso (2002) leva a uma reflexão sobre a expansão territorial do Maranhão e sua relação com os interesses coloniais. Ao abordar a extensão geográfica do Maranhão e sua correspondência com os Estados da Amazônia Legal, o autor destaca a complexidade de delimitar o território de maneira precisa nos dias atuais. Isso nos faz refletir sobre a construção histórica das fronteiras e como as decisões políticas e interesses particulares moldaram a configuração territorial. Além disso, a menção aos grupos lusos pernambucanos revela a importância das dinâmicas regionais e das disputas de poder na definição das fronteiras.

Assim, servindo de auxílio para atingir os objetivos, o estudo pretende responder às seguintes questões:

1. Qual a significância que a unidade teológico-retórico-política de Vieira carrega para as produções seiscentistas?
2. Como a região, gente(s) e língua(s) do Maranhão e Grão-Pará estão sendo representados nos sermões selecionados?

Em suma, considerando Vieira como uma das maiores figuras dos estudos das letras portuguesas, pretende-se que os resultados obtidos também possam acrescentar a futuras pesquisas voltadas para a busca de características comuns entre as representações que Vieira fez e as atuais representações atribuídas ao mesmo território.

Isso posto, os três sermões selecionados propiciam a discussão da temática da representação do Grão-Pará por fazerem, explicitamente, referências ou alusões ao território



em questão. Por isso, são esses os da *Primeira Oitava da Páscoa* (1656), do *Espírito Santo* (1657) e da *Epifania* (1662).

Pregado em Belém, no ano de 1656, o *Sermão da Primeira Oitava da Páscoa* aborda a fracassada busca por ouro e prata no Rio Pacajá. Nesse texto, Vieira descreve a figura do indígena como o maior tesouro existente no território. Construindo a imagem de um nativo passivo (ou disposto) para o catolicismo e a salvação, o jesuíta transmite a mensagem de que chegara o momento de os colonos alimentarem suas esperanças na conversão como a maior riqueza que poderiam ganhar naquela busca. E que, assim como Deus havia dado naturalmente a Terra Nova, Ele também haveria de dar o “ouro” não encontrado naquele momento.

No ano de 1657, Vieira profere o sermão do *Espírito Santo*, em São Luís, onde menciona a figura do indígena a partir dos seus comportamentos: “incrédulos, difíceis, bárbaros e duros”. No decorrer do texto, o jesuíta destaca o amor como forma de reversão dessa postura dos povos, dizendo que, “para ensinar nações fiéis e políticas, é necessário maior sabedoria que amor; para ensinar nações bárbaras e incultas, é necessário maior amor que sabedoria” (VIEIRA, 1657/2014, p. 245).

No sermão da *Epifania*, pregado em 1662 na cidade de Lisboa, podemos perceber um posicionamento mais questionador de Vieira, isso porque o jesuíta não concordava com a sua expulsão do Maranhão e Grão-Pará. Portanto, no ano em que ele pregou *Epifania*, já não estava mais no norte da América Portuguesa. Neste texto, o autor reconhece a “escravidão negra como parte da lógica colonial portuguesa” (COELHO, 2011, p. 81) para embasar a intenção de “substituir” a mão de obra indígena pela negra. No entanto, apesar da posição contrária à escravidão indígena que se praticava na América Portuguesa, a aproximação de Vieira para com essa causa pode ser configurada como parte da unidade retórico-político-teológica que precisou exercer para se fixar como líder, pois, “observados os significados simbólicos da sua representação, projetar-se-iam, qualquer que fosse o contexto, sobre a organização e o exercício do poder na colônia” (COELHO, 2016, p. 304).

Nesse sentido, durante as primeiras leituras realizadas, pode-se perceber os caminhos percorridos entre a Coroa e o jesuíta. Essa relação entre a Igreja e o Estado português na colonização da Amazônia evidencia a convergência de interesses entre os dois agentes, sendo a catequese dos indígenas uma estratégia eficaz para a expansão territorial e econômica de Portugal na região. Além disso, a presença dos religiosos também contribuiu para a

consolidação do poder e influência portuguesa na Amazônia, estabelecendo uma base cultural e política que reforçava o domínio da Coroa sobre o território.

A Amazônia era uma região cobiçada por diversos países europeus além de Portugal. Assim, até 1615, ano em que Portugal efetivamente inicia a conquista da Amazônia, os franceses, os holandeses e os ingleses estavam presentes na zona litorânea e no norte, enquanto os espanhóis estavam presentes na região do Alto Amazonas. Sendo o primeiro sistema colonial baseado no mercantilismo e na política econômica do ‘exclusivo comercial’ ou ‘monopólio comercial’, Portugal se viu na contingência de ter de afastar o obstáculo que as referidas nações ofereciam à colonização do lugar, assim como a ameaça que, depois de conquistada a região, continuariam a representar ao monopólio comercial, necessário à implantação e à manutenção do modelo econômico vigente à época, o que vale dizer, o mercantilismo. (NOBRE, 2011, p. 170).

A região amazônica despertava interesse de várias nações europeias, como as dos franceses, holandeses e ingleses, além dos espanhóis, que já estavam presentes na região do Alto Amazonas. Até 1615, quando Portugal iniciou efetivamente a conquista da Amazônia, essas nações representavam um obstáculo à colonização do local e ameaçavam o monopólio comercial necessário para a implantação e manutenção do sistema colonial baseado no mercantilismo.

Dessa maneira, o perigo constante representado pelos franceses, holandeses, ingleses e espanhóis condicionou a política da Coroa Portuguesa na colonização da Amazônia, pois era preciso resguardar as fronteiras da ameaça das demais nações que também cobiçavam a região. Daí a importância que os religiosos tiveram para a Coroa, estabelecendo-se uma aliança na qual as duas partes ganhavam: a Igreja, pois teria na Amazônia um ‘prato cheio de almas’ para catequizar e para utilizar como mão-de-obra na extração das ‘drogas do sertão’, atividade muito lucrativa; e Portugal, pois, além de também lucrar com a exportação das ‘drogas do sertão’ extraídas pelos índios catequizados pelos católicos, estaria assegurando a delimitação das fronteiras amazônicas, por meio da ocupação da região pelos missionários, na sua grande maioria portugueses ou brasileiros sob domínio cultural e político português. (HORNART et alii, 2008, p. 78). (NOBRE, 2011, p. 170).

A política da Coroa Portuguesa na colonização da Amazônia foi fortemente influenciada pela necessidade de proteger suas fronteiras das ameaças constantes representadas pelos outros países interessados na região. Nesse contexto, os religiosos desempenharam um papel fundamental, estabelecendo uma aliança com a Coroa. Essa aliança era benéfica para ambas as partes: a Igreja teria uma grande quantidade de almas para catequizar na Amazônia, além de utilizar os índios como mão de obra na extração das “drogas do sertão”, atividade altamente lucrativa. Por sua vez, Portugal lucraria com a exportação dessas “drogas do sertão” extraídas pelos índios convertidos pelos católicos, além de garantir a delimitação das fronteiras amazônicas por meio da ocupação missionária, que era predominantemente composta por portugueses ou brasileiros sob domínio cultural e político português.

A relação entre a Igreja e o Estado português na colonização da Amazônia evidencia a convergência de interesses entre os dois agentes, sendo a catequese dos indígenas uma estratégia eficaz para a expansão territorial e econômica de Portugal na região. Além disso, a presença dos religiosos também contribuiu para a consolidação do poder e influência portuguesa na Amazônia, estabelecendo uma base cultural e política que reforçava o domínio da Coroa sobre o território.

Com a Reforma Protestante, no século XVI, a Igreja Católica encontrou-se em um papel desfavorável quanto à sua doutrina e ao relacionamento com os fiéis. Como meio de reverter essa realidade, ao longo do século XVI e XVII, a Igreja contou com o apoio do rei D. João IV de Portugal para iniciar um processo de ampliação do seu poder através da vinda de padres jesuítas para o chamado estado do Maranhão e Grão-Pará, a fim de converter fiéis (os indígenas) e consolidar a presença portuguesa no território.

Assim, as produções letradas seiscentistas luso-brasileiras são essenciais para o entendimento da construção político-social da América Portuguesa. É o caso, a saber, da vasta fortuna crítica construída a respeito da obra de Antônio Vieira.

De acordo com os levantamentos até aqui realizados, os estudos que se voltam a Vieira<sup>12</sup>, ainda que amplos (como campo profético ou parenética, ou sobre a sua vida, ou ainda sobre sua estilística e comportamento a respeito de questões categóricas), podem continuar buscando novas interpretações acerca da “política e sociedade” de um tempo específico, como é o caso de suas falas construídas nos sermões acerca do Maranhão e Grão-Pará.

Em síntese, com as referências às populações, riquezas naturais e variedades linguísticas (MOREIRA, 1989) nos sermões em questão, julgamos relevante continuar buscando análises que possam unir essas referências para dentro do campo de estudo das representações do Maranhão e Grão-Pará.

Ao trabalhar sobre representação, esta pesquisa toma Chartier (2002) como principal fonte teórica do assunto. Segundo Chartier (2002), diferentes definições do termo “representação” evidenciam a tensão entre duas perspectivas: a representação como forma de tornar visível algo ausente, pressupondo uma distinção radical entre o que é representado e aquilo que representa; e a representação como exibição de uma presença, uma apresentação pública de algo ou alguém.

[...] (por exemplo, a do dicionário de Furetière) manifestam a tensão entre duas famílias de sentidos: por um lado, a representação como dando a ver uma coisa

---

<sup>12</sup> Couto, 2009.

ausente, o que supõe uma distinção radical entre aquilo que representa e aquilo que é representado; por outro, a representação como exibição de uma presença, como apresentação pública de algo ou de alguém. No primeiro sentido, a representação é instrumento de um conhecimento mediato que faz ver um objecto ausente através da sua substituição por uma 'imagem' capaz de o reconstituir em memória e de o figurar tal como ele é. (CHARTIER, 2002, p. 20).

De acordo com Chartier (2002), a noção de representação pode ser compreendida como a exibição de uma presença, o que envolve a apresentação pública de algo ou de alguém<sup>13</sup>. Nesse sentido, a representação transcende a ideia de substituição ou reconstrução de algo ausente e passa a envolver a manifestação tangível e visível de um objeto ou indivíduo. Essa concepção de representação implica em tornar algo presente no espaço público, seja por meio de performances, exposições, discursos ou outras formas de apresentação. Assim, a representação assume um papel ativo na comunicação social, proporcionando uma experiência direta e imediata ao público, que tem a oportunidade de presenciar e interagir com o objeto representado. Nesse contexto, a representação não apenas reproduz algo ausente, mas também promove sua visibilidade e impacto na esfera coletiva, desempenhando um papel significativo na construção de significados e na conformação das relações sociais.

Para analisar a vertente retórica e o poder político do cristianismo no século XVII, conta-se, em especial, com a participação de estudos de Hansen (2000, 2017) e Pécora (2008), pois se entende que os estudos mencionados estimulam uma guinada para novas abordagens em trabalhos que venham a ser desenvolvidos sobre o jesuíta, buscando explorar a obra de Antônio Vieira como unidade teológico-retórico-política na sua experiência como líder das missões da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão e Grão-Pará.

Pensado na perspectiva histórica da ocupação da América Portuguesa, ressaltamos o apoio nas discussões levantadas por Bosi (1992, p. 15) para construir a noção de colonização como um “totalizante, cujas forças motrizes poderão sempre buscar-se no nível do colo: ocupar um novo chão, explorar os seus bens, submeter os seus naturais. Mas os agentes desse processo não são apenas suportes físicos de operações econômicas”, de modo que a relação entre colonizador e colonizado – no caso, o material e o simbólico – possui um traço de violência e/ou apagamento identitário. Porém, para tratar da história dos seiscentos e das missões portuguesas no Maranhão e Grão-Pará, fazem-se presentes autores como Azevedo (1901), Moreira (1989), Santos (2015) e Coelho (2011, 2016).

---

<sup>13</sup> A respeito deste assunto, para entender melhor o comportamento e a postura com que a Coroa se colocava a representar diante do público, indicamos a leitura de *A Sociedade de Corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*, de Nobert Elias (2001), na tradução de Roger Chartier. O autor apresenta a corte francesa no século XVIII, seguindo os fundamentos do Antigo Estado.

De acordo com Santos (2015, p. 83)<sup>14</sup>, o período em que a Missão esteve sob a direção do autor jesuíta, compreendido entre 1652 e meados de 1661, foi marcado por um dinamismo e expansão significativos. Durante essa fase, a Ordem dos inacianos demonstrou um forte impulso em expandir sua influência e atividades nos domínios em questão. A partir dessa afirmação, podemos inferir que a direção do autor foi responsável por impulsionar e promover o crescimento da Missão, tanto em termos de alcance territorial quanto em termos de efetividade nas ações desenvolvidas. Esse período dinâmico e expansionista indica que a Missão estava ativa e empenhada em alcançar seus objetivos de catequese, conversão e influência cultural na região.

Assim, como afirma Eidorfe Moreira (1989, p. 7), “social e culturalmente, Vieira é a maior figura da história paraense em seus primórdios”, pois, nas terras do Grão-Pará, o padre assumiu o caráter de defensor da libertação dos indígenas (ainda que o motivo do apoio fosse considerado mais político do que genuinamente humano pela via religiosa). De tal modo, Vieira é registrado como uma figura de grande importância para a história do território.

De acordo com Azevedo (1901), mesmo com um número reduzido de membros, totalizando menos de vinte, os jesuítas exerciam uma autoridade que se estendia por centenas de léguas e abrangia uma população significativa. O autor destaca que, na época em questão, os jesuítas tinham o controle efetivo de onze aldeias de índios mansos no Maranhão e Gurupi, seis nas proximidades do Pará, sete no Tocantins e vinte e oito no Amazonas. Essas informações revelam a extensão e o alcance do domínio dos jesuítas na região, indicando que sua atuação missionária era ampla e abrangente. Apesar do pequeno número de membros, eles conseguiram estabelecer uma presença significativa e exercer influência sobre uma população considerável. Essa análise ressalta a importância do trabalho dos jesuítas na expansão e consolidação da fé católica, bem como na organização e administração das aldeias indígenas nas áreas mencionadas.

Com diminuto numero de companheiros, pois ao todo não passavam de vinte, sua autoridade dilatava-se por centenas de leguas, e abrangia enorme população. Onze aldeias de indios mansos no Maranhão e Gurupy; seis nas visinhanças do Pará, sete no Tocantins, vinte e oito no Amazonas, constituíam por então o domínio effectivo dos jesuitas. (AZEVEDO, 1901, p. 64).<sup>15</sup>

A partir dessa leitura, elegemos o referido estudo de João Lúcio de Azevedo (1901, 1918-1920) como base para as colocações a respeito da vida e história do jesuíta.

---

<sup>14</sup> No texto original: “e durante o tempo em que a Missão permaneceu sob a sua direção, isto é, de 1652 até meados de 1661, data da primeira expulsão dos inacianos da região, a empresa da Ordem em tais domínios vivenciou um período realmente dinâmico e expansionista” (SANTOS, 2015, p. 83).

<sup>15</sup> A presente citação segue as regras ortográficas do texto original.

Portanto, é válido ressaltar que o jesuíta não esteve apenas a cargo do papel de líder religioso, mas também exerceu, antes de tudo, uma posição política dada pela Coroa. Diante disso, as suas atividades no campo da epistolografia deram ao padre Antônio Vieira grande visibilidade, conforme Moreira (1989) salienta. Essa diversidade faz parte do objetivo de sua vinda à América Portuguesa.

Isso significa dizer que, no exercício de sua função missionária, o padre Vieira demonstra habilidades notáveis como epistológrafo, desempenhando um papel abrangente e significativo nos âmbitos político, retórico e teológico. Além disso, ele também exerceu sua influência por meio de seus sermões religiosos, contribuindo para a disseminação do ideal de imperialismo cristológico defendido pelos portugueses (COELHO, 2011). Nesse contexto, é evidente a relevância do trabalho realizado por Vieira, que foi além de suas atividades religiosas, envolvendo-se de forma multifacetada e estratégica para promover os interesses e a ideologia imperialista de Portugal.

Nessa perspectiva, não apenas seria inócuo considerar a qualidade de seus textos fora de sua propriedade retórico-política, como ainda mais, não seria possível caracterizar corretamente uma e outra isentando-as de seu peso teológico e, com ele, de seu vetor teleológico. Retórica e estética (e já o termo 'estética' é aí anacrônico), para ele, não valeriam mais que como efeito e multiplicação desse efeito cujo sentido e causa não é o código linguístico ou gosto literário, mas a manifestação da vontade divina entre os homens. Na sua maneira de ver, que certamente teria que ser considerada não para se partilhar dela, mas para se chegar a conhecer o significado do que diz, a verdade divina preveria a sua mobilização eficaz na história, na vida, no conhecimento e na linguagem do homem, e, portanto, nenhuma dessas instâncias poderia autonomizar-se sem crime contra essa verdade. (PÉCORA, 2008, p. 35).

Nessa abordagem, é inviável separar a qualidade dos textos de Vieira de sua natureza retórico-política, uma vez que ambos são indissociáveis do seu contexto teológico e do propósito teleológico subjacente. Para Vieira, a retórica e a estética (sendo este último termo anacrônico em seu tempo) possuem valor apenas na medida em que são capazes de produzir e amplificar o efeito desejado, cujo significado e origem não residem no código linguístico ou no gosto literário, mas sim na manifestação da vontade divina entre os seres humanos. Em sua visão, é importante compreender o significado do que ele diz, não necessariamente para concordar com ele, mas para compreender a maneira como a verdade divina é efetivamente mobilizada na história, na vida, no conhecimento e na linguagem humana. Dessa forma, nenhuma dessas instâncias pode se autonomizar sem violar essa verdade.

A unidade retórico-político-teológica presente nos sermões de Vieira, conforme conceituada por Pécora (2008), influencia diretamente as representações construídas pelo padre em suas pregações. Através da utilização da retórica e da criação de um *ethos* (caráter)

por meio da eloquência, o inaciano busca estabelecer uma conexão emocional (*pathos*) com seus ouvintes, visando convencê-los tanto em termos políticos quanto teológicos. Dessa forma, a conversão passa a estar associada à identificação gerada pela representação elaborada pelo padre (PÉCORA, 2008, p. 59).

Isso significa dizer que, por meio da representação construída por Vieira em seus sermões, ocorre uma conexão entre a conversão religiosa e a identificação emocional dos ouvintes. Através da retórica e do uso de recursos persuasivos, Vieira busca criar uma representação que desperte nos ouvintes a vontade de se converter e adotar os princípios religiosos defendidos por ele. Essa representação, ao gerar identificação com as experiências, emoções e valores apresentados nos sermões, influencia a decisão dos indivíduos em se converterem e aderirem à fé cristã. Dessa forma, a identificação causada pela representação é um fator-chave no processo de conversão religiosa.

No *Sermão da Primeira Oitava da Páscoa* (1656), o padre Antônio Vieira menciona as frustradas tentativas de encontrar ouro nas proximidades do Rio Pacajá (MOREIRA, 1989). Já no *Sermão do Espírito Santo* (1657), é abordada a questão da catequização dos indígenas no Maranhão e Grão-Pará, destacando-se o papel do amor, conforme sugerido pelo título do sermão (NAVARRO, 2011), como meio de combater a resistência indígena em relação à catequização (MARTINI, 2011). Quanto ao da *Epifania* (1662), Coelho (2011) destaca a “condenação do cativo indígena” (p. 76), onde a abordagem retórica e política adotada por Vieira diante dessa problemática social em São Luís e Belém se destaca como uma das principais questões indígenas de seu tempo.

Vieira, ao comandar a Missão, tinha objetivos determinados pelo rei. Pécora (2008, p. 59) reafirma a condição de que “Antônio Vieira é um visionário, certamente. Mas ele nunca o foi fora de um forte senso político, e, mais do que isso, jurídico-institucional”. Assim, induz-se a pensar que uma análise acerca do real *valor* da retórica na produção sermonária do jesuíta estaria comprometida se esquecida a eficácia do todo, longe da lógica individualista (PÉCORA, 2008, p. 46).

Diante disso, o que nos propomos a fazer nesta pesquisa é analisar a aplicação da representação, proposta por Chartier (2002), em cada sermão. Dessa maneira, destacamos a relevância social, histórica e política dos estudos sobre a presença de Vieira no estado do Maranhão e do Grão-Pará, especialmente no que se pode verificar nos sermões selecionados para este estudo, já que aparentam alcançar a construção de representações a partir da vivência do jesuíta em missão entre os anos de 1652 e 1661.

Vieira, uma figura teológica importante nos estudos das letras portuguesas, demonstra influências do rei e do Estado em seus discursos, de forma explícita ou implícita. Nos estudos das doutrinas aristotélicas que se consolidaram a partir século XIII (LACHAT, 2019, p. 120), a teologia do “corpo místico” seria a unidade da vontade coletiva que concentra o poder e o transpõe para a “pessoa mística”, como Hansen (2017, p. 17) destaca. Acrescenta-se a isso a ideia de que

No contrato, a soberania real é sagrada porque figura a vontade coletiva que se aliena nela, segundo o modelo jurídico da escravidão, recebendo em troca os privilégios que a hierarquizam em ordens e estamentos. Celebrando a pessoal real ou a ‘cabeça’, a comunidade ou ‘corpo’ também se auto-celebra, pois demonstra reconhecer e revalidar o pacto que a funda como natureza de corpo político de ordens e estamentos hierarquizados. (HANSEN, 2017. p. 17).

No trecho citado, Hansen (2017) discute o conceito de soberania real no contexto do contrato social. Segundo o autor, a soberania é considerada sagrada porque representa a vontade coletiva que é alienada em favor do monarca, seguindo o modelo jurídico da escravidão. Em troca, os indivíduos recebem privilégios que estabelecem uma hierarquia baseada em ordens e estamentos. Através da celebração do monarca como a “cabeça” e da comunidade como o “corpo”, a própria comunidade se reconhece e revalida o pacto que a constitui como um corpo político hierarquizado. Essa perspectiva demonstra a importância do contrato social na fundação e manutenção da ordem política e social no século XVII. Portanto, a concepção de “corpo místico” nos remete ao conceito discutido anos depois, por Alcir Pécora (2008): a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Vieira, onde:

[...] não apenas seria inócuo considerar a qualidade de seus textos fora de sua propriedade retórico-política, como ainda mais, não seria possível caracterizar corretamente uma e outra isentando-as de seu peso teológico e, com ele, de seu vetor teleológico. Retórica e estética (e já o termo ‘estética’ é aí anacrônico), para ele, não valeriam mais que como efeito e multiplicação desse efeito cujo sentido e causa não é o código lingüístico<sup>16</sup> ou gosto literário, mas a manifestação da vontade divina entre os homens. Na sua maneira de ver, que certamente teria que ser considerada não para se partilhar dela, mas para se chegar a conhecer o significado do que diz, a verdade divina preveria a sua mobilização eficaz na história, na vida, no conhecimento e na linguagem do homem, e, portanto, nenhuma dessas instâncias poderia autonomizar-se sem crime contra essa verdade. (PÉCORA, 2008, p. 35).

Segundo Pécora (2008), não seria adequado analisar esses textos sem levar em conta o seu peso teológico e, conseqüentemente, o seu vetor teleológico. Para o autor, tanto a retórica quanto a estética não possuem valor em si mesmas, mas são meios de multiplicar o efeito e, acima de tudo, manifestar a vontade divina entre os seres humanos. Na sua perspectiva, é

---

<sup>16</sup> A ortografia segue a fonte original.



necessário compreender a visão de mundo de *quem diz* para conhecer o verdadeiro significado do que *é dito*. Pécora destaca que a verdade divina prevê sua eficácia na história, na vida, no conhecimento e na linguagem dos homens, e, portanto, nenhuma dessas instâncias pode se autonomizar sem se cometer um crime contra essa verdade.

Nesse sentido, reforçamos que outras argumentações que norteiam este trabalho podem ser entendidas a partir de Hansen (2017), em que se consideram os efeitos do “belo eficaz” à representação:

Sua doutrina pressupunha que os estilos aplicados para os produzir evidenciavam [...] a proporção decorosa do juízo do autor que os tinha inventado. A representação era tida como harmonicamente proporcionada e adequada, ensinando, agradando e persuadindo, quando a memória do público se fazia sinônima de seus signos, numa função de reconhecimento. (HANSEN, 2017, p. 10).

A doutrina em questão postula que os estilos utilizados na produção literária revelam a proporção adequada do julgamento do autor que os criou. A representação é considerada harmonicamente proporcionada e adequada, cumprindo a função de ensinar, agradar e persuadir. Nesse contexto, a memória do público é sinônimo dos símbolos utilizados, desempenhando um papel de reconhecimento. Ou seja, como doutrina, o discurso público seria julgado e considerado pelo *ethos* (entendido como caráter) do orador. Sendo assim, a retórica surgiria, como diz Hansen (2000), a partir da técnica de memorização entre as metáforas e suas proximidades com o jogo de imagem, construindo uma representação mental no ouvinte, afinal, “as discussões seiscentistas da agudeza têm por objeto principal a verossimilhança e o decoro da sua aplicação” (HANSEN, 2000, p. 337).

Essas questões são centrais para compreender como a agudeza era utilizada de maneira persuasiva e convincente na produção textual da época. A importância dada à harmonia entre a verossimilhança, que se refere à plausibilidade dos argumentos apresentados, e o decoro, que diz respeito à adequação do estilo e das figuras retóricas utilizadas, contribui para uma compreensão mais aprofundada da retórica e sua aplicação na produção literária e discursiva do período.

As maneiras públicas de apresentações dos discursos cristãos que aconteciam no século XVII podem ser consideradas provas da teatralização sacra que envolvia o ornato vocal e a compostura. As pregações manifestavam o poder da persuasão pela *elocutio* (elocução), pela qual se conseguiria atingir os objetivos que cercam cada pregação (afinal, o “estar em juízo” e ter uma “vida exemplar” seriam as principais argumentações para a validade daquilo que o orador prega). Salienta Hansen (2017):

Pode-se também dizer, por isso, que o monumento hoje dito ‘barroco’ é uma teatralização de princípios teológico-políticos, às vezes espacializados como teatro fúnebre, outros como teatro heróico, e sempre como teatro sacro, *theatrum sacrum*, típico da representação dual dos mistérios da fé católica posta em prática e difundida pelos jesuítas desde o século XVI. (HANSEN, 2017, p. 15).

Segundo Hansen (2017), o monumento denominado “barroco” pode ser compreendido como uma encenação de princípios teológico-políticos. Essa manifestação artística, por vezes representada como um teatro fúnebre, outras vezes como um teatro heroico e sempre como um teatro sacro, reflete a dualidade dos mistérios da fé católica que era posta em prática e difundida pelos jesuítas desde o século XVI. A dimensão teatral e simbólica do estilo teatro sacro, ressaltando sua relação com as concepções teológicas e políticas da época.

Por outras palavras, o monumento hoje classificado como ‘barroco’ é uma alegoria que espacializa visualmente a qualidade teológico-política do Estado católico monárquico, recorrendo às técnicas retóricas da *evidentia*, que produzem efeitos visuais sensibilizadores dos sentidos. Como visualização de ações heróicas dignas de lembrança, compõe-se de hipóteses ou alegorias que figuram ações visualmente; com isso, condensa e celebra narrativamente a exemplaridade de um tempo já gasto ou realizado. Por exemplo, o feito heróico dos antepassados, a vitória bélica contra estrangeiros, a expansão da fé católica contra a heresia, a conquista territorial da América, África, Ásia, um feito particular de D. João V etc. (HANSEN, 2017, p. 21).

A arquitetura barroca, conforme discutido por Hansen (2017), pode ser compreendida como uma expressão visual da qualidade teológico-política do Estado católico monárquico. Utilizando técnicas retóricas, como a *evidentia*, o estilo sacro busca sensibilizar os sentidos por meio de efeitos visuais impactantes. Através de alegorias e representações visuais, o monumento do *theatrum sacrum* condensa e celebra narrativamente feitos heroicos e exemplares do passado. Essas representações podem incluir a glorificação de antepassados, vitórias militares contra estrangeiros, expansão da fé católica, conquista de territórios e até mesmo realizações específicas de líderes como D. João V.

Nesse contexto, o estilo sacro torna-se uma forma de visualizar e perpetuar a memória coletiva de feitos importantes e de enaltecer o poder e o prestígio do Estado católico monárquico. Através dessas representações simbólicas, o *theatrum sacrum* estabelece uma ligação entre o passado glorioso e a identidade e ideais da sociedade da época.

A argumentação aponta para a importância desse estilo como uma expressão artística que vai além da estética, mas também carrega um profundo significado teológico e político. As referências utilizadas reforçam a análise de Hansen (2017) sobre a relação entre o sacro e a visualização da qualidade teológico-política do Estado católico monárquico.

No decorrer do próximo capítulo, o trabalho será apresentado em três divisões de representações: lugar, gente(s) e língua(s).

*“O Espírito Santo, que hoje desceu sobre os  
Apóstolos, e os ensinou, para que eles  
ensinassem ao mundo [...]”  
(Antônio Vieira, 1657)*

# REPRESENTAÇÕES

## 1.1 O Estado do Maranhão e Grão-Pará nos sermões vieirianos

O sermão desempenhou um papel central na pregação religiosa durante o período colonial brasileiro. Naquele contexto, o padre Antônio Vieira se destacou como um dos mais influentes pregadores da época. O *Sermão da Primeira Oitava da Páscoa*, pregado por Vieira na matriz da cidade de Belém, em 1656, representa uma oportunidade única para compreendermos sua retórica eloquente e sua visão sobre a realidade socioeconômica e política da região. De imediato, propomo-nos a analisar o discurso presente nesse sermão, buscando elucidar sua relevância histórica e social a partir do que ele apresenta como característica do Estado do Maranhão e Grão-Pará.

A carta, datada em 14 de novembro de 1652, que Vieira escreveu ao padre Provincial do Brasil trata do entendimento que o jesuíta tinha sobre a importância do sustento financeiro para a Missão da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão e Grão-Pará, de modo que o jesuíta deixa à vista a compreensão da necessidade de ter subsídios seguros, conforme o excerto:

Deus sustentará [os jesuítas], com a Providência que costuma aos que, por se empregarem todos em seu serviço, não reparam em comodidades próprias. *Um punhado de farinha e um caranguejo nunca nos pode faltar no Brasil, e, enquanto lá houver algodão e tucujos*, também não nos faltará de que fazer uma roupeta da Companhia: e esta resolução e desejos com que imos, todos, e confiamos na Graça de Nosso Senhor, que nos há-de ajudar a perseverar neles, quanto mais que lembrado estará V. Rev.ma que, na consultinha que V. Rev.ma fez no seu cubículo, sobre a cônica que se havia de pedir para cada um dos missionários, em que nos achamos com V.Rev.ma o Padre Francisco Ribeiro e eu, se resolveu entre todos que para sustentar no Maranhão um sujeito bastavam vinte ou vinte e cinco mil-réis; com que da sustentação dos dez fica sobejando para quatro ou cinco. Acrescem mais os cinquenta mil-réis do meu ordenado, com nos remediaremos dois [...] (VIEIRA, 1652 *apud* AZEVEDO, 2008-2009, p. 217-218, grifo nosso)<sup>17</sup>.

O autor menciona que, por estarem todos dedicados ao serviço de Deus, eles não se preocupam com seus próprios confortos materiais. O padre destaca que no Maranhão e Grão-Pará, mesmo com recursos limitados, como um punhado de farinha e um caranguejo, eles nunca ficarão sem o necessário para sua subsistência. Além disso, o autor menciona a disponibilidade de algodão e *tucujos*, que podem ser utilizados para fazer uma roupeta da Companhia.

<sup>17</sup> Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao padre Provincial do Brasil, 14 de novembro de 1652. *In*: Azevedo, 2008-2009. Referência completa na seção final do trabalho.

A passagem revela a confiança dos jesuítas na Providência Divina e sua disposição em viver com recursos modestos, priorizando seu trabalho missionário em vez de buscar confortos materiais. Eles estão dispostos a viver de forma simples e adaptar-se aos recursos disponíveis no Brasil, confiando que Deus irá prover o necessário para sustentá-los.

Além disso, o missionário menciona uma decisão tomada em uma consulta anterior sobre a cômputo, ou seja, a quantia necessária para sustentar cada um dos missionários. Nessa consulta, concluiu-se que, no Maranhão e Grão-Pará, vinte ou vinte e cinco mil-réis seriam suficientes para sustentar um missionário. Com base nessa decisão, fica claro que os recursos disponíveis são limitados, mas os jesuítas estão dispostos a compartilhar e remanejar esses recursos entre si, a fim de garantir que todos sejam sustentados. Vieira (1652 *apud* AZEVEDO, 2008-2009) menciona que, mesmo considerando seus próprios ordenados, ainda haverá recursos excedentes para auxiliar outros missionários.

No Maranhão, como de lá nos avisam, também temos ainda alguns escravos e criação de vacas, de que se poderão ajudar os daquela casa; e, se nas outras e nas missões se fizer o fruto que se espera, logo S. M., como tem prometido, acrescentará mais renda, e não faltarão pessoas particulares e devotas que nos ajudem com suas esmolas. E, quando não haja outras, resolver-me-ei a imprimir borrões de meus papelinhos, que, segundo o mundo se tem enganado com eles, cuida o Padre Procurador-Geral que poderá tirar da impressão com que sustentar mais dos que agora vão (VIEIRA, 1652 *apud* AZEVEDO, 2008-2009, p. 217-218)<sup>18</sup>.

O autor<sup>19</sup> enfatiza a ideia de que Deus sustentará os jesuítas por meio da *Providência*, garantindo-lhes o necessário para sua sobrevivência. A menção à farinha e ao caranguejo como elementos básicos de alimentação, bem como ao algodão e aos *tucujos* como recursos para a confecção de roupas, evidencia a simplicidade e a confiança nos recursos naturais disponíveis no Brasil. Essa abordagem ressalta a renúncia das comodidades próprias em prol do serviço a Deus. Destacando claramente quais recursos naturais a terra tinha à disposição.

A confiança na Providência Divina reflete a visão teocêntrica da época, na qual se acreditava que Deus proveria todas as necessidades daqueles que se dedicavam ao seu serviço. Essa crença fortalece a ideia de que o sustento material é secundário em relação à missão religiosa e ao cumprimento do propósito divino. No entanto, destaca-se que a carta era um documento de cunho político, antes de tudo. Para cumprir tal objetivo, ela desempenha um acobertamento em torno de assuntos mais particulares.

O trecho também revela a preocupação com a cômputo, o salário ou subsídio dos missionários. A decisão coletiva de que vinte ou vinte e cinco mil-réis seriam suficientes para

<sup>18</sup> Referência completa na seção final do trabalho.

<sup>19</sup> Neste trabalho, o uso do termo 'autor' para referência a Padre Antônio Vieira baseia-se nas premissas de Quintiliano sobre *autoridade* e o *caráter do orador* (discussões sobre retórica contidas no seu texto a *Instituição Oratória*).

sustentar um missionário no Maranhão destaca a simplicidade de vida e a capacidade de adaptação dos jesuítas às condições locais. Além disso, a menção ao ordenado do autor e de outro missionário evidencia a forma como os recursos financeiros eram administrados de forma coletiva para atender às necessidades do grupo.

O padre menciona a existência de escravos e a criação de vacas no Maranhão como possíveis recursos para ajudar na sustentação daquela casa missionária. Essa menção sugere a busca por recursos locais e a utilização de ativos disponíveis para suprir as necessidades financeiras. Além disso, Vieira expressa a confiança de que, se o trabalho nas outras casas e missões for bem-sucedido, haverá um aumento de renda por parte do rei e o apoio de pessoas particulares e devotas por meio de suas esmolas.

O apelo à solidariedade e à ajuda financeira é evidente no excerto, demonstrando a necessidade de recursos externos para sustentar as atividades missionárias. O autor menciona a possibilidade de imprimir seus escritos e utilizar esses materiais como uma forma de arrecadar fundos. Essa estratégia reflete a importância da divulgação e da venda desses escritos como meio de obter apoio financeiro para a continuidade das atividades religiosas.

A passagem também nos revela a dependência das esmolas e do apoio financeiro de particulares para garantir a continuidade das missões. Essa dependência reflete a realidade da época, na qual as atividades religiosas muitas vezes dependiam da generosidade dos fiéis e de doações para se sustentarem. Além disso, ressalta a importância da solidariedade e do comprometimento da comunidade em relação à causa religiosa.

A vertente de pensamento nos leva a entender que, apesar dos sustentos por recursos naturais que Deus haveria de providenciar e de as necessidades monetárias serem específicas para o desempenho da Missão, mencionados na carta, o reino de Portugal estava em busca de riquezas. Para se manter o Império, os recursos financeiros são sempre necessários.

A postura adotada pelo pregador no *Sermão da Primeira Oitava da Páscoa* busca uma reversão da situação desfavorável. Desfavorável financeiramente, pois não se encontraram os minérios que o governo da capitania e os colonos buscavam. E, diante da desesperança que assolava os envolvidos na Missão, Vieira (1656/2014) considerava a perspectiva dos ganhos obtidos pelo desentorno.

A perspectiva positiva que o jesuíta tinha sobre o resultado da Missão no Rio Pacajá estava sobre o encontro da(s) gente(s). O jesuíta cria um argumento que relaciona mortes e guerras. A positividade de não se ter encontrado o ouro e a prata estava intrinsecamente ligada

ao distanciamento das possíveis disputas pelos minérios que poderiam se instaurar no território.

Naquele contexto, Vieira já estava enfrentando disputas pela posse das almas dos indígenas, Portugal estava em confronto direto com os franceses, ingleses e holandeses pela conquista do território e da(s) gente(s) e a Igreja já estava sofrendo ataques pela contrarreforma. Sendo assim, não ter mais uma fonte de guerra era um alento.

Se em Espanha não houvera minas de ouro, e prata (das quais diz Estrabo que eram as mais ricas do mundo), nunca os Romanos iriam a lhe fazer guerra de tão longe, nem com tanto empenho, e pertinácia. Assim o dá a entender a mesma Escritura Sagrada no primeiro Livro dos Macabeus, referindo as conquistas dos Romanos, e a fama das suas vitórias: *Et quanta fecerunt in regione Hispaniae, et quod in potestatem redegerunt metalla argenti, et auri, quae illic sunt* [1Mc 8, 3]. Não diz que conquistaram os homens senão as minas, porque as minas foram o motivo da guerra, e da conquista. Como a gente de Espanha era tanta, tão remota, e tão forte, gastou a potência Romana na pertinência desta Conquista duzentos e trinta e cinco anos (vede se serão cá necessários tantos), até que finalmente a terra, as minas, e os moradores ficaram todos sujeitos ao jugo, e domínio estranho, presidiados de suas Legiões, tributários à sua cobiça, governados, e oprimidos da sua tirania; e o mesmo ouro, e prata (que, como diz o Espírito Santo, muitas vezes é redenção do homem) para eles foi a causa da servidão, e o reclamo, que chamou de tão longe, e lhes meteu em casa o cativoiro. (VIEIRA, 1656/2014, p. 118, grifo nosso).

A esse respeito, o padre reitera que os conflitos em torno da mina seriam grandes, haveria servidão, reclamo e mortes. Portanto, ao Estado do Maranhão e Grão-Pará cabe o entendimento de que “os escondidos de Deus são as minas de ouro, e prata.” (VIEIRA, 1656/2014, p. 119).

Nesse contexto específico do sermão de 1656, entende-se que Vieira expõe os problemas e as dificuldades enfrentadas nessa região colonial, denunciando a exploração dos povos indígenas, a escravidão e a concentração de poder nas mãos de poucos. O padre demonstra sua preocupação com a situação socioeconômica e política da região.

A partir disso, a visão do padre fica mais clara a respeito do que o leva a crer sobre a boa causa dos “inférteis” solos do Estado do Maranhão e Grão-Pará. O livramento das disputas pelos minérios seria uma das coisas pelas quais os colonos deveriam se alegrar. Afinal, o poder de ter ouro e prata faria surgir brigas com que a população não lidaria de maneira tranquila.

E para que vos não pareça que são isto encarecimentos lenitivos, inventados para divertir a tristeza, e dar espécie à consolação; troquemos este ouro, e prata em miúdos e vejamos os proveitos, e interesses, que do descobrimento de minas haviam de resultar à vossa terra, no caso em que se tivessem achado. Eu nunca fui ao Potussi, nem vi minas; porém nos Livros, que descrevem o que nelas passa, não só causa espanto, mas horror; ler a fábrica, e as máquinas, os artificios, e a força, o trabalho, e os perigos, com que as montanhas se cavam, as betas se seguem, e perdidias se tornam a buscar; os encontros de pedernais impenetráveis, ou de águas



subterrâneas, que rebentam das penhas, as quais, ou se hão de esgotar com bombas, ou abrir-lhes novo caminho, furando por outra parte os mesmos montes; o estrondo dos maços, das cunhas, das alavancas, e dos outros instrumentos de ferro, alguns dos quais têm cento e cinquenta libras de peso, com que se batem, cortam, e arrancam as pedras, ou se precipitam com maior perigo do alto; *e tudo isto naquelas profundíssimas concavidades, ou infernos, onde nunca entrou o raio do Sol, alumiados malignamente aqueles infelizes Ciclopes só com a luz escassa, e contrafeita de alguns fogos artificiais, cujo hálito, fumo, e vapor ardente lhes toma a respiração, e muitas vezes os afoga.* (VIEIRA, 1656/2014, p. 121, grifos nossos).

No trecho destacado acima, nota-se que Vieira (1656/2014) descreve as partes que envolvem o trabalho de explorar uma mina. O achamento das montanhas para exploração não é a parte mais difícil. A exploração da montanha para encontrar ouro e prata, sim. A imagem de dificuldade construída remete ao encontro também das gentes no Brasil: populosas, aos montes, variadas. Encontrá-las não foi a parte difícil. No entanto, entendê-las, cuidá-las e trabalhar para tê-las como aliadas foi.

Explorar as minas requer dedicação, pois “a força, o trabalho, e os perigos, com que as montanhas se cavam” é a manutenção pesada da Missão. Um trabalho físico imenso. Com todo o fardo exigido para cuidar de buscar o ouro e a prata, o jesuíta ensaia argumentos que conduzem o público a sentir um afago pelo fracasso da Missão. O desencontro deve se tornar benéfico.

Das construções imagéticas, tem-se a descrição da escuridão que Vieira (1656/2014) diz ter conhecido nos livros, onde a profundidade das cavernas apresenta uma escuridão tão profunda quanto a do inferno, um local que desconhece a luz do sol, mantido com a fraca claridade das frechas de fogos artificiais. As ponderações, a ordem das palavras, inclinam o público a criar um jogo de luz e sombra, clareza e escuridão, céu e inferno.

A construção dessa metáfora pela gradação de palavras pode ser refletida como importante recurso para gerar o sentimento de sufocamento no público, pois “[...] cujo hálito, fumo, e vapor ardente lhes toma a respiração, e muitas vezes os afoga [...]” leva a crer que a profundidade da mina, junto da escuridão da montanha, afastam o homem do seu recurso natural mais importante.

Solapadas por baixo aquelas grandes montanhas, todo o peso imenso delas se sustenta sobre pilares da mesma matéria, que vão deixando a espaços, os quais, se enfraquecem, ou quebram, como acontece muitas vezes, qual é o efeito? Toda a montanha, ou grande parte dela cai de repente, e a multidão, que andava desenterrando a prata, fica sepultada com ela em um momento (VIEIRA, 1656/2014, p. 122).

Afastados do que lhes é mais vital, suscetíveis a mortes tão miseráveis, a vulnerabilidade lhes grita. Portanto, quanto mais longe vão na exploração, mais difícil

torna-se mantê-los vivos. No trecho acima, percebe-se que o jesuíta enfatiza o uso de maquinarias utilizadas para procurar os minérios e que, na mesma proporção que auxilia os homens a irem mais longe, os torna mais vulneráveis, colocando-os em situações perigosas a partir do momento em que o peso das montanhas fica maior, elas cedem e soterram os exploradores. Nesse sentido, ficam sem as pedras preciosas que buscavam.

Agora vos pergunto eu: e estes martírios das minas, se as vossas se descobrissem, quem os havia de padecer? Dos degradados não falo; porque os que hoje se degradam para o Maranhão, então se haviam de degradar todos, e muitos mais, para as minas. Os cavadores não seríeis os mais nobres, e ricos da terra, mas quem haviam de ser, senão os seus escravos? Quem havia de conduzir todos aqueles instrumentos, e máquinas por esses sertões dentro? Quem havia de contribuir o sustento, e levá-lo aos trabalhadores? Quem havia de cortar, e acarretar àquelas serras estéreis (como são todas) as lenhas para as fornalhas, e fundições? E aqueles lumes perpétuos, e subterrâneos, com que óleos se haviam de sustentar, senão com os dos frutos agrestes, que aqui se estilassem, e não com os dos Olivais, que de lá viessem? Sobretudo, se *tantos milhares de Índios se têm acabado, e consumido em tão poucos anos, e com tão leve trabalho, como o das vossas lavouras, onde se haviam de ir buscar outros, que suprissem, e suportassem quanto tenho dito?* E quais haviam de ser os que vendo-se enterrar vivos naquelas furnas não fugissem para onde nunca mais aparecessem, levando o mesmo medo com eles aos demais? Tudo isto não o haviam de fazer, nem padecer os que passeiam em Lisboa; porque também estas minas são como as da pólvora, que sempre arruinam, derrubam, e põem por terra o que lhes fica mais perto. E isto é o que vós desejáveis para a vossa, e vos entristece, porque não sucedeu como esperáveis? (VIEIRA, 1656/2014, p. 122, grifo nosso).

No excerto acima, o padre interpela ao público sobre quem seriam os mais sofreadores com o encontro das pedras preciosas, quem lidaria com o peso do maquinário, quem poderia morrer durante a exploração. A todos os questionamentos, Vieira responde que seriam os indígenas. Os senhores não haveriam de lidar com os ofícios, tampouco sofrê-los. Seriam os “Índios que se têm acabado”.

Além disso, Vieira (1656/2014) questiona a disponibilidade de mão de obra indígena, levando em consideração o rápido declínio populacional e o trabalho exaustivo nas lavouras. O jesuíta sugere que, se tantos milhares de índios têm sido consumidos em um curto período, seria difícil encontrar outros que pudessem suprir e suportar as demandas das minas, enfatizando o medo e a resistência dos trabalhadores em relação ao trabalho nas minas, mencionando a possibilidade de fuga e desaparecimento.

Nesse ponto, retomam-se as discussões em torno do cativo indígena, dos interesses em tê-los sob domínio da Companhia e não mais dos colonos. Ter essa ideia implantada no público, de um modo ou de outro, é sempre necessária.

Não encontrando os minérios, Vieira (1656/2014) assume a intenção de um discurso com viés reconfortante: sem ouro e prata, as terras não geram interesses de outras nações

exploradoras. O Brasil continuaria a ser de Portugal. Não haveria guerra(s) pelo tesouro. Essa primeira argumentação incide diretamente na segurança geral que o desencontro causa. Ninguém estaria sob ameaça (indígenas, colonos, governo da capitania, os missionários etc.).

Na segunda linha de argumentação, o padre adentra a figuração dos indígenas como os maiores tesouros da terra de modo tão lúcido que tende a criar no público a compreensão de que ouro e prata não são as coisas mais preciosas do Maranhão e Grão-Pará.

Portanto, as questões em torno das argumentações podem ser interpretadas de um lado pela vertente política, e de outro pela teológica. Da perspectiva política, o inaciano busca um contentamento na derrota dos colonos não apenas para ajudá-los a enfrentar a falha, mas especialmente para fazê-los aproximar-se dos missionários, acalmá-los diante das dificuldades, obtendo a confiança para apaziguar os conflitos provenientes da divergência de ideias quanto aos cativeiros indígenas.

Da perspectiva teológica, o padre busca a conversão de almas e a submissão ao reino. Ter os nativos poupados de mais esse trabalho braçal o ajuda. Será mais fácil converter os indígenas, tendo-os sem os seus senhores. A morte que as minas podem causar é o prejuízo máximo que o jesuíta desenha para amedrontar os senhores e criar a conformação.

Os lados político e cristológico, nota-se, se entrelaçam com um e outro de modo tão intrínseco que é difícil delimitar onde um termina e o outro começa.

Mas vejo que me perguntam os curiosos, e me arguem os críticos: ‘Se as minas eram tão danosas, e perniciosas ao homem, e por isso lhas escondeu, e encobriu Deus; porque as criou, ou para quê?’ Para responder a esta pergunta, faço-vos primeiro outra. E a Árvore da Ciência, que foi a ocasião, e origem de todos os males do mundo, porque a criou Deus no Paraíso? Ou aquela Árvore era boa, ou má (como argumenta Santo Agostinho). Se era má, para que a plantou Deus? Se era boa, para que a proibiu? Ameaça ao homem com a morte se comer daquele fruto, e pinta o mesmo fruto com tais cores, que levava após si os olhos: *Pulchrum oculis, aspectuque delectabile?* [Gn 3, 6] Sim. Porque aquele fruto tão formoso não foi criado para que Adão comesse, ou provasse dele, senão para que Deus tentasse a Adão, e o provasse com ele. E esta é também a razão por que Deus criou o ouro, e a prata, e lhe deu tanta formosura de cores. Quílon, um dos sete Sábios de Grécia, dizia que assim como a pedra de toque prova o ouro, e a prata; assim o ouro e a prata são a pedra de toque dos homens. Quereis provar quem são os homens? Tentai-os com ouro, e com prata (VIEIRA, 1656/2014, p. 126).

Seguindo o texto, Vieira (1656/2014) descreve a figura do indígena como o maior tesouro existente no território, pois eram muitos os povos, e mais valioso era o encontro de almas para submeter ao Estado. A partir de então, notemos que a definição de “riqueza” para o jesuíta começa a ser definida como os povos que ali habitam. Para ele, a busca por riquezas naturais da terra não caberia mais, pois o encontro de homens, mulheres e crianças é a maior graça que Deus entregava a Portugal:

[...] *essas Almas não foram compradas com ouro, ou prata, senão com o precioso Sangue do mesmo Filho de Deus.* Não sei se reparais que não só diz São Pedro o preço com que foram compradas as Almas, senão também o preço com que não foram compradas. Não foram compradas, diz, com ouro, nem com prata, senão com o Sangue de Cristo. E não bastava dizer que foram compradas com o Sangue de Cristo unido à Divindade, e por isso de preço infinito? Bastava, e sobejava. Mas como falava com a baixeza, e vileza dos homens, que como feitos de terra não sabem levantar os pensamentos da terra, e tanto prezam, e estimam o ouro, e a prata; por isso ajuntou, e ponderou, que não foram compradas as Almas com ouro, nem com prata, senão com o preço infinito do Sangue de Cristo; para que acabem de entender, e de crer todos, os que têm fé, que *são infinitamente mais preciosas as Almas*, e infinitamente mais ricas as minas, donde Cristo as foi buscar debaixo da terra, que todo o ouro, e toda a prata que se tira, ou pode tirar das outras (VIEIRA, 1656/2014, p. 136, grifos nossos).

Construindo a imagem de um nativo passivo (ou disposto) para o catolicismo e a salvação, nesse sermão o jesuíta transmite a mensagem de que é hora de os colonos alimentarem suas esperanças na conversão como a maior riqueza que se poderia ganhar. Pode-se compreender a importância das almas e a crítica à visão materialista dos colonos. Através do uso de recursos retóricos e simbólicos, Vieira enfatiza o valor infinito das almas, adquiridas pelo sangue de Cristo. Esse excerto demonstra a relevância do discurso para a compreensão da religiosidade e da sociedade da época, além de evidenciar a capacidade do autor em transmitir sua mensagem de forma eloquente e persuasiva. No mais, traz à luz o argumento de que, assim como Deus havia dado naturalmente a Terra Nova, Ele também haveria de dar o ouro e a prata não encontrados através do que foi achado: almas.

Estas são, Senhores meus, as minas de que Cristo hoje subiu tão rico do centro da terra: estas as que eu vos prometi descobrir, e estas, e não outras as minas do vosso Maranhão. Se Deus vos não deu as de ouro, e prata, como esperáveis, ou vos fez mercê de que não se descobrissem, para vos livrar de tantas desgraças como ouvistes; contentai-vos de vos ter dotado, e enriquecido daquelas, que na Sua estimação (que só é a certa, e verdadeira) foram dignas de ser compradas com Seu próprio Sangue. *Este grande Rio, Rei de todos os do mundo, que deu o nome à vossa Cidade, e a todo o Estado, que ribeira tem na sua principal, e maior corrente, ou nas de seus tão dilatados braços, que em lugar das areias de ouro, de que outros fabulosamente se jactam, não esteja rico destas pérolas,* que assim chamou Cristo às Almas? Outros lhe chamam Rio das Amazonas, mas eu lhe chamo Rio das Almazinhas: não por serem menores, nem de menos preço (pois todas custaram o mesmo), mas pelo desamparo, e desprezo, com que se estão perdendo, quando o ouro, e a prata se deseja com tanta ânsia, se procura com tanto cuidado, e se busca com tanto empenho. (VIEIRA, 1656/2014, p. 137, grifo nosso).

Percebe-se que o diagnóstico sobre a situação da terra estava ligado ao extenso quantitativo de povos encontrados para a conversão, devendo ser essa a motivação maior para seguirem os trabalhos de “busca”, a fim de que, encontrado o maior número possível de gentios, esses pudessem se tornar convertidos. E o jogo de palavras entre o “Rio das Amazonas” e o “Rio das Almazinhas” constrói a *brincadeira* entre o sufixo aumentativo (alma+zonas), que pode ser interpretado como referente ao número de pessoas presentes no

território, e o diminutivo (alma+zinhas) associado à situação “vulnerável, frágil” em que os povos se encontravam.

No excerto mencionado, Vieira utiliza a metáfora do “*Rio das Almazinhas*” para representar o valor negligenciado das almas em contraste com a ânsia e busca pelo ouro e prata. Através dessa metáfora, ele destaca a importância da salvação espiritual em relação às riquezas materiais. A figura retórica busca despertar a consciência dos ouvintes para a necessidade de valorizar as almas e redirecionar seus esforços em direção à espiritualidade. Ou seja, ele critica a obsessão pela busca de ouro e prata, enfatizando que essas riquezas não são tão valiosas quanto as almas. Há também o questionamento quanto à prioridade dada às riquezas terrenas em detrimento da salvação espiritual. Essa crítica social e moral evidencia a visão de Vieira sobre as desigualdades e os vícios da sociedade colonial.

Vieira enfatiza que as almas foram compradas pelo “próprio Sangue” de Cristo, atribuindo-lhes um valor infinito e superior a qualquer riqueza material. Essa valorização busca reorientar os valores e prioridades da sociedade em direção à espiritualidade e ao cuidado com o próximo.

Portanto, somos levados a entender que a representação do Maranhão e Grão-Pará que Antônio Vieira construía em 1656, pelo *Sermão da Primeira Oitava de Páscoa*, está ligada à quantidade de nativos que o jesuíta encontrou naquela região. E, verificando-se o que é mencionado no *Sermão da Epifania*, de 1662, Vieira ainda considera que “as nossas [estrelas] vão buscar em distância de mais de mil léguas de mar, e por rios, que só o das Amazonas, sem se lhe saber nascimento, tem quatro mil de corrente” (VIEIRA, 1662/2014, p. 367).

Na passagem, Vieira (1657/2014) enaltece o Rio Amazonas como um grande rio, denominando-o de “Rei de todos os do mundo” e associando-o às riquezas das almas, referindo-se às pérolas espirituais que, segundo a citação, foram chamadas assim por Cristo. O autor também faz uma comparação com a denominação mais comum “Rio das Amazonas” e, de forma poética, o nomeia de “Rio das Almazinhas”, ressaltando que as pérolas, simbolizando as almas, têm igual valor, independentemente do tamanho ou preço. Além disso, ele enfatiza o desamparo e o desprezo dessas almas.

Já no segundo trecho, Vieira (1662/2014) menciona novamente o Rio Amazonas, destacando sua extensão e localização. Ele resalta que as estrelas, possivelmente referindo-se aos jesuítas e missionários, viajam por distâncias extensas, cruzando mais de mil léguas de mar e rios, incluindo o próprio Rio Amazonas, que ele afirma ter quatro mil léguas de corrente. Nessa citação, Vieira (1662/2014) parece fazer uma conexão entre as estrelas

celestiais e as jornadas em terras distantes, talvez se referindo ao trabalho missionário na região amazônica.

Assim, as assimilações textuais entre os dois trechos se relacionam ao elogio e à exaltação do Rio Amazonas, mas cada um enfatiza diferentes aspectos: o primeiro destaca seu valor espiritual, simbolizado pelas pérolas e associado às almas; enquanto o segundo destaca sua extensão e desafios enfrentados pelos missionários ao atravessá-lo durante suas jornadas evangelizadoras. Ambos os excertos apresentam uma linguagem metafórica característica da escrita de Antônio Vieira.

Nesse mesmo sentido, concluímos que a característica mais direta sobre a terra do Maranhão e Grão-Pará que encontramos no *Sermão da Primeira Oitava de Páscoa* está na menção ao atual Rio Amazonas. A metáfora do “Rio das Almazinhas” destaca a valorização negligenciada das almas em contraste com a busca por riquezas materiais. Essa crítica social e moral demonstra a importância do discurso de Vieira para a compreensão da religiosidade e da sociedade da época, além de ressaltar a necessidade de valorizar o bem-estar espiritual e a justiça social em detrimento das riquezas efêmeras.

Anos depois, com o *Sermão da Epifania*, pregado em 1662 na cidade de Lisboa, Vieira reconhece a “escravidão negra como parte da lógica colonial portuguesa” (COELHO, 2011, p. 81), com o intuito de, aparentemente, defender a liberdade indígena. Essa defesa vai de frente ao pensamento seiscentista, que considera a escravidão dos nativos como salvação da dita barbárie em que os índios foram encontrados. No entanto, apesar da denúncia contra a escravidão que se praticava na América Portuguesa, a aproximação de Vieira para com essas causas mais sensíveis configurava-se, possivelmente, como parte da unidade teológico-retórico-política que precisou exercer para se fixar como líder, pois nota-se que “os significados simbólicos da sua representação, projetar-se-iam, qualquer que fosse o contexto, sobre a organização e o exercício do poder na colônia” (COELHO, 2016, p. 304). Atrelada a essa construção, o padre compara à Estrela-Guia dos Três Reis Magos, que os guiou de Jerusalém até Belém:

[...] a Estrela dos Magos ia com eles para a Terra da Promissão, a mais amena, e deliciosa, que criou a natureza: as nossas desterram-se para toda a vida em companhia de degradados, não como eles, para as Colônias marítimas, onde os ares são mais benignos; mas para os sertões habitados de feras, e minados de bichos venenosos, nos climas mais nocivos da Zona Tórrida (VIEIRA, 1662/2014, p. 368).

A passagem acima menciona a comparação estabelecida por Vieira entre a Estrela-Guia dos Três Reis Magos e a estrela-guia dos jesuítas. Enquanto a Estrela dos Magos conduzia-os para a Terra da Promissão, um lugar ameno e delicioso criado pela natureza, a

estrela-guia dos jesuítas conduzia-os de Portugal até os sertões da América Portuguesa. Vieira ressalta que os jesuítas são destinados a se estabelecer em terras habitadas por feras e infestadas de animais venenosos, em climas nocivos da Zona Tórrida. Essa comparação reforça o sacrifício e a adversidade enfrentados pelos jesuítas em seu trabalho missionário na colônia, destacando a magnitude do desafio que assumiram.

Ao destacar a diferença entre as terras prometidas e as realidades enfrentadas pelos missionários, Vieira chama atenção para a injustiça e o sofrimento impostos aos povos indígenas e aos escravos. Ele busca sensibilizar seus ouvintes e leitores para a necessidade de uma reflexão ética sobre as práticas coloniais e a exploração desenfreada dos recursos e das pessoas na América Portuguesa. Coelho (2011, p. 88), citando Neves (1997), reforça também que “os cenários amazônicos, o teatro orgânico da natureza, certamente podem haver figurado para Antônio Vieira a condição de paisagem original, fundadora, que reunia, como partes de uma dimensão ao mesmo tempo divina e humana, Escritura, História e Escrita do mundo (Neves, 1997, pp. 188 e ss.).”

Embalado por essas ideias, Portugal como Quinto Império<sup>20</sup> é uma pauta frequentemente levantada pelo jesuíta. Essa abordagem de Vieira pode ser compreendida dentro do contexto do sacro, período artístico e cultural em que o autor estava inserido. O *theatrum sacrum*<sup>21</sup> valoriza a teatralidade, a expressão dramática e a relação entre o divino e o terreno. A metáfora do teatro orgânico da natureza reflete a visão barroca de que o mundo é um palco onde os eventos se desdobram em uma narrativa complexa e simbólica.

Além disso, a referência à Escritura, História e Escrita do mundo evidencia a visão de Vieira de que a natureza contém mensagens e significados profundos. A Amazônia é percebida como um livro aberto, cujas páginas revelam tanto os desígnios divinos quanto a trajetória humana ao longo da história. Essa compreensão está alinhada com a crença do autor na revelação divina e na interpretação do mundo como um texto sagrado.

---

<sup>20</sup> A profecia do Quinto Império, elaborada por Antônio Vieira, descreve uma visão messiânica e utópica em que Portugal seria o protagonista de um novo império mundial, o Quinto Império. Esta ideia era baseada na tradição bíblica dos quatro impérios anteriores e na crença de que Portugal desempenharia um papel central na propagação do catolicismo pelo mundo, liderando-o em um estado de perfeição espiritual e temporal. Vieira via esse império como uma era de justiça, paz e expansão da fé católica sob a liderança do rei português. Os escritos de Antônio Vieira, como "Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo", "História do Futuro" e a incompleta "*Clavis Prophetarum*", revelam suas visões não realizadas sobre Portugal tornar-se o epicentro do Império católico global, liderado por seu rei. Tal profecia rege as pregações do jesuíta. A respeito do assunto, também se lê que “[...] a questão do Quinto Império é central e revela, bem ao modo sacramental, a consumação da expansão da Igreja como espaço próprio da presentificação do Reino de Cristo”, conforme escreve Manduco (2005, p. 247).

<sup>21</sup> Como suscita Hansen (2017).

Dessa forma, a visão de Vieira sobre os cenários amazônicos vai além de uma simples apreciação estética da natureza. Ela incorpora uma dimensão espiritual e histórica, enfatizando a interconexão entre o divino e o humano. Através dessa perspectiva, o autor valoriza a Amazônia como um lugar sagrado, onde a criação e a história se entrelaçam em uma complexa narrativa.



## 1.2 A(s) gente(s) do Maranhão e Grão-Pará nos sermões vieirianos

Antônio Vieira foi um dos jesuítas enviados às Américas para a catequização em massa dos indígenas. Como orador e missionário, tornou-se homem de Estado. O padre foi uma importante influência de Portugal sobre os povos do território encontrado.

Entre os anos de 1653 e 1661, quando viveu no Estado do Maranhão e Grão-Pará, Vieira firmou o posicionamento da Companhia em relação aos cativeiros indígenas, atuando pela libertação desses povos, em contraposição ao que os colonos reproduziam na época. Destacando que as almas ali presentes eram a maior conquista que a Coroa portuguesa poderia ter diante dos conflitos reformistas que estavam acontecendo.

Uma outra dimensão da palavra política de Vieira no Pará manifestou ele em seu ‘Sermão da Primeira Oitava de Páscoa’, pregado na Matriz de Belém de 1656, depois do fracasso da expedição em busca de ouro no rio Pacajás, aventura estimulada pelo governo da Capitania e na qual morreu o jesuíta João de Souto Maior, amigo e antecessor de Vieira nas missões amazônicas. A busca de um *Eldorado* sempre alimentou a imaginação dos colonos, mas depois do fracasso de sua busca, Vieira insistia que a grande riqueza do Grão-Pará eram seus habitantes naturais, as milhares de almas espalhadas pela floresta. E vergastava o governo lembrando que a existência do ouro seria ônus elevado, pois traria para a Capitania ‘poderosos’ que lucrariam com a servidão dos colonos nas prisões em que se transformariam as minas de prata e de ouro que porventura existissem. E tudo passaria para as mãos dos representantes da Coroa, ávidos de riquezas de poder (Pécora, 2000, v. I, pp. 563 e ss.). (COELHO, 2011, p. 83).

Pregado em Belém, no ano de 1656, o *Sermão da Primeira Oitava da Páscoa* aborda a fracassada busca por ouro e prata no território próximo ao Rio Pacajá: “um dos maiores castigos, que Deus podia dar a esta Cidade, e a este Estado, era descobrirem-se nele minas. E não sou eu o que o digo, senão a prudência, e verdade, de quem se não podia enganar.” (VIEIRA, 1656/2014, p. 118). Afinal, prossegue o padre, “o sentido mais próprio, e mais literal, [...] é que os escondidos de Deus são as minas de ouro, e prata” (VIEIRA, 1656/2014, p. 119).

A quantidade expressiva de indígenas no Brasil era o tesouro profetizado para o Império português. Portanto, apesar do descontente posicionamento dos colonos e do governador da Capitania do Maranhão e Grão-Pará para as buscas de ouro e prata na região, o jesuíta aborda que é preciso se alegrar, pois, além de considerar um livramento, ele traz a ideia de que as preciosidades da terra são as gentes, não os minérios.

Prestes a sair em missão pelo Rio das Amazonas, junto de outros jesuítas da Companhia, no ano de 1657, o padre Antônio Vieira profere o *Sermão do Espírito Santo*, em São Luís do Maranhão, na Igreja da Companhia de Jesus.

Nesse sermão, os retratos feitos pelo padre jesuíta sobre os indígenas esbarram em: “incrédulos, difíceis, bárbaros e duros”. Ao longo do texto, destaca-se o quadro caótico no qual se encontra a catequização, como evidenciado pela citação: “para ensinar nações fiéis e políticas, é necessário maior sabedoria que amor: para ensinar nações bárbaras e incultas, é necessário maior amor que sabedoria” (VIEIRA, 1657/2014, p. 246). Nesse sentido, é importante compreender a dificuldade enfrentada pelos membros da Companhia de Jesus, porém, tal dificuldade não é uma prerrogativa universal. Ao observar os povos nativos, podemos perceber que eles também eram agentes do processo histórico e criavam resistência à cultura que lhes parecia “estranha”, uma atitude que se configurava como uma defesa natural.

Diante da dificuldade em executar a missão da comunhão, provocada, em especial, pela dura resistência dos gentios (que buscavam conservar suas próprias culturas e crenças), Vieira (1657/2014) traz no *Sermão do Espírito Santo* o questionamento a respeito de “que amor será necessário para ser pastor de ovelhas que talvez comem os pastores, e lhes bebem o sangue?” (VIEIRA, 1657/2014, p. 248). A pregação convidava o público-ouvinte a atuar com *amor* na causa da conversão indígena.

A prerrogativa de *fé* ligada ao amor<sup>22</sup> pode estar diretamente relacionada ao ato heroico do povo português e seu corpo místico<sup>23</sup>. De um lado, a entrega total dos missionários e, do outro, as intenções do Estado que rondavam as conversões. As missões exigiam trabalho árduo e representavam desgaste físico e emocional dos missionários. Para melhor interpretação sobre a situação em que estavam os jesuítas, recorre-se ao trecho da carta de 11 de novembro de 1659, que Vieira escreveu ao padre André Fernandes, onde, relata acerca da Missão, que

O Padre Francisco Gonçalves chegou haverá três dias da missão do rio das Amazonas, quási sem esperança de vida, e ainda desconfiamos dela, porque está um retrato da morte, posto que com algum alento. O Padre Manuel Nunes veio do rio dos Tocantins quási cego, de sorte que já não pode escrever, e ler muito mal. Eu antes de ir aos Nheengaibas, da visita que fiz ao rio das Amazonas vim em tal

<sup>22</sup> Neste trabalho, seguiremos a ideia de “amor cristão” conforme as ideias católicas levantadas por Vieira. No entanto, também baseamo-nos nas ideias de Plotino a respeito do tema. Sendo assim, ao falarmos de amor, estamos nos referindo ao *amor puro*. Para mais entendimento, consultar: Oliveira, 2013. Referência completa na seção final do trabalho.

<sup>23</sup> As discussões sobre o “corpo místico” também aparecem em Ernst Kantorowicz. O autor apresenta a bula *Unam sanctam*, sintetizada e dogmatizada pelo papa Bonifácio VIII em 1302: “[...] destacava e superenfatizava a concepção hierárquica de que os corpos políticos possuíam um caráter puramente funcional *dentro* da comunidade mundial do *corpus mysticum Christi*, que era a Igreja, cuja cabeça era Cristo e cuja cabeça visível era o vigário de Cristo, o pontífice romano.” (KANTOROWICZ, 1998, p. 126).

estado, que dia do Corpo de Deus comunguei por viático. (VIEIRA, 1659 *apud* VIEIRA; AZEVEDO, 1925).<sup>24</sup>

O trecho evidencia a difícil condição de saúde enfrentada pelos padres missionários na região amazônica durante o período abordado. As referências aos padres Francisco Gonçalves, Manuel Nunes e ao próprio autor, Antônio Vieira, revelam um quadro preocupante de fragilidade física e doenças que afligiam os missionários.

Através dessas informações, é possível inferir as adversidades e os desafios enfrentados pelos padres durante as suas missões na Amazônia. O relato sobre o estado de saúde precário do padre Francisco Gonçalves, que chegara havia três dias da Missão do rio das Amazonas, revela a falta de esperança de recuperação e o temor pela sua vida. Além disso, a condição do padre Manuel Nunes, que se encontra quase cego e com dificuldades para escrever e ler, reforça a situação delicada vivenciada pelos missionários.

Os relatos apontam para as duras condições enfrentadas pelos padres jesuítas na região amazônica, onde a saúde frágil e as enfermidades eram frequentes. A mencionada visita de Antônio Vieira ao rio das Amazonas, na qual ele próprio se encontrava em um estado tão debilitado que precisou receber a comunhão como viático<sup>25</sup> no Dia do Corpo de Deus, destaca a gravidade das condições enfrentadas pelos missionários.

Essas referências são importantes para compreender o contexto de dificuldades físicas e adversidades enfrentadas pelos padres na Amazônia colonial. Elas evidenciam os riscos e sacrifícios envolvidos no trabalho missionário, que incluíam a exposição a doenças tropicais, falta de recursos médicos adequados e condições de vida precárias.

Ainda assim, o labor significava acrescentar a uma profecia da nação lusitana, conforme se nota no excerto:

Por outras palavras, o monumento hoje classificado como ‘barroco’ é uma alegoria que espacializa visualmente a qualidade teológico-política do Estado católico monárquico, recorrendo às técnicas retóricas da *evidentia*, que produzem efeitos visuais sensibilizadores dos sentidos. Como visualização de ações heroicas dignas de lembrança, compõe-se de hipóteses ou alegorias que figuram ações visualmente; com isso, condensa e celebra narrativamente a exemplaridade de um tempo já gasto ou realizado. Por exemplo, o feito heroico dos antepassados, a vitória bélica contra estrangeiros, a expansão da fé católica contra a heresia, a conquista territorial da América, África, Ásia, um feito particular de D. João V etc. (HANSEN, 2017, p. 21).

<sup>24</sup> Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao padre André Fernandes, 11 de novembro de 1659. Consultar: Vieira e Azevedo, 1925. Referência completa na seção final do trabalho.

<sup>25</sup> Antônio Vieira faleceu quarenta anos após esse fato.

Na primeira parte do *Sermão do Espírito Santo*, discutem-se os métodos de evangelização e da palavra baseada na *Bíblia* cristã. A unidade da Igreja, portanto, segue a tradição daquilo que é disposto nas escrituras religiosas. Vieira (1657/2014), respeitando a estrutura textual que o sermão<sup>26</sup> exige, instiga sobre a potência das repetidas palavras e leituras da doutrina cristã:

Os Sermões, as verdades, a doutrina, que pregamos, não é nossa, é de Cristo. Ele a disse, os Evangelistas a escreveram, nós a repetimos. Pois se estas repetições são tantas, e tão continuadas, e a doutrina, que pregamos, não é nossa, senão de Cristo; como fazem tão poucos progressos nela, e como aprendem tão pouco os que a ouvem? Nas palavras, que propus, temos a verdadeira resposta desta tão nova admiração. (VIEIRA, 1657/2014, p. 244).

Entender o exórdio é fundamental para interpretar as outras partes do sermão, pois, como vimos, ele é “nato da oratória, formaliza-se como um discurso dirigido a um auditório sobre um determinado tema, previamente elaborado, visando à persuasão dos ouvintes” (ROCHA; OLIVEIRA SANTOS, 2018, p. 88), através do aconselhamento. Sendo assim, na primeira parte da pregação, o padre deixa claro aos ouvintes que lições passadas pelos missionários ao longo dos anos são, antes de tudo, a Palavra de Cristo, onde também se pode observar indignação sobre as verdades cristãs não serem aprendidas pelos nativos. Qual seria o motivo dessa situação? Os povos teriam dificuldade de compreender a língua? Seriam desinteressados? A resposta (se há uma) nunca estará completamente finalizada, afinal, a questão pode ser pensada sob a perspectiva colonizadora e, hoje, séculos depois da pregação, sob a perspectiva dos colonizados. A cada uma caberá fundamentos diferentes.

A passagem em questão revela a preocupação de Antônio Vieira com a falta de progresso na assimilação da doutrina cristã por parte daqueles que a ouvem. O padre enfatiza que os sermões proferidos pelos jesuítas não são criações próprias, mas sim a repetição das verdades e da doutrina ensinadas por Cristo e registradas pelos Evangelistas.

A afirmação remete à autoridade e à sacralidade das palavras proferidas pelos pregadores, destacando que eles não estão transmitindo conhecimentos pessoais, mas sim compartilhando a mensagem divina. No entanto, a constatação de que poucos avançam na compreensão e aplicação desses ensinamentos suscita a perplexidade de Vieira.

O questionamento revela a preocupação do missionário com a eficácia da pregação e com a responsabilidade dos ouvintes em absorver e colocar em prática os princípios ensinados. A resposta para essa aparente contradição, segundo Vieira, encontra-se nas

---

<sup>26</sup> Alves e Pereira (2017, p. 221) reforçam que tradicionalmente a composição sermônica se constitui de: “Introdução (exórdio), Desenvolvimento (exposição) e Conclusão (peroração)”.

palavras que ele propôs previamente, sugerindo que a resposta para a falta de fixação e cumprimento da doutrina está contida na reflexão e no entendimento dessas palavras.

Na passagem citada, percebe-se a importância do papel do pregador na transmissão da mensagem cristã, destacando-se a necessidade de um engajamento ativo dos ouvintes para alcançar uma verdadeira compreensão e transformação. A reflexão proposta por Vieira é um convite à ação e ao aprofundamento da fé, levando em consideração a autoridade das palavras de Cristo e a responsabilidade de cada indivíduo em buscar uma assimilação genuína da doutrina cristã.

É importante compreender que parte dos votos feitos por Vieira para se tornar sacerdote encaram a obediência como um ato natural. A obediência é considerada natural, pois ouvir, aprender e praticar as lições de Cristo são inseparáveis da natureza humana. Nesse sentido, o discurso do jesuíta destaca que a razão pela qual a doutrina não está sendo aprendida pelos ouvintes é porque eles não possuem o Espírito Santo, que é considerado fundamental para que a luz divina ilumine o interior e permita o entendimento exterior.

O Mestre na cadeira diz para todos, mas não ensina a todos. Diz para todos, porque todos ouvem; mas não ensina a todos, porque uns aprendem, outros não. E qual é a razão desta diversidade, se o Mestre é o mesmo, e a doutrina a mesma? Porque para aprender, não basta só ouvir por fora, é necessário entender por dentro. Se a luz de dentro é muita, aprende-se muito; se pouca, pouco; se nenhuma, nada. O mesmo nos acontece a nós. Dizemos, mas não ensinamos, porque dizemos por fora; só o Espírito Santo ensina, porque alumia por dentro: *Ministeria forinsecus adjutoria sunt, cathedram in Caelo habet, qui corda docet*, diz Santo Agostinho. Por isso até o mesmo Cristo pregando tanto converteu tão pouco. (VIEIRA, 1657/2014, p. 245).

Outra questão fundamental também está relacionada ao princípio básico da persuasão: autoridade exemplar. A argumentação presente no trecho em análise aborda a distinção entre “dizer” e “ensinar” por parte do mestre na cadeira. Vieira (1657/2014) enfatiza que o mestre pode proferir palavras e transmitir conhecimento a todos os ouvintes, mas nem todos conseguem efetivamente aprender. Essa diversidade de resultados se deve à necessidade de compreender a mensagem por dentro, não apenas ouvir superficialmente.

O missionário destaca a importância do entendimento interno<sup>27</sup> para o processo de aprendizagem. Aqueles que possuem uma maior “luz de dentro” conseguem absorver mais conhecimento, enquanto aqueles com uma luz interior limitada ou inexistente aprendem

<sup>27</sup> De acordo com Hansen (1995, p. 159), essa “luz interna” se entende com: “o som das línguas como uma escrita natural ou um efeito da Causa divina sob o traço exterior da convenção humana. No som das línguas, delinea-se a expressão de um desenho interno, o *disegno interno* da *vitù visiva* dos italianos no século XV, entendido como *segno di Dio*, ou a forma com que o Bem imprime na consciência a marca da Luz da sua Graça na *sindérese*. Em outras palavras, na codificação seiscentista dos discursos católicos convergem Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino: o ‘verbo interior’, luz divina acesa na consciência como luz natural da Graça que proporciona as linguagens, ainda é determinante na experimentação ibérica e italiana.”

pouco ou nada. Nesse sentido, Vieira (1657/2014) ressalta que apenas o Espírito Santo é capaz de ensinar verdadeiramente, pois ele ilumina internamente. A abordagem está em consonância com a citação de Santo Agostinho, que afirma que as palavras proferidas externamente são auxiliares, mas é o Espírito Santo que instrui os corações.

O argumento apresentado pelo jesuíta se baseia na distinção entre um ensino superficial e um ensino que penetra no âmago do indivíduo, resultando em uma verdadeira aprendizagem. O autor exemplifica essa situação com o próprio Cristo, que proferiu inúmeras palavras, mas converteu poucos, indicando que nem todos conseguiram assimilar e internalizar a mensagem.

A argumentação aponta para a importância não apenas do ato de falar e transmitir informações, mas também da compreensão profunda e pessoal que ocorre internamente. Ela destaca a necessidade de um ensino que vá além das palavras superficiais, atingindo o coração e a mente do receptor. Nesse caso, Vieira (1657/2014) refere-se à autoridade exemplar do orador, pois essa, aliada à faculdade de engenho, traz maior força aos princípios deixados na escritura, até porque, para

[...] converter Almas, não bastam só palavras; são necessárias palavras, e luz. Se quando o Pregador fala por fora, o Espírito Santo alumia por dentro; se quando as nossas vozes vão aos ouvidos, os raios da Sua luz entram ao coração, logo se converte o mundo. (VIEIRA, 1657/2014, p. 245).<sup>28</sup>

O exemplo do mestre se torna a via da comunhão. A responsabilidade da conversão recai no pregador, pois seria a presença do Espírito Santo também nele que geraria luz nos ouvintes, “porque o ler um curso ou fazer quatro sermões, não é o que nos honra, singulariza, ilustra, senão as conquistas da fé, as almas convertidas a Deus” (VIEIRA, 1656/2014, p. 258-260)<sup>29</sup>. O pregador que não se dispõe a ser digno e virtuoso na busca pela autoridade daquilo que promove não é capaz de ter o Espírito Santo, tampouco de persuadir (in)fiéis.

Para além da responsabilidade da atuação como padre, a importância que adquire a unidade cristã no seio das missões jesuítas precisa tomar destaque. Vieira, em carta de 14 de

<sup>28</sup> A discussão em torno da “luz” também é feita no *Sermão da Sexagésima*, quando o padre diz que: “Para um homem se ver a si mesmo, são necessárias três coisas: olhos, espelho, e luz. Se tem espelho, e é cego, não se pode ver por falta de olhos; se tem espelho, e olhos, e é de noite, não se pode ver por falta de luz. Logo há mister luz, há mister espelho, e há mister olhos. Que coisa é a conversão de uma alma, senão entrar um homem dentro em si, e ver-se a si mesmo? Para esta vista são necessários olhos, é necessária luz, e é necessário espelho. O pregador concorre com o espelho, que é a doutrina; Deus concorre com a luz, que é a graça; o homem concorre com os olhos, que é o conhecimento. Ora suposto que a conversão das almas por meio da pregação depende destes três concursos: de Deus, do pregador, e do ouvinte; por qual deles devemos entender que falta? Por parte do ouvinte, ou por parte do pregador, ou por parte de Deus?”. Consultar: Vieira, 1655/2014. Referência completa na seção final do trabalho.

<sup>29</sup> Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao Provincial do Brasil, 1º de junho de 1656. Consultar: Leite, 1940. Referência completa na seção final do trabalho.

maio de 1654, apresentou “capítulos” para discutir os papéis na Companhia de Jesus. Esses capítulos “caracterizavam a divisão do corpo jesuítico atuante no Estado do Maranhão e Grão-Pará” (SANTOS, 2015, p. 209).

Atrelado à dignidade e à virtude, está o amor, o estado puro da alma. Vieira (1657/2014), no desenvolvimento do *Sermão do Espírito Santo*, acrescenta que a sabedoria (faculdade de engenho) não terá serventia se o amor não for um aliado:

Ao Filho de Deus, que é a segunda Pessoa da Santíssima Trindade, atribui-se a sabedoria; ao Espírito Santo, que é a terceira Pessoa, o amor; e suposto isto parece que a Pessoa do Espírito Santo havia de encomendar o ofício de ensinar à Pessoa do Filho, e não o Filho ao Espírito Santo. [...] Porque para ensinar homens infieis, e bárbaros, ainda que é muito necessária a sabedoria, é muito mais necessário o amor. Para ensinar sempre é necessário amar, e saber: porque quem não ama não quer, e quem não sabe não pode; mas esta necessidade de sabedoria, e amor não é sempre com a mesma igualdade. Para ensinar nações fieis, e políticas, é necessário maior sabedoria, que amor: para ensinar nações bárbaras, e incultas, é necessário maior amor que sabedoria. A segunda Pessoa, o Filho, e a terceira, o Espírito Santo, ambas vieram ao mundo a ensinar, e salvar Almas [...] A missão do Filho foi só a uma nação fiel, e política, porque foi só aos filhos de Israel, como o mesmo Senhor disse: *Non sum missus, nisi ad oves, quae perierunt domus Israel* [Mt 15, 24]. A missão do Espírito Santo foi principalmente às nações incultas, e bárbaras; porque foi para todas as nações do mundo que por isso desceu, e apareceu em tanta diversidade de línguas: *Apparuerunt dispertitae linguae* [At 2, 3] Para ensinar homens entendidos, e políticos, pouco amor é necessário, basta muita sabedoria; mas para ensinar homens bárbaros, e incultos, ainda que baste pouca sabedoria, é necessário muito amor. (VIEIRA, 1657/2014, p. 246).

A argumentação de Vieira (1657/2014) destaca a atribuição de sabedoria à segunda Pessoa da Santíssima Trindade, o Filho de Deus, e de amor ao Espírito Santo, a terceira Pessoa. Nesse contexto, o autor questiona a lógica de que o Filho deveria encomendar o ofício de ensinar ao Espírito Santo, já que, para ensinar homens infieis e bárbaros, o amor é mais necessário do que a sabedoria. Ele destaca que, ao longo da história, ambas as Pessoas divinas vieram ao mundo para ensinar e salvar almas, mas suas missões tinham abordagens diferentes. A missão do Filho foi direcionada a uma nação fiel e política, enquanto a do Espírito Santo foi especialmente voltada para nações bárbaras e incultas.

Vieira (1657/2014) argumenta que, para ensinar homens entendidos e políticos, é preciso mais sabedoria do que amor. No entanto, para ensinar homens bárbaros e incultos, ainda que a sabedoria necessária seja menor, o amor deve ser abundante. Nesse sentido, o autor defende a importância do amor como uma ferramenta essencial para ensinar e guiar pessoas que estão em condições mais precárias e desfavorecidas.

A análise remete a uma reflexão sobre o papel do amor como uma força transformadora nas ações de ensino e guia espiritual. A argumentação de Vieira sugere que,

diante de diferentes contextos e públicos, é necessário adequar os recursos de sabedoria e amor para alcançar resultados significativos na propagação da fé e na condução das almas.

Desenvolvendo a análise, podemos refletir sobre os preceitos bíblicos que antecedem a fala de Vieira (1657/2014). Começemos a entender, por exemplo, a noção de “corpo” que o apóstolo Paulo apresenta na sua Primeira Carta aos Coríntios, e que não à toa é a base para a doutrina jesuítica no século XVII, entendendo que

A teologia do apóstolo Paulo é originariamente pastoral no sentido de que os temas abordados por ele tinham origem em sua experiência missionária. Sua agenda teológica era determinada por sua vivência junto às comunidades por ele fundadas. Na elaboração de sua teologia, Paulo se serviu de certas palavras que se tornaram básicas para a teologia cristã. Em outros termos: grande parte das palavras que compõem o vocabulário básico da teologia até os dias atuais encontra sua primeira atestação nas cartas paulinas. Uma parte desse vocabulário provém do Antigo Testamento, mas não inteiramente. É possível que certas palavras tenham sido utilizadas pela primeira vez para expressar conceitos teológicos por Paulo. Ou, ao menos, foi ele que, recolhendo o uso que já se fazia entre as primeiras comunidades cristãs, passou a utilizá-las propriamente como construtos teológicos. (MALZONI, 2019, p. 176).

A teologia do apóstolo Paulo é caracterizada pelo fundamento pastoral, uma vez que seus temas derivam de sua experiência missionária e do contato com as comunidades que fundou. Suas contribuições foram fundamentais para o desenvolvimento da teologia cristã, pois muitas das palavras e conceitos teológicos utilizados até os dias atuais têm sua origem nas cartas paulinas. Paulo também empregou termos que podem ter sido utilizados pela primeira vez para expressar conceitos teológicos, ou os adotou como construtos teológicos a partir do uso já existente nas primeiras comunidades cristãs. Nesse sentido, o capítulo 12 da Primeira Carta aos Coríntios apresenta as discussões sobre Cristo e os fiéis da Igreja como membros de um só corpo:

São 18 ocorrências, concentradas na perícopre de 1Cor 12,12-27, que trata da comunidade enquanto um só corpo, embora formado por muitos membros. Essa perícopre está em estreita comunicação com a perícopre precedente, que trata dos dons do Espírito e dos carismas (1Cor 12,1-11), e com a perícopre seguinte, que trata da hierarquia dos dons na Igreja (1Cor 12,28-30). De fato, o capítulo forma um todo de densidade eclesiológica. Boa parte das atestações da palavra corpo em 1Cor 12,12-27 encontram-se na comparação dos membros da comunidade com os membros de um corpo. Há, contudo, algumas afirmações que ultrapassam o nível de uma comparação. É assim com a afirmação de 1Cor 12,13: ‘fomos batizados num só Espírito para ser um só corpo, judeus e gregos, escravos e livres, e todos bebemos de um só Espírito!’ Assim é também com a afirmação de 1Cor 12,27: ‘Ora vós sois o corpo de Cristo e sois os seus membros, cada um por sua parte’. Não se trata de um como, de comparações, mas de um ser, de identidade. Os fiéis em comunidade são corpo de Cristo. Uma afirmação semelhante já tinha ocorrido antes na Carta, em 1Cor 6,15a: ‘Não sabeis que vossos corpos são membros de Cristo?’. Essa imagem é retomada por Paulo na Carta aos Romanos: ‘Assim como em um só corpo temos muitos membros, e os membros não têm a mesma função, assim também nós, sendo muitos, somos um só corpo em Cristo, e somos, cada um, membros uns dos outros’



(Rm 12,4-5). Posteriormente, nas cartas dêuteropaulinas, será desenvolvida a imagem do Cristo, cabeça da Igreja, e da Igreja, corpo de Cristo (Cl 1,18; Ef 1,22-23). (MALZONI, 2019, p. 184).

O trecho citado aborda as passagens bíblicas de 1 Coríntios 12,13 e 12,27, em que o apóstolo Paulo enfatiza a ideia de que os fiéis em comunidade são parte do corpo de Cristo. A expressão “um só corpo” representa a unidade dos cristãos, independentemente de suas origens étnicas, sociais ou *status*. A imagem do corpo de Cristo é utilizada para ressaltar a interdependência e a diversidade de funções dentro da comunidade cristã. A ideia é reforçada também na Carta aos Romanos, onde Paulo compara os membros do corpo humano com os membros da comunidade, destacando a importância de cada um para o bom funcionamento do corpo de Cristo. Nas cartas deuteropaulinas, essa imagem é desenvolvida ainda mais, retratando Cristo como cabeça da Igreja e a Igreja como o corpo de Cristo. As passagens ressaltam a importância da comunhão, da colaboração e do compartilhamento entre os membros da comunidade cristã. Não à toa a base das ideias sobre o “corpo místico” encontra tanto lugar nas pregações de Vieira.

Em 1 Coríntios 13:1, o Hino ao Amor Cristão ressalta que entre a fé, a esperança e o amor, o terceiro é a peça mais grandiosa. Não há como espalhar a mensagem de Deus, se antes não se amar verdadeiramente. Tem-se no amor a paciência e a bondade necessárias para a transformação da vida do outro. Nesse sentido, Vieira (1657/2014) reforça duas ideias já anunciadas no início do texto: nada do que ele prega é de outro, senão de Deus; fundamentalmente, o amor é a via de salvação. Como exemplo de amor puro, interliga-se o texto de Vieira (1657/2014) à *Bíblia*, pois

Ainda que eu fale as línguas dos homens e dos anjos, se não tiver amor, serei como o bronze que soa ou como o címbalo que retine.  
 Ainda que eu tenha o dom de profetizar e conheça todos os mistérios e toda a ciência; ainda que eu tenha tamanha fé, a ponto de transportar montes, se não tiver amor, nada serei. [...]  
 O amor é paciente, é benigno; [...]  
 não se alegra com a injustiça, mas regozija-se com a verdade;  
 tudo sofre, tudo crê, tudo espera, tudo suporta.  
 O amor jamais acaba; mas, havendo profecias, desaparecerão; havendo línguas, cessarão; havendo ciência, passará;  
 porque, em parte, conhecemos e, em parte, profetizamos. (BÍBLIA, 1 Coríntios, capítulo 13, versículo 1 a 9)

A ênfase no amor como algo superior a habilidades e conhecimentos sugere que o amor tem o poder de transformar a vida e as relações humanas. Ao destacar que, mesmo tendo dons e habilidades impressionantes, se não houver amor, essas realizações perdem seu significado, o texto convida a uma reflexão sobre a importância de cultivar o amor como um

elemento essencial para uma vida plena e significativa. Para Vieira (1657/2014), o amor é necessário para converter pessoas de modo geral, mas, quanto mais gentil o homem for, mais o amor do orador o fará ter resultados. Aqui cabe a ressalva do que o jesuíta considera como indispensável: o caráter do pregador. Os missionários devem ter o mesmo amor que Cristo teve pelos homens da terra. A esses dogmas universais, fica sobressaído que as convocações para a missão deveriam seguir o princípio da unidade católica, conforme se lê em:

Desceu hoje o Espírito Santo em línguas, para formar aos Apóstolos Mestres, e Pregadores; mas Mestres, e Pregadores de quem? O mesmo Cristo, que os mandou pregar, o disse: [...] ‘Ide por todo o mundo, e pregai a toda a criatura’. ‘A toda a criatura, Senhor?’ (é reparo de São Gregório Papa). ‘Bem sei eu que são criaturas os homens; mas os brutos animais, as árvores, e as pedras também são criaturas. [...] haviam de pregar a todas as nações, e línguas bárbaras, e incultas do mundo, entre as quais haviam de achar homens tão irracionais como brutos, e tão insensíveis como os troncos, e tão duros, e estúpidos como as pedras. E para um Apóstolo se pôr a ensinar, e abrandar uma pedra, para se pôr a ensinar, e moldar um tronco, para se pôr a ensinar, e meter em juízo um bruto, vede se é necessário muito amor de Deus. Em um deles o veremos. (VIEIRA, 1657/2014, p. 246).

Nesse sentido, fica claro que Vieira (1657/2014) sabe da dificuldade que é pregar aos povos do território. São diversos e, segundo o jesuíta, a irracionalidade e a dureza os tornam pedras. A construção de adjetivos para aproximar as gentes de um ser inanimado remete ao processo de lapidação, que torna o material sem valor em algo refinado. A transformação muda a pedra bruta para algo belo. Nesse percurso são abertas camadas que constroem o caminho para a luz, refletindo as várias esferas da joia, como espelhos (algo que o padre já pregava em 1655, no *Sermão da Sexagésima*).

Relembrando o episódio bíblico que envolveu São Pedro e a negativa a Cristo perante a prisão e crucificação de Jesus, Vieira (1657/2014) fala do medo que Pedro sentiu de ser perseguido e morto apenas por ser um discípulo. Desse modo, o jesuíta menciona quando Jesus pergunta três vezes a São Pedro se ele o ama (“*Simon Joannis, diligis me plus his?* [Jo 21, 15]” [VIEIRA, 1657/2014, p. 247]). A insistência na pergunta por três vezes pode ser considerada como a que se espera que os missionários tenham pelos seus gentios, afinal, é necessário constância dentro da missão. Em outro sentido, a repetição da pergunta também pode valer como a segurança de que Ele precisa para entregar a cada discípulo uma missão: “Pois, Pedro, já que me amas tanto, mostra-o em apascentar as minhas ovelhas” (VIEIRA, 1657/2014, p. 247).

As ovelhas, que São Pedro havia de apascentar, eram as nações de todo o mundo, as quais Cristo queria trazer, e ajuntar de todo ele, e fazer de todas um só rebanho, que é a Igreja [...] De maneira que o rebanho, que Cristo encomendou a São Pedro, não era rebanho feito, senão que se havia de fazer, e as ovelhas não eram ovelhas

mansas, senão que se haviam de amansar: eram Lobos, eram Ursos, eram Tigres, eram Leões, eram Serpentes, eram Dragões, eram Áspides, eram Basiliscos, que por meio da pregação se haviam de converter em ovelhas. Eram nações bárbaras, e incultas; eram nações feras, e indómitas; eram nações cruéis, e carniceiras; eram nações sem humanidade, sem razão, e muitas delas sem Lei, que por meio da Fé, e do Batismo se haviam de fazer Cristãs: [...] é necessário muito cabedal de amor de Deus: é necessário amar a Deus. (VIEIRA, 1657/2014, p. 248)

Quando as ovelhas, que Cristo encomendava a São Pedro, *foram mansas, e domésticas*<sup>30</sup>, ainda era necessário muito amor para suportar o trabalho de as guardar. [...] que amor será necessário para ser pastor de ovelhas que talvez comem os pastores, e lhes bebem o sangue? Por isso Cristo examina três vezes de amor a São Pedro; por isso o Espírito Santo, Deus de amor, vem hoje a formar estes Pastores, e estes Mestres; e por isso o Mestre Divino passa hoje os Seus Discípulos da Escola da Sabedoria para a Escola do Amor: *Ille vos docebit*. (VIEIRA, 1657/2014, p. 248, grifo nosso).

Nesses trechos notam-se as confirmações de amor e unidade cristã para cristianizar os homens ditos “bárbaros, incultos, cruéis e carniceiros”. A atenção recai sobre as ovelhas que comem os pastores, demonstrando indisciplina e selvageria. No decorrer do sermão, o padre inaciano sugere que Portugal seria o pastor das ovelhas difíceis. Sendo assim, de maneira direta, as ovelhas seriam os indígenas, gentios, escravos do Brasil.

Ou seja, através do excerto citado, é possível estabelecer uma relação entre as ideias apresentadas por Vieira e a situação dos indígenas brasileiros durante o período colonial. O autor discute a necessidade de amor e paciência para ser pastor de ovelhas, mesmo quando estas são mansas e domésticas. No entanto, ele ressalta que o desafio se torna ainda maior quando se trata de pastorear ovelhas que podem até mesmo atacar e beber o sangue dos pastores. As passagens são fundamentais para compreender a complexidade das relações entre colonizadores e indígenas e as estratégias adotadas pelos missionários na tentativa de converter e integrar esses povos à sociedade colonial.

Apesar das dificuldades para a conversão dos gentios, ou melhor, pelas dificuldades na conversão, Vieira reflete sobre a coragem e ascendência do trono português perante o mundo, idealizado pelo Quinto Império. Dessa maneira, também continua a fazer associações quando profere na terceira parte do sermão:

---

<sup>30</sup> Considerando a carta de Antônio Vieira ao Rei D. João IV, incita-se uma distinção entre “os tipos de moradores” que habitavam o Maranhão e Grão-Pará em 1653: “Os moradores deste novo mundo, que assim se pode chamar, ou são portugueses ou índios naturais da terra. Os índios, uns são gentios que vivem nos sertões, infinitos no número e diversidade de línguas; outros são pela maior parte cristãos, que vivem entre os portugueses. Destes, que vivem entre os portugueses, uns são livres, que estão em suas aldeias; outros são parte livres, parte cativos, que moram com os mesmos portugueses, e os servem em suas casas e lavouras, e sem os quais eles de nenhuma maneira se podem sustentar.” (VIEIRA, 1653).

Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao Rei D. João IV, 20 de maio de 1653. *In*: Azevedo, 2008-2009. Referência completa na seção final do trabalho.

Aplicando agora esta doutrina universal ao particular da terra, em que vivemos, digo que se em outras terras é necessário aos Apóstolos, ou aos sucessores do seu ministério, muito cabedal de amor de Deus para ensinar; nesta terra, e nestas terras é ainda necessário muito mais amor de Deus, que em nenhuma outra. E porquê? Por dois princípios: o primeiro, pela qualidade das gentes; o segundo, pela dificuldade das línguas. (VIEIRA, 1657/2014, p. 249).

O trabalho missionário solicita dedicação àquilo que é difícil, segundo o sacerdote, pois, além do modo de ser, as populações também falavam línguas desconhecidas por ele(s). Desse modo, em mais uma sentença, fica explícito o que o pregador relaciona aos nativos. O retrato sobre a “qualidade das gentes” apresenta-se como o motivo de o povo português ser merecedor do prestígio como nação do Quinto Império. A *classe* em que os brasis se encontravam, no futuro, representará a superioridade de Portugal, por ter sabido lidar com o insociável: “porque a gente destas terras é a mais bruta, a mais ingrata, a mais inconstante, a mais avessa, a mais trabalhosa de ensinar de quantas há no mundo” (VIEIRA, 1657/2014, p. 249).

Ao analisar as obras de Vieira, é possível perceber sua habilidade em retratar as pessoas nativas da terra, estabelecendo uma conexão com o comportamento duro e incrédulo de São Tomé. Essa abordagem simbólica encontra respaldo nas cartas escritas durante os séculos XVI e XVII, conforme apontado por Navarro (2011, p. 217-226)<sup>31</sup>. O autor destaca a intensa correspondência entre os membros da Companhia de Jesus, onde os acontecimentos eram relatados regularmente aos superiores-gerais em Roma por meio das “cartas anuais”. Além disso, as cartas dos grandes missionários eram copiadas e lidas em diferentes casas da Companhia de Jesus ao redor do mundo.

A referência às cartas anuais e ao compartilhamento de informações entre os membros da ordem jesuíta é relevante para compreender o alcance e a disseminação das narrativas e experiências missionárias da época. Através das cartas, os relatos dos missionários eram amplamente conhecidos e discutidos, contribuindo para a construção e perpetuação de mitos e simbolismos presentes na obra de Vieira.

Assim, a análise das cartas e correspondências jesuíticas fornece um contexto valioso para compreender a abordagem de Vieira (1657/2014) ao retratar as gentes da terra e associá-las ao comportamento de São Tomé. Isso nos permite compreender como as narrativas e simbolismos presentes nos escritos do autor eram influenciados e difundidos através do

---

<sup>31</sup> De acordo com Navarro (2011, p. 219): “Sabemos como foi intensa a correspondência entre os inicianos no século XVI. Todos os acontecimentos eram narrados periodicamente aos superiores-gerais de Roma nas ditas ‘cartas anuais’. As cartas de grandes missionários eram copiadas e lidas nas diferentes casas da Companhia de Jesus pelo mundo”.

intercâmbio de informações entre os membros da Companhia de Jesus, reforçando a importância dessas correspondências no contexto da evangelização e colonização do período.

Repreendeu [...] aos Discípulos da incredulidade, e dureza de coração, com que não tinham dado crédito aos que O viram ressuscitado; e sobre esta repreensão os mandou que fossem pregar por todo o mundo. A São Pedro coube-lhe Roma, e Itália; a São João, a Ásia Menor; a Santiago, Espanha; a São Mateus, Etiópia; a São Simão, Mesopotâmia; a São Judas Tadeu, o Egito; aos outros, outras Províncias; e finalmente a Santo Tomé, esta parte da América, em que estamos, a que vulgar, e *indignamente* chamaram Brasil. Agora pergunto eu: e porque nesta repartição coube o Brasil a Santo Tomé, e não a outro Apóstolo? Ouvi a razão (VIEIRA, 1657/2014, p. 249, grifo nosso).

A distribuição dos territórios entre os apóstolos, conforme mencionado por Vieira (1657/2014), traz à tona uma reflexão intrigante. Ao atribuir ao apóstolo São Tomé a responsabilidade pelo Brasil, o autor nos instiga a questionar os motivos por trás da escolha.

Vieira (1657/2014) nos leva a refletir sobre a relação entre o apóstolo e o contexto em que nos encontramos, essa parte da América que hoje conhecemos como Brasil. A pergunta que ele nos apresenta é: por que o Brasil foi destinado a São Tomé e não a outro apóstolo?

A indagação suscita uma análise mais profunda sobre a figura de São Tomé e sua possível conexão com as características e desafios específicos encontrados neste território. Como exploradores e colonizadores, tivemos nossa história marcada por contrastes e complexidades, desde a diversidade cultural e étnica até os conflitos e contradições de uma nação em construção.

Ao investigar a razão por trás da atribuição, somos levados a considerar os traços e a personalidade de São Tomé, conhecido por sua incredulidade e dúvidas em relação aos ensinamentos de Jesus. Talvez a escolha esteja relacionada à necessidade de superar a incredulidade e a resistência encontradas nessa região, convidando os habitantes a abraçar a mensagem cristã.

A reflexão nos convida a pensar sobre a maneira como a história e a religião se entrelaçam, como as narrativas bíblicas são interpretadas e aplicadas a diferentes contextos ao longo dos séculos. A atribuição do Brasil a São Tomé explora a complexidade da experiência brasileira, conectando-a aos desafios e às potencialidades presentes na história do apóstolo.

Notam alguns Autores modernos que notificou Cristo aos Apóstolos a pregação da Fé pelo mundo, depois de os repreender da culpa da incredulidade, para que os trabalhos, que haviam de padecer na pregação da Fé, fossem também em satisfação, e como em penitência da mesma incredulidade, e dureza de coração, que tiveram em não quererem crer: *Exprobavit incredulitatem eorum, et duritiam cordis, et dixit illis: Euntes in mundum universum*. E como Santo Tomé entre todos os Apóstolos foi o mais *culpado na incredulidade*, por isso a Santo Tomé lhe coube na repartição do mundo a missão do Brasil; porque onde fora maior a culpa, era justo que fosse mais pesada a penitência. Como se dissera o Senhor: os outros Apóstolos, que foram

menos culpados na incredulidade, vão pregar aos Gregos, vão pregar aos Romanos, vão pregar aos Etíopes, aos Árabes, aos Armênios, aos Sármatas, aos Citas; mas Tomé, que teve a maior culpa, *vá pregar aos Gentios do Brasil, e pague a dureza de sua incredulidade com ensinar a gente mais bárbara, e mais dura*. Bem o mostrou o efeito. Quando os Portugueses descobriram o Brasil, acharam as pegadas de Santo Tomé estampadas em uma pedra, que hoje se vê nas praias da Baía; mas rasto, 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 rastos do Pregador, na gente não se achou rasto da pregação; as pedras conservaram memórias do Apóstolo, os corações não conservaram memória da doutrina. (VIEIRA, 1657/2014, p. 249, grifos nossos).

Ao declarar que “o Santo Tomé entre todos os Apóstolos foi o mais culpado na incredulidade, por isso a Santo Tomé lhe coube na repartição do mundo a missão do Brasil; porque onde fora maior a culpa, era justo que fosse mais pesada a penitência”, Vieira alega que o apóstolo feriu o princípio inicial da fé: crer sem ver. Como penitência, coube-lhe o território com maior dificuldade de pregar.

O parágrafo citado pondera sobre as dinâmicas do encontro entre diferentes culturas e a imposição da fé cristã durante a colonização da terra do Brasil. Antônio Vieira utiliza a figura de São Tomé como um exemplo de penitência e missão em um contexto em que os povos indígenas são considerados “bárbaros” e “duros”.

No entanto, é importante questionar essa perspectiva eurocêntrica e hierarquizada que subjaz às palavras do autor<sup>32</sup>. Ao destacar que os portugueses encontraram apenas pegadas de São Tomé nas pedras, mas nenhum vestígio da fé nos corações dos indígenas, Vieira perpetua a visão de que a conversão religiosa era a medida da civilização e que os indígenas eram vistos como inferiores, por não aderirem à fé cristã.

A reflexão nos incita a considerar a necessidade de revisitar as narrativas históricas e valorizar as múltiplas perspectivas e histórias dos povos indígenas. É fundamental reconhecer a diversidade cultural e religiosa dessas comunidades, bem como a resistência e resiliência que demonstraram ao longo dos séculos, preservando suas tradições e formas de vida.

Na terra do Brasil haveria as gentes bárbaras, duras, incabíveis de fé e civilização. Vieira resgata a ideia de que “Outros Gentios são incrédulos até crer, os Brasis ainda depois de crer são incrédulos; em outros Gentios a incredulidade é incredulidade, e a Fé é Fé; nos Brasis a mesma Fé, ou é, ou parece incredulidade” (VIEIRA, 1657/2014, p. 250), e não há como entender que será com facilidade a conversão do povo nativo, afinal, “a fé dos Brasis: [...] com a mesma facilidade, com que creram, descreem” (VIEIRA, 1657/2014, p. 251),

---

<sup>32</sup> É relevante destacar a abordagem de Antônio Vieira como um reflexo do pensamento da época, marcado pela influência da Igreja Católica e pela visão missionária dos europeus em relação aos povos colonizados.

relacionando de modo direto à penitência que Tomé teve por duvidar da ressurreição de Jesus Cristo.

Vieira (1657/2014) destaca que a falta de amor de São Tomé seria a causa maior do esquecimento da fé dos gentios do território brasileiro. No Brasil, São Tomé teria pregado sem amor; logo, as palavras ditas foram esquecidas por quem as ouviu. Na Índia, por exemplo, houve amor e, por isso, o povo não se esqueceu do que ouviu. A diferença entre um e outro povo estaria, segundo Vieira (1657/2014, p. 251), na conservação da fé sem a assistência de um padre. Lá, o povo mantinha a fé ainda que a passagem de São Tomé tivesse sido rápida e sem a presença de um padre. Aqui, sem a presença de um padre, os gentios não mantinham a fé. Os ensinamentos caíam no esquecimento e se tornariam nulos, como se nunca antes tivessem sido aprendidos: “mas esta capacidade, que se acha nos Gentios do Oriente, e ainda nos de Etiópia, não se acha nos do Brasil” (VIEIRA, 1657/2014, p. 252).

Sendo assim, o sermão de 1657 permite refletir acerca das imagens construídas a respeito do povo da América Portuguesa, pois “estas gentes, e no seu clima, e no seu trato, e na sua miséria, e em tantos outros perigos, e desamparos da vida, da saúde, do alívio” (VIEIRA, 1657/2014, p. 254), remete às características da terra que afetam os *brasis*, aludindo a uma desproteção (até mesmo física) que os povos possuíam.

O cenário de pobreza que o jesuíta narra se torna sinônimo da falta de cuidado, zelo e amor que São Tomé não teve, que os padres não estão tendo, e tampouco os colonizadores hão de ter. A dita “civilidade” dos indígenas começa a se ausentar a partir disso. O progresso (na visão colonizadora) não é convidativo a estes povos, pois os mestres não despertaram ânsia por condições de vida que se assemelhassem aos modelos religiosos, políticos, sociais e econômicos que o colonizador possuía.

A dedicação, a prece, o cuidado seriam as maneiras mais adequadas para fazer os gentios se tornarem cristãos. Na passagem a seguir, por exemplo, incidem ainda as representações sobre as personalidades e comportamentos que os povos indígenas apresentavam:

E 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; porque ainda que verdadeiramente alguns o sejam, ou o pareçam, a *indústria*, e a graça tudo vence, e de *brutos*, e de *troncos*, e de *pedras os fará homens*. [...] Concedo-vos que esse Índio bárbaro, e rude seja uma pedra: vede o que faz em uma pedra a arte. Arranca o Estatuário uma pedra dessas montanhas tosca, bruta, dura, informe, e depois que desbastou o mais grosso, toma o maço, e o cinzel na mão, e começa a formar um homem, [...] e fica um homem perfeito, e talvez um Santo, que se pode pôr no Altar. O mesmo será cá, se a vossa indústria não faltar à graça divina. É uma pedra, como dizeis, esse Índio rude? Pois trabalhai, e continuai com ele (que

nada se faz sem trabalho, e perseverança), aplicai o cinzel um dia, e outro dia, dai uma martelada, e outra martelada, e vós vereis como dessa pedra tosca, e informe, fazeis não só um homem, senão um Cristão, e pode ser que um Santo. (VIEIRA, 1657/2014, p. 263, grifos nossos).

O molde de homens “brutos” a homens “civis” faria parte da transformação social pela elevação religiosa, voltando ao molde de joias e tesouros de que o jesuíta trata no *Sermão da Primeira Oitava de Páscoa* e no decorrer do *do Espírito Santo*: “e profetizar, que de Gentios idólatras, bárbaros, e duros como pedras, por meio da doutrina do Evangelho” (VIEIRA, 1657/2014, p. 264), todos seriam mudados através do amor. Ele une todas as coisas: “acima de tudo isto, porém, esteja o amor, que é o vínculo da perfeição” (BÍBLIA, Colossenses, capítulo 3, versículo 14).

O padre prossegue com “ensinai, e doutrinai estas pedras, e fareis de pedras não estátuas de homens, senão verdadeiros homens, e verdadeiros filhos de Abraão por meio da Fé verdadeira” (VIEIRA, 1657/2014, p. 264); conclui-se, portanto, que no discurso de Vieira (1657/2014) nada seria impossível quando se colocasse *constância*, pois “os animais feros, imundos, e reprovados na Lei, eram as diversas nações de Gentios bárbaras, e indômitas, que até então estavam fora do conhecimento, e obediência de Deus” (VIEIRA, 1657/2014, p. 265), dando a entender que o *achamento* desses povos pelos colonizadores era a salvação à luz divina. Para deixar de ser fera e transformar-se em homem, é necessário que a mate e a coma, pois “matando-a, deixa de ser o que era, porque morta já não é fera; comendo-a, começa a ser o que não era, porque comida, já é homem” (VIEIRA, 1657/2014, p. 265).

No primeiro trecho, Vieira (1657/2014) descreve as diversas nações de gentios bárbaros e indômitos como animais ferozes, imundos e reprovados na Lei. Isso sugere uma percepção negativa dos indígenas, caracterizando-os como povos primitivos e distantes da obediência a Deus.

No segundo trecho, Vieira (1657/2014) estabelece uma analogia entre a transformação de uma fera ao ser morta e comida, e a condição dos indígenas ao serem convertidos ao cristianismo. Ele argumenta que, ao abandonarem suas práticas e crenças indígenas e adotarem a fé cristã, os indígenas deixariam de ser “feras” e se tornariam “homens”.<sup>33</sup>

A clara referência à selvageria representada pela imagem de feras *versus* homens, fome e comida, nos convida a refletir sobre a fera e a fome que o jesuíta busca retratar. A fera

---

<sup>33</sup> Para mais discussões sobre o assunto, é possível indicar outras obras e estudos acadêmicos que abordam a história da colonização do Brasil, a relação dos missionários com os povos indígenas e as representações construídas sobre eles no período colonial, como os estudos de Antônio Carlos de Souza Lima em/sobre *Um Grande Cerco de Paz* (1995) e a obra *Visão do Paraíso* (1999), de Sérgio Buarque de Holanda, que aborda a visão dos colonizadores portugueses em relação aos indígenas.



é o animal atroz, indomável. Quando tem fome, a brutalidade é extrema, atizado pela caça, por carne e sangue. Sendo cruel. As feras são os gentios, a fome é o espírito que clama por alimento, a comida é a Palavra. Quando tem fome e come, a fera se torna mansa. Assim, o animal é convertido em homem.

O meio de reverter a insubordinação dos indígenas pelos golpes físicos não alcança resultados tão bons. A maneira mais adequada estava no tratamento amoroso diário, pouco a pouco, de modo a não deixar que a desmotivação pela resistência ou a falta de fé dos gentios pudessem impactar na entrega dos jesuítas para as catequizações. É importante fazê-los sentir-se atraídos pela nova vida.

Mata nele a fereza, e introduz a humanidade; mata a ignorância, e introduz o conhecimento; mata a bruteza, e introduz a razão; mata a infidelidade, e introduz a Fé: e deste modo por uma conversão admirável o que era fera fica homem; o que era Gentio fica Cristão; o que era despojo do pecado fica membro de Cristo [...]. (VIEIRA, 1657/2014, p. 266).

O jesuíta sustenta que a arte de pregar é um meio para a ascensão espiritual, em que a virtude seria o caminho ideal, o amor o meio mais eficaz e o Espírito Santo a prova da presença de Deus: “Em suma, Cristãos, que é maior bem, e maior serviço de Deus, e maior glória Sua estar ensinando um *negrinho* da terra, que se estivéreis enlevados, e arrebatados no Céu: *Quid statis aspicientes in Caelum?*” (VIEIRA, 1657/2014, p. 267, grifo nosso).

Nesse sentido, também estaria a cargo do senhor dos escravos não apenas a serventia, mas a instrução de conhecerem e se manterem na fé. Vieira (1657/2014, p. 269) questiona qual seria a culpa de um senhor português caso ele, em vida, não tivesse cumprido com seu papel de cristão e tornado os escravos catequizados, continuando 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 Deus sobre aquele desventurado homem, que neste mundo se chamou seu Senhor! (VIEIRA, 1657/2014, p. 269).

Libertos, os indígenas deixam de ser escravos de um senhor e passam a ser servos do Senhor. Os colonos devem exercer apoio à cristianização dos escravos. Esse processo os ajudaria a ter criados de verdade, pois esses não seriam mais homens brutos. Se fossem cristãos, seriam homens fiéis a Deus e aos seus senhores, agindo respeitosamente e servindo com graça.

Tende-os, Cristãos, e tende muitos; mas tende-os de modo, que eles ajudem a levar a vossa Alma ao Céu, e vós as suas. Isto é o que vos desejo, isto é o que vos

aconselho, isto é o que vos procuro, isto é o que vos peço por amor de Deus, e por amor de vós, e o que quisera que leváreis deste Sermão metido na Alma. (VIEIRA, 1657/2014, p. 270).

Valeria mais estar na posse de poucos, mas convertidos gentios, do que de muitos, mas não convertidos. A maior premissa para subir aos céus estaria nas almas catequizadas, não nas riquezas acumuladas em vida. Essa seria a prova do amor e serventia a Deus.

Ao final do sermão, Antônio Vieira (1657/2014, p. 270) retoma os ideais da conversão, argumentando a respeito da luz que o catolicismo faz surgir em um gentio.

O cuidado que o jesuíta traz no seu discurso é antes uma preocupação também, pois “ele revela sua percepção do hiato entre a ação missionária e os ensinamentos de Jesus.” (NAVARRO, 2011, p. 225). Sem a ação que colabore para o discurso, a pregação é ineficaz. Novamente, retorna-se ao exemplo do mestre como parte fundamental da vida cristã. A interpretação poderá ser feita novamente, em 1662, no *Sermão da Epifania*, quando Vieira destaca que os missionários da Companhia de Jesus foram pregar às pessoas mais incultas, pobres, sem arte, fortuna, “menos gente de quantos nasceram no mundo” (VIEIRA, 1662/2014, p. 372).

A Estrela dos Magos parava, sim; mas nunca tornou atrás: as nossas Estrelas [os brasis] tornam uma, e mil vezes a desandar o já andado, e a ensinar o já ensinado, e a repetir o já aprendido, porque o bárbaro boçal, e rude, o Tapuia cerrado, e bruto, como não faz inteiro entendimento, não imprime, nem retém na memória (VIEIRA, 1662/2014, p. 371).

O excerto revela uma concepção eurocêntrica que desvaloriza e inferioriza os povos nativos, negando-lhes a capacidade de compreensão e retenção do conhecimento. A comparação com a Estrela dos Magos sugere que os indígenas não são capazes de progredir ou avançar no aprendizado, pois estariam sempre repetindo e esquecendo o que já foi ensinado.

[...] as nossas Estrelas também trazem a Cristo, e convertem Almas; mas Almas de gente onde nunca se viu cetro, nem coroa, nem se ouviu o nome de Rei. A língua geral de toda aquela Costa carece de três letras, *F. L. R.*<sup>34</sup> De *F.* porque não tem Fé,

<sup>34</sup> Gabriel Soares de Sousa, um português que não fez parte do corpo governamental nem religioso, mas desempenhou um papel crucial na compreensão da América Portuguesa durante o século XVI, deixou sua contribuição significativa para a historiografia com o seu *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. Diferentemente de muitos autores da época, o texto de Sousa carece de referências a outras fontes ou relatos de viagem. Sua abordagem direta e descritiva pressupõe sua presença, memórias e experiências, conferindo-lhe autoridade para diagnosticar a colônia e sugestões possíveis futuras. Em contraste com a visão otimista expressa por Pero Vaz de Caminha ao dizer “na terra tudo dá”, as observações e críticas de Sousa oferecem uma perspectiva de esperança e potencial futuro. Essas percepções fundamentais ajudaram a moldar a construção do Império do Brasil e do Brasil moderno, sem simplesmente reproduzir os discursos anteriores. No seu *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*, Sousa (1587/2013, p. 315) descreve sobre os Tupinambás: “Têm muita graça quando falam, mormente as mulheres; são mui compendiosas na forma da linguagem, e muito copiosos no seu orar; mas faltam-lhes três letras das do ABC, que são F, L, R grande ou dobrado, coisa muito para se notar; porque, se não têm F, é porque não têm fé em nenhuma coisa que adorem; nem os nascidos entre os cristãos e doutrinados pelos padres da

de *L.* porque não tem Lei, de *R.* porque não tem Rei: e esta é a polícia da gente, com que tratamos. A Estrela dos Magos fez a sua missão entre púrpuras, e brocados, entre pérolas, e diamantes, entre âmbar, e calambucos; enfim entre os tesouros, e delícias do Oriente: as nossas Estrelas fazem as suas missões entre as pobresas, 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 mundo. Uma gente, com quem meteu tão pouco cabedal a natureza, com quem se empenhou tão pouco a arte, e a fortuna; que uma árvore lhe dá o vestido, e o sustento, e as armas, e a casa, e a embarcação. Com as folhas se cobrem, com o fruto se sustentam, com os ramos se armam, com o tronco se abrigam, e sobre a casca navegam.* Estas são todas as Alfaias daquela pobríssima gente; e quem busca as Almas destes corpos busca só Almas (VIEIRA, 1662/2014, p. 372, grifo nosso).

No trecho, o jesuíta compara a missão das “Estrelas” com a Estrela dos Magos que conduziu a Cristo entre pessoas nobres e ricas, as “nossas Estrelas” que têm a missão de converter almas entre os pobres e marginalizados. Essa comparação nos move a uma reflexão sobre a noção de poder e grandeza, desafiando os padrões tradicionais de valorização social. Ao associar a conversão de almas à presença de cetros, coroas e reis, Vieira destaca a realidade das comunidades marginalizadas, onde esses símbolos de poder são ausentes.

Ao retomar a ideia de que a língua geral da costa não possui as letras F, L e R<sup>35</sup>, representando a falta de fé, lei e realeza, o autor sugere que a “polícia” dessas comunidades é diferente daquela encontrada nas regiões dominantes. Aqui, a polícia é entendida no sentido de ordem e organização social.

Nessa perspectiva, Vieira (1662/2014) chama atenção para as condições de pobreza e desamparo enfrentadas pela gente mais inculta, pobre e vil, ressaltando que suas “Estrelas” realizam suas missões justamente entre essas realidades. É uma visão que valoriza a simplicidade, a resiliência e a capacidade de sobrevivência dessas comunidades, que encontram nas próprias manifestações da natureza as ferramentas para sua subsistência.

Vede agora quanto vai daquela Estrela às nossas Estrelas, e da sua missão às nossas. Deixadas as mais antigas, fizeram-se ultimamente duas, uma pelo Rio dos Tocantins, outra pelo das Amazonas: e com que efeito? A primeira reduziu, e trouxe a Cristo a Nação dos *Tupinambás*, e a dos *Puchiguaras*; a segunda pacificou, e trouxe à mesma Fé a Nação dos *Nheengaibas*, e a dos *Mamaianases*<sup>36</sup>; e tudo isto em espaço de seis meses. De maneira, que a Estrela dos Magos em dois anos trouxe a Cristo três

---

Companhia têm fé em Deus Nosso Senhor, nem têm verdade, nem lealdade a nenhuma pessoa que lhes faça bem. E se não têm L na sua pronúnciação, é porque não têm lei alguma que guardar, nem preceitos para se governarem; e cada um faz lei a seu modo, e ao som da sua vontade; sem haver entre eles leis com que se governem, nem têm leis uns com os outros. E se não têm esta letra R na sua pronúnciação, é porque não têm rei que os reja, e a quem obedeçam, nem obedecem a ninguém, nem ao pai o filho, nem o filho ao pai, e cada um vive ao som da sua vontade; para dizerem Francisco dizem Pancico, para dizerem Lourenço dizem Rorenço, para dizerem Rodrigo dizem Rodigo; e por este modo pronunciam todos os vocábulos em que entram essas três letras”.

<sup>35</sup> Dizemos “retomar a ideia” pois ela já aparecia nos escritos do século XVI, especialmente nos de Pero de Magalhães Gandavo. Para Gandavo, na língua deles “não se acham F, nem L, nem R, coisa digna de espanto, porque assim não têm Fé, nem Lei, nem Rei” (GANDAVO, 2020, p. 133-134).

<sup>36</sup> Populações indígenas.

homens, e as nossas em meio ano quatro Nações. E como estes Pregadores da Fé por ofício, por instituto, por obrigação, e por caridade, e pelo conhecimento, e fama geral, que têm entre aqueles bárbaros, os vão buscar tão longe, com tanto zelo, e lhes falam em suas próprias línguas com tanto trabalho, e se acomodam à sua capacidade com tanto amor, e fazem por eles tantas outras finezas, que até nos brutos animais costumam achar agradecimento (VIEIRA, 1662/2014, p. 373).

O trecho em questão envolve uma análise das comparações feitas pelo autor entre a missão da Estrela dos Magos e a missão das “nossas Estrelas” na conversão de diferentes nações indígenas. A passagem aborda a eficácia e a rapidez das missões evangelizadoras realizadas pelos pregadores da fé, ressaltando as diferenças no alcance dos resultados.

Ao mencionar que a Estrela dos Magos levou dois anos para converter apenas três homens, enquanto as “nossas Estrelas” alcançaram a conversão de quatro nações em meio ano, o autor destaca a efetividade e a rapidez das missões evangelizadoras em território brasileiro.

Além disso, a comparação entre os povos convertidos também é relevante. O jesuíta ressalta que as “nossas Estrelas” converteram as nações dos Tupinambás, Puchiguaras, Nheengaíbas e Mamaianases, destacando a diversidade de povos alcançados pela missão evangelizadora. A diversidade é apontada como um sinal de sucesso e eficácia das missões, pois diferentes grupos foram trazidos à fé cristã em um curto espaço de tempo.

Outro aspecto importante a ser considerado é a atuação dos Pregadores da Fé. Vieira (1662/2014) descreve o empenho, o zelo e a dedicação desses pregadores ao buscar as nações distantes e comunicar a mensagem de Cristo em suas próprias línguas. A abordagem sensível e adaptada à capacidade dos povos indígenas é destacada como uma estratégia eficaz de evangelização. O missionário também menciona que esses pregadores são movidos pela caridade e pelo conhecimento, o que lhes confere uma reputação positiva entre as comunidades indígenas.

Por fim, a menção às “outras finezas” realizadas pelos pregadores, que até mesmo os brutos animais costumam agradecer, traz à tona a ideia de que a missão evangelizadora vai além da mera transmissão da fé. As “finezas” podem incluir atos de cuidado, apoio, ajuda material e empatia em relação às necessidades das comunidades indígenas. A abordagem humanizada e compassiva é vista como um elemento fundamental para o sucesso das missões.

O parágrafo incita o questionamento sobre o impacto da evangelização dos povos indígenas. Embora Vieira (1662/2014) exalte o sucesso das missões, é necessário avaliar esses processos à luz das complexidades históricas e culturais das interações entre os missionários e as comunidades nativas. É importante lembrar que a colonização e a evangelização também

trouxeram consigo consequências negativas para os povos indígenas, incluindo perda de territórios, práticas culturais e línguas.

Portanto, esse questionamento nos leva a examinar a interseção entre evangelização, cultura e poder colonial, buscando uma compreensão mais profunda dos efeitos históricos e contemporâneos desses processos no contexto indígena. É fundamental considerar as vozes e perspectivas dos próprios povos indígenas para uma análise crítica e contextualizada desses eventos.

O *Sermão da Epifania* é proferido em um momento de vida mais tumultuoso para Vieira. Naquele ano, ele passava pela represália da Missão no Maranhão e Grão-Pará, sofria a Inquisição e o amigo (também rei João IV) já não estava mais vivo para ajudá-lo a encarar a Corte. Seu prestígio como orador estava em risco. Os cenários políticos não eram favoráveis para o jesuíta.

Nos trechos destacados, a imagem dos povos que Antônio Vieira reforça são aquelas em que os indígenas são imutáveis, insociáveis; em que a fé é impenetrável devido à falta de cultura e desenvolvimento. O estereótipo propagado é de que as vestimentas não são vestimentas, pois são feitas com folhas; as casas não são lares porque são construções de materiais mais incomuns aos brancos; as refeições são frutos e a segurança é a partir do que se encontra à disposição na floresta.

O modo colonizador de ver o Outro<sup>37</sup> é a relação direta entre a supremacia e a subordinação. O apagamento da cultura do serviçal deve ser proporcional ao crescimento da autoridade do superior (aqui, o rei). A interpretação de que o quê o colonizador julga como falta de arte e fortuna é exatamente a manifestação de cultura do colonizado não era possível naquela época. Ali cabia apenas um pensamento, uma ideologia.

A união que se tem das possíveis representações das gentes, ainda que passados cinco anos entre uma pregação e outra (1657 e 1662), tende a crer que o missionário não encontrou cenário de evolução quanto à conversão. Apesar da expansão territorial e de um maior contato com os brasis, os missionários ainda precisavam manter a Missão, pois não se havia chegado ao resultado esperado.

Voltando à interpretação sobre a capacidade irracional dos gentios quando não contam com a presença assídua de um líder católico, Vieira destaca que os indígenas esquecem-se rapidamente daquilo que aprenderam. Nessa descrição, recai o que o jesuíta considera como a

---

<sup>37</sup> Para mais discussão sobre o tema do Outro nos sermões de Vieira, indicamos a leitura da dissertação intitulada *Discursos da construção do 'outro': Os povos indígenas nos Sermões do Padre Antônio Vieira (1652-1662)*, de Hadassa Kelly Santos Melo (2013).

semelhança animalésca, a incultura e barbárie com que os povos nativos costumam ser retratados.

O fácil esquecimento das lições religiosas contraria a edificação e desenvolvimento da Igreja e, por consequência, também o desenvolvimento do Quinto Império. A visão profética de Vieira estava descrita na sua carta dirigida ao jesuíta André Fernandes, intitulada *Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo, Primeira e Segunda Vida del-Rey D. João o Quarto Escritas por Gonçalo Eanes Bandarra*, escrita no Maranhão e Grão-Pará, na confluência das águas do rios Amazonas e Tocantins, em 1659. Desse modo, “a preocupação exegética de Vieira apontava na direção de um Quinto Império que seria terreno, mas divinizado, espaço da Luz e da Palavra, um ‘Império de Cristo e dos Cristãos’” (COELHO, 2011, p. 74).

Dessa passagem, depreende-se que a estrutura da terra amazônica é tomada como a passagem para a concretização do Império português. Para isso, é necessário que os povos sigam os preceitos cristãos e atuem como súditos do rei. A insubordinação encontrada nos nativos, o desaprender da Palavra, a incompreensão das línguas foram se tornando empecilhos para o cumprimento da profecia.

Cabe analisar que as descrições feitas pelo jesuíta no século XVII sobre os povos podem ser tomadas atualmente por outra via de compreensão, baseada na resiliência ao aculturamento dos indígenas. Estavam eles, por exemplo, a lutar para manter aquilo que lhes parecia mais adequado? Estariam resistindo para poder continuar a praticar as atividades que eram da(s) sua(s) realidade(s)? De toda maneira, os estudos mais recentes trazem à luz que, “quando chegou ao Maranhão, já andava avançado na construção de um sistema messiânico e milenarista para pensar a história futura de Portugal como manifestação de uma nova era do cristianismo: o Quinto Império. Afinal, é quase certo que Vieira já estivesse a se dedicar à sua teologia política desde meados da década de 1640 [...]” (COELHO, 2011, p. 75).

A conversão era parte fundamental da profecia evangélica em que Antônio Vieira acreditava e, em 1662, enfrentando o processo de Inquisição, o padre entendia que a causa da libertação indígena foi o motivo central do seu desligamento da Missão.

Enquanto estava no Maranhão e Grão-Pará, a luta entre a Companhia e os colonos pela liberdade dos indígenas nos cativeiros foi crescente. Por isso, os agricultores enxergavam os jesuítas como ameaça. Teria sido essa uma das motivações para a inquisição de Vieira. O papel político dele tornou-se inviável. Suas ideias desagradavam aos donos de terras. O cenário de ter os nativos escravizados para atuarem em atividades braçais dos engenhos não

era aceitável para os religiosos, uma vez que a conquista cristã não se concretizaria sem a colaboração indígena. No entanto, para os senhores de fazendas, era impensável manter-se sem os nativos. Portanto, como forma de libertar os povos e acalmar os ânimos dos colonos, o jesuíta propôs a substituição do trabalho escravo indígena pelo trabalho dos negros.

Ao defender os índios do cativo, Vieira produziu um argumento que, ainda hoje, exige especial atenção: o reconhecimento da escravidão negra como parte da lógica colonial portuguesa. Nota-se, contudo, que a parenética vieiriana trabalharia a escravidão negra como expressão de um milagre posto que os negros, tirados da África, da barbárie e do paganismo – e igualmente do islamismo – conheceriam no Brasil um segundo nascimento. E este nascimento encarnava a conversão dos negros africanos à Palavra de Cristo, libertando as suas almas – não os seus corpos – de toda e qualquer forma de sujeição e de cativo. A engrenagem do império cristão universal antes referido, ou seja, o Quinto Império, seguia o seu movimento retórico e doutrinário. (COELHO, 2011, p. 81).

Os negros seriam parte de um processo escravatório tido como “natural” para os portugueses, em que o trabalho escravo salvaria as almas (mas não o corpo) deles. Os indígenas, não. Analisaremos o *Sermão XIV do Rosário*, pregado em 1633, e que se destina aos escravos que serviam a um engenho da região da Plataforma do Recôncavo Baiano, “sendo o primeiro sermão pregado pelo jesuíta” (CARVALHO; MASSIMI, 2017, p. 275). Destaca-se, desde o início da análise, a notável habilidade retórica demonstrada por Vieira neste sermão, marcando sua estreia como pregador com maestria e domínio da retórica. Na condição de orador, o padre Antônio Vieira mobiliza reflexões acerca da aceitação do cristianismo por parte dos negros, e atribui a eles a total responsabilidade pela salvação que eles podem querer: é a Deus que eles devem servir. E servir a Deus, nesse caso, é servir aos seus senhores de engenho. Ao servir, conquistam o céu. No entanto, a intenção de proferir palavras que signifiquem um amor religioso está imbuída de um desejo político. Há uma meta a ser alcançada:

A Coroa portuguesa buscava, com a promulgação das leis, não o fim dos castigos aos escravos – que eram de direito do senhor –, mas conter os excessos dos mesmos. Este interesse residia na crença da Coroa de que o excesso de castigo era a principal causa de revolta de escravos, fugas, formação de quilombos, mortes, suicídio, etc. Com a proibição de excesso, estas consequências poderiam ser atenuadas. Além disso, o Estado buscava com isso impor limites ao poder senhorial, para que este estivesse sempre submetido ao controle metropolitano. Entretanto, esta interferência no poder senhorial poderia causar choques na relação senhor-escravo; por isto, deveria ser feita de maneira relativamente discreta (CARVALHO; MASSIMI, 2017, p. 279).

Portanto, a argumentação utilizada pelo padre tinha como objetivo alcançar um bem comum. De um lado, estavam aqueles que buscavam a salvação, acreditando estarem sujeitos a um mal maior devido à sua cultura pagã anterior. Do outro lado, havia um Estado que necessitava da passividade dos escravos. É essencial compreender o interesse do pregador e

sua escolha de palavras (*elocutio*) para atingir o objetivo desejado. No entanto, não podemos ignorar o papel do público-alvo (pragmática cortesã) para que a mensagem seja natural, em que a *ornato* cause o efeito desejado (*inventio*).

[...] veremos com novo nascimento nascido de Maria a Jesus; na segunda, com outro novo nascimento, nascido de Maria a S. João; e na terceira, também com novo nascimento, nascidos de Maria aos pretos seus devotos. Dêem-me eles principalmente a atenção que devem, e destes três nascimentos nascerão outros tantos motivos com que reconheçam a obrigação que têm de amar, venerar e servir a Virgem, Senhora nossa, como Mãe de Jesus, como Mãe de S. João, e como Mãe sua. (VIEIRA, 1633, s/n).

A ideia do nascimento de três filhos (Cristo, João e os pretos<sup>38</sup>), na morte de Jesus, é recorrente no sermão e faz parte da *dispositio* que o padre elabora para elucidar os argumentos. Ao abandonarem a vida pagã, selvagem, sem virtude, os escravos se aproximam da salvação. Em outras palavras, os negros se tornam filhos de Maria, sua Mãe, quando aceitam a Deus, seu Pai, através do batismo e dos sacrifícios, tal qual teria feito Jesus na Cruz. Como consequência, terão a vida eterna no Paraíso. Nota-se que a argumentação de Vieira sobre os negros é feita a partir da servidão como meio para se chegar ao céu; para os indígenas do Brasil, a servidão os distancia de Deus.

De todo modo, em 1662, quando proferiu o *Sermão da Epifania*, Vieira estava em Lisboa depois de ter sido expulso do Pará, mandado para o Maranhão e de lá para Portugal. Nesse ano, Vieira já não se concentrava mais na profecia do Quinto Império. Ao contrário, frustrado pelas represálias políticas que sofria, Vieira buscava demonstrar o impacto da ausência da Companhia no Brasil, como salienta Coelho (2011).

A expulsão dos jesuítas do Maranhão e do Grão-Pará, na forma como o ‘Sermão da Epifania’ recupera e dimensiona o acontecido, conflitava claramente com o sentido profético do pensamento de Vieira relativamente à conformação empírica do Quinto Império. Note-se, como antes já mencionado, que foi nos domínios da Amazônia que Vieira, em 1659, emprestara forma discursiva ao império cristológico lusitano pelas imagens de ‘Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo’. Nesse sentido, o pregador faz ver em seu grande sermão que as chamas do Anticristo brilhavam por sobre um espaço que antes fora altar da Palavra, mas que transformara em *locus* do fim dos tempos angélicos. A Belém do Grão-Pará que salta do espelho do ‘Sermão da Epifania’ agiganta-se para além dos seus quadros históricos, na medida em que seus domínios diluíram-se relativamente ao tempo real, sendo recompostos como figurações apocalípticas. As choupanas dos seus habitantes, por força das imagens do teatro escatológico do ‘Sermão da Epifania’, assumiram a identidade de corpos de fogo anunciando a chegada do Anticristo e o fim dos tempos. (COELHO, 2011, p. 86).

<sup>38</sup> A utilização da palavra “preto” visa apenas replicar o termo que o autor sermão profere para se referir aos escravos. Quando analisada no texto, podemos indagar se para o orador seria uma escolha consciente ou inconsciente usar este termo em detrimento de “escravos”, pois assim (ele) poderia escolher por não vincular o trabalho desumano a um mal e peso conforme o era.



Com relação ao fim dos tempos angélicos e sua correlação com o sermão do Espírito Santo, Vieira retrata o esquecimento dos nativos em relação à Palavra. Nesse contexto, o argumento do jesuíta sobre o impacto da expulsão da Companhia do Maranhão e Grão-Pará ganha forma na ausência de um líder.

Não sem sentido, diz Vieira que, expulsos os jesuítas das terras do Verbo, ficaram os habitantes do Grão-Pará entregues a um mundo descarnado da Palavra e falta dos símbolos da Luz. A ruína dos altares, os sacrários vazios, os homens em orfandade dos sacramentos e despidos da Doutrina, tudo revelava que o Anticristo lançara para longe as falanges de Cristo e levará à última ruína a Sua Igreja. (COELHO, 2011, p. 87).

A referência a “altares em ruína” e “sacrários vazios” simboliza a ausência da liturgia e da presença divina nos espaços sagrados. Além disso, o termo “homens em orfandade dos sacramentos” ressalta a falta de acesso aos ritos sacramentais, que são considerados fundamentais para a vivência da vida religiosa e para a salvação das almas.

Ao mencionar o Anticristo, Vieira traz uma dimensão apocalíptica à situação, sugerindo que a expulsão dos jesuítas representa um ataque direto à Igreja e uma ameaça à sua existência. Essa visão enfatiza a importância da presença dos religiosos na proteção e propagação da fé, e a ausência deles é vista como um sinal de destruição iminente. Ou seja, o jesuíta ressalta a relevância dos missionários na vida religiosa da região do Maranhão e Grão-Pará e a consequência negativa da expulsão desses religiosos.

Os cenários amazônicos, o teatro orgânico da natureza, certamente podem haver figurado para Antônio Vieira a condição de paisagem original, fundadora, que reunia, como partes de uma dimensão ao mesmo tempo divina e humana, Escritura, História e Escrita do mundo (Neves, 1997, pp. 188 e ss.) (COELHO, 2011, p. 88).

A perspectiva sugere que os cenários amazônicos são mais do que simples paisagens físicas, mas também carregam um significado simbólico e espiritual. Eles são vistos como espaços que representam uma dimensão divina e humana, onde a natureza se torna uma expressão da própria escritura divina e da história.

A referência à “Escritura” destaca a relação entre a natureza e a revelação divina, sugerindo que os cenários amazônicos podem ser lidos como um texto sagrado, contendo mensagens e significados profundos. Além disso, a menção à “História” indica que esses cenários também são carregados de memória e narrativas coletivas, que contribuem para a compreensão da identidade e do sentido de pertencimento.

Por fim, a referência à “Escrita do mundo” sugere que os cenários amazônicos são uma forma de expressão e comunicação, revelando aspectos da realidade e do ser humano.

Eles são entendidos como espaços onde a natureza e a cultura se entrelaçam, e onde a presença divina se manifesta de maneira tangível.

A construção de imagens com o passar dos anos, destacando aqueles em que os sermões selecionados foram pregados (1656, 1657 e 1662) carregam a representação sobre o que era o Maranhão e Grão-Pará para Vieira, ressaltando, em algumas passagens, qual era a importância dos habitantes para o contexto político. A postura dos nativos retratados nos sermões demonstra, portanto, que a resistência indígena era um forte contratempo para os objetivos político-catequéticos.

## 1.3 A(s) língua(s) do Maranhão e Grão-Pará nos sermões

### vieirianos

A respeito de línguas, somos convidados a pensar que no calendário cristão, há o dia de Pentecostes<sup>39</sup>. Uma festividade que marca a descida do Espírito Santo sobre os apóstolos de Jesus Cristo, ocorrida cinquenta dias após a celebração da Páscoa. Esse dia é celebrado tradicionalmente como o período em que os apóstolos receberam dons espirituais notáveis, incluindo o *dom das línguas*, conforme descrito no livro dos Atos dos Apóstolos do Novo Testamento:

Ao cumpri-sr o dia de Pentecostes, estavam todos reunidos no mesmo lugar; de repente, veio do céu um som, como de um vento impetuoso, e encheu toda a casa onde estavam assentados. E apareceram, distribuídas entre eles, línguas, como de fogo, e pousou uma sobre cada um deles. Todos ficaram cheios do Espírito Santo e passaram a falar em outras línguas, segundo o Espírito lhes concedia que falassem. Ora, estavam habitando em Jerusalém judeus, homens piedosos, vindos de todas as nações debaixo do céu. Quando, pois, se fez ouvir aquela voz, afluiu a multidão, que se possuiu de perplexidade, porquanto cada um os ouvia falar na sua própria língua. (BÍBLIA, Atos 2, versículo 1 a 6).

Considerando as associações de Portugal como Quinto Império, e o episódio do dom das línguas entregue aos dozes apóstolos, caberia pensar na figura de Vieira como um novo apóstolo, segundo as discussões que o próprio jesuíta levanta?

No *Sermão do Espírito Santo*, pregado em 1657, o jesuíta menciona o desencontro entre as línguas, a variedade entre elas e os povos da região. De um lado havia a resistência indígena e, do outro, a insistência jesuítica. Além dos interesses dos colonos. O contato entre missionários e indígenas, portanto, não era fácil. A variedade linguística ganha destaque no sermão, tornando-se uma das informações mais presentes no texto:

De sorte (se bem advertis) que distingue Deus no ofício de pregar três géneros de empresas: uma fácil, outra dificultosa, outra dificultosíssima. A fácil é pregar a gente da própria nação, e da própria língua: *Vade ad filios Israel*; a dificultosa é pregar a uma gente de diferente língua, e diferente nação: *Ad populum profundi sermonis, et ignotae linguae*; a dificultosíssima é pregar a gentes não de uma só nação, e uma só língua diferente, senão de muitas, e diferentes nações, e muitas, e diferentes línguas, desconhecidas, escuras, bárbaras, e que se não podem entender: *Ad populos multos profundi sermonis, et ignotae linguae, quorum non possis audire sermones*. (VIEIRA, 1657/2014, p. 255).

<sup>39</sup> O termo "Pentecostes" deriva do grego *pentēkostē*, que significa "quingentesimo", referindo-se aos cinquenta dias após a Páscoa, momento em que essa dádiva espiritual foi concedida aos seguidores de Cristo.

O fragmento deixa evidentes as dificuldades enfrentadas pelos missionários jesuítas ao tentar pregar a Palavra de Deus para povos de diferentes línguas e nações. A diversidade linguística era um obstáculo significativo para a comunicação efetiva e compreensão mútua entre missionários e indígenas.

Nesse contexto, o trecho citado destaca a distinção feita por Deus em relação ao trabalho de pregar, classificando-o em três níveis de dificuldade. Preguar para pessoas da mesma nação e língua é considerado “fácil”, enquanto pregar para pessoas de língua e nação diferentes é “difícil”. No entanto, o maior desafio é pregar para povos de muitas nações e línguas diferentes, que são “desconhecidas, obscuras e bárbaras”, como assinala o jesuíta, tornando a comunicação praticamente impossível.

A partir disso, somos levados a pensar sobre as complexidades do processo de evangelização e o impacto da diversidade linguística nas missões jesuíticas. O encontro entre culturas e idiomas tão distintos exigia um esforço adicional por parte dos missionários, que precisavam encontrar maneiras de superar as barreiras linguísticas para transmitir a mensagem do Evangelho? Ou as práticas adotadas eram baseadas em ações mais violentas, para que os indígenas fossem “domesticados”<sup>40</sup>?

Além disso, cabe o entendimento sobre a importância da compreensão mútua e do respeito às diferentes línguas e culturas. O confronto entre a resistência indígena, a insistência jesuítica e os interesses dos colonos ilustra os desafios enfrentados na busca por uma harmonia entre os povos.

Sendo assim, a ‘difícilíssima’ empresa se encontrava no Grão-Pará. Os povos do território não pertenciam a uma só nação, mas sim a várias: colonizadoras, africanas, indígenas, resultando em diversas línguas. Para a empresa tão difícil, Vieira faz apelos constantemente em suas cartas datadas de 1652 a 1661<sup>41</sup>, escritas para o Rei, padres Provinciais, Superiores. Como tema comum entre elas, Antônio Vieira solicita a presença de jesuítas que dominem as línguas *brasis*, pois, ao passo que a missão toma avanço, torna-se cada vez mais importante ter missionários que consigam se comunicar com as gentes. Além de ajudarem na expansão mais rápida, o contato seria efetivo, de modo a converter tão bem que outros haveriam de vir sem que eles (missionários) precisassem ir.

---

<sup>40</sup> Termo utilizado pelo jesuíta para se referir aos indígenas como *animais*.

<sup>41</sup> Para maior entendimento, indica-se a leitura do estudo de Breno Machado dos Santos, de 2015, sob o título de “*A messe será abundante, contato que não falem obreiros*”: a empresa jesuítica no Estado do Maranhão e Grão-Pará por meio das cartas do padre Antônio Vieira (1652-1661).

Em termos de quantidade<sup>42</sup>, por exemplo, os povos indígenas, por serem em maior número, teriam muito mais línguas, porém não contavam com a representação gráfica e/ou escrita para que pudessem ser reconhecidas e validadas pelos brancos e demais nações (seguindo a premissa da hierarquia e colonização).

[...] os Missionários, que Portugal manda ao Maranhão, posto que não tenha nome de Império, nem de Reino, são verdadeiramente aqueles que Deus reservou para a terceira, última, e dificultosíssima<sup>43</sup> empresa, porque vêm pregar a gentes de tantas, tão diversas, e tão incógnitas línguas, que só uma coisa se sabe delas, que é não terem número (VIEIRA, 1657/2014, p. 256).

Vieira enfatiza a magnitude dessa diversidade linguística, afirmando que “só uma coisa se sabe delas, que é não terem número”. Essa afirmação demonstra a profunda variedade linguística que os missionários encontraram em suas jornadas evangelizadoras, onde as línguas indígenas eram tão numerosas e distintas que se tornava difícil até mesmo quantificá-las.

A diversidade linguística mencionada no excerto é de extrema relevância para compreender a complexidade das relações culturais e comunicativas entre missionários portugueses e povos indígenas no século XVII. A diversidade linguística não apenas representava um desafio para os missionários em termos de comunicação e tradução, mas também evidenciava a riqueza e a variedade das culturas indígenas da época.

Na diversidade das línguas, dos desencontros, da variedade, do estranhamento, da resistência, a terceira empresa (“dificultosíssima”) era destinada por Deus para os portugueses. Ou seja, como nação desbravadora, os escolhidos por Deus teriam a missão mais difícil de comandar e deveriam, sem desânimo, prosseguir, pois a profecia se cumpriria: converter pela fé e reerguer o Reino.

No trecho em que Vieira diz: “posto que não tenha nome de Império, nem de Reino, são verdadeiramente aqueles que Deus reservou”, encontramos provas para os desdobramentos acerca do Quinto Império. Afinal, se no Maranhão e Grão-Pará não havia um *homem* para representar<sup>44</sup> o território quando ali chegaram, seria um sinal de estar aguardando a chegada dos portugueses. Seria, portanto, um presente divino? Deus estaria preservando e cuidando tão cautelosa e preferencialmente do território que *impossibilitou* que nenhuma outra nação o tenha encontrado antes dos portugueses?

---

<sup>42</sup> Como o jesuíta já assinala desde o *Sermão da Primeira Oitava da Páscoa* e comentamos no subtópico 1 deste capítulo.

<sup>43</sup> A citação do termo segue conforme o registro original.

<sup>44</sup> O ‘representar’ nesta colocação de Vieira pode ser entendido como a subjetividade, apagamento do sujeito em prol da divindade.

Assim, em 1662, quando no *Sermão da Epifania* proclamou que “o mundo não sabe avaliar esta ação, como ela merece, ouça o mesmo mundo o preço, em que a estimou quem só a pode pagar” (VIEIRA, 1662/2014, p. 372), fazia referência ao lugar de heroísmo que cabia aos missionários por desbravarem o desacerto de línguas. Antônio Vieira (1662/2014) busca uma reflexão profunda sobre a incompreensão e subvalorização de uma determinada ação ou feito perante o *homem*. O autor convida o mundo a avaliar corretamente essa ação, reconhecendo seu verdadeiro valor, por meio de uma sugestiva comparação: o mundo deve “ouvir” o preço em que a ação foi estimada por aquele que é o único capaz de pagá-la, aludindo à complexidade e subjetividade das percepções e avaliações humanas.

Parece-nos que o intuito era instigar a crença de que muitas vezes o mundo falha em reconhecer plenamente o significado e a importância de certas ações, eventos ou realizações. O entendimento adequado e a devida valorização dessas ações exigem uma apreciação profunda e sensível, que muitas vezes escapa à superficialidade das primeiras impressões, por isso o preferencialismo divino pelo povo português e, pela mesma lógica da falha avaliação humana, o padre estava passando pela Inquisição.

Ao desafiar o mundo a ouvir o preço atribuído à ação, Vieira (1662/2014) sugere que seu valor está além das medidas convencionais. Ele aponta para um avaliador superior, alguém com uma perspectiva mais ampla e transcendente, capaz de compreender o verdadeiro significado e impacto daquilo que está sendo avaliado. Esse avaliador, segundo o autor, é aquele que tem a capacidade de pagar o preço dessa ação, o que pode ser interpretado como uma referência a Deus ou a uma força divina. Conforme o excerto em que disse:

Nós, que os imos buscar [os gentios], somos os que lhes havemos de estudar, e saber a língua. E quanta dificuldade, e trabalho seja haver de aprender um Europeu, não com mestres, e com livros, como os Magos, mas sem livro, sem mestre, sem princípio, e sem documento algum, não uma, senão muitas línguas bárbaras, incultas, e hórridas: só quem o padece, e Deus por quem se padece, o sabe. (VIEIRA, 1662/2014, p. 368)

Vieira (1662/2014) destaca a diferença entre aprender um idioma europeu, que pode ser realizado com a ajuda de mestres e livros, e a tarefa enfrentada pelos missionários. Eles não têm o benefício de mestres ou livros para auxiliá-los no aprendizado das línguas dos povos nativos. Além disso, eles se veem diante de um desafio ainda maior, pois não estão aprendendo apenas uma língua, mas várias “línguas bárbaras, incultas e hórridas”. Ao destacar a ausência de recursos convencionais, como mestres e livros, e a diversidade das línguas a serem aprendidas, o autor enfatiza a dedicação e o esforço necessários para realizar essa tarefa.

Quando Deus confundiu as línguas na Torre de Babel, ponderou Filon Hebreu que todos ficaram mudos, e surdos, porque ainda que todos falavam, e todos ouviam, nenhum entendia o outro. Na antiga Babel houve setenta e duas línguas: na Babel do Rio das Amazonas já se conhecem mais de cento e cinquenta, tão diversas entre si como a nossa, e a Grega; e assim quando lá chegamos, todos nós somos mudos, e todos eles surdos. Vede agora quanto estudo, e quanto trabalho será necessário, para que estes mudos falem, e estes surdos ouçam. (VIEIRA, 1662/2014, p. 368).

O autor faz referência à história bíblica da Torre de Babel, na qual as línguas foram confundidas por Deus, resultando em um cenário no qual as pessoas não conseguiam se entender mutuamente.

Vieira (1662/2014) utiliza essa história como ponto de partida para fazer uma comparação com a situação linguística da região amazônica durante o século XVII. Ele menciona que, na Babel do Rio das Amazonas, já eram conhecidas mais de cento e cinquenta línguas, que eram tão diferentes entre si quanto o português e o grego. O autor destaca que, ao chegarem a essa região, os missionários se deparam com uma realidade na qual todos são mudos (incapazes de se expressar na língua local) e todos os indígenas são surdos (incapazes de compreender a língua dos missionários).

Nesse sentido, o trecho aponta para a diversidade linguística existente na região amazônica durante o século XVII, com numerosas línguas ágrafas, ou seja, línguas que não possuíam sistemas de escrita desenvolvidos. O autor ressalta o desafio enfrentado pelos missionários ao tentarem se comunicar com os indígenas, considerando a barreira linguística e cultural existente. No estudo de Wagner Nobre (2011), conseguimos detectar como os missionários, especialmente Vieira, adotaram a língua *tupinambá* como solução para o desencontro linguístico.

[A] Situação [...] encontrada por Antonio Vieira no Baixo Amazonas, onde, em vez de homogeneidade linguística, encontrou uma heterogeneidade profunda entre as diversas tribos *tapuias* que habitavam o lugar. Em uma situação como essa, na qual os jesuítas já dominavam – embora, certamente, com diversos níveis de competência – o uso do *tupinambá*, com o qual estavam familiarizados devido aos mais de cem anos de catequese na costa do Brasil, uma situação insólita se delineou: nos deparamos com um quadro no qual europeus se viram na contingência de ter de impor a índios (os *tapuias*) o uso de um idioma indígena, o *tupinambá*, língua dos índios de mesmo nome. Enfim, eram europeus impondo uma língua indígena a índios; uma língua de colonizados a colonizados, dotando-a das mãos de ferro de uma língua colonizadora. (NOBRE, 2011, p. 174).

Daquele contexto, Nobre (2011) nos leva a refletir sobre a relação entre o século XVII e o uso da língua *tupinambá* pelos jesuítas no convívio com os *tapuias*, um grupo indígena que habitava o Baixo Amazonas. Ao contrário de uma expectativa de homogeneidade linguística, Antônio Vieira se deparou com uma profunda heterogeneidade entre as tribos *tapuias* na região.

Nessa situação desafiadora, os jesuítas já possuíam um certo domínio do uso do tupinambá, embora com diferentes níveis de competência, devido aos mais de cem anos de catequese na costa do Brasil. A familiaridade com o tupinambá se tornou uma base para a comunicação com os *tapuias*, que falavam uma língua distinta. No entanto, a situação se torna surpreendente quando nos deparamos com o fato de que os europeus tiveram que impor o uso do tupinambá aos próprios indígenas *tapuias*, uma língua indígena que era falada pelos próprios índios tupinambás.

A imposição da língua tupinambá por europeus aos *tapuias* evidencia uma dinâmica complexa no processo de colonização. Vemos uma inversão de papéis, em que os europeus, como colonizadores, adotam uma língua indígena para impor aos próprios indígenas, colonizados. Isso implica em uma apropriação cultural e linguística, com os europeus dotando o tupinambá das características e influência de língua colonizadora, reforçando assim a assimetria de poder na interação entre colonizadores e colonizados.

A iniciativa de “tupinização dos tapuias” por Antônio Vieira revela os motivos por trás dessa estratégia linguística. O trabalho de difundir o uso do tupinambá entre os *tapuias* tinha como objetivo facilitar a comunicação, tornando possível a catequização e fortalecendo a presença jesuíta na região. A escolha da língua tupinambá como língua de instrução ressalta a importância da adaptação e do uso estratégico da linguagem na tentativa de estabelecer um diálogo efetivo e alcançar os objetivos missionários.

Nesse sentido, Nobre (2011, p. 174-175) destaca quatro motivos que Antônio Vieira teve para a “tupinização dos tapuias”: o primeiro seria “para que fosse possível a comunicação entre os jesuítas e a imensa maioria de índios *tapuias* da Amazônia, assim como a comunicação dos próprios *tapuias* entre si”; o segundo foi

[...] que não seria possível, pelo menos no primeiro momento da colonização da região amazônica, impor aos índios uma língua européia, pois as línguas europeias não tinham condições de proporcionar inteligibilidade à realidade cultural e ecológica do lugar, pelo fato de que essa realidade cultural e ecológica da região amazônica era muito diferente da realidade européia (NOBRE, 2011, p. 275)

Já o terceiro motivo foi

[...] o fato de que não apenas os missionários jesuítas, mas os missionários de uma maneira geral, eram imensa minoria em relação aos índios da região. Assim, já que era necessário impor uma língua que funcionasse como código supra-étnico, seria muito mais fácil fazê-lo com uma língua de origem indígena, que não só já possuía a capacidade de dar inteligibilidade à realidade cultural e ecológica do lugar, como já era, inclusive, falada por um dos povos ali presentes, mesmo que esse povo fosse minoritário, ou seja, o povo *tupinambá*. (NOBRE, 2011, p. 275).



O quarto motivo, de acordo com Maria Cândida Barros, está relacionado à dicotomia entre a língua tupi (tupinambá) e a língua tapuia no contexto colonial, associando-a à ideologia de uma língua comum em um território contínuo. As línguas tapuias, vistas como “travadas” e “bárbaras”, eram consideradas um obstáculo para a colonização. A expansão do tupi (tupinambá) sobre as línguas tapuias refletiu a crença de que um território deveria ter apenas uma língua (NOBRE, 2011, p. 275)<sup>45</sup>.

Após analisar os motivos que levaram Antônio Vieira a iniciar o trabalho de “tupinização dos tapuias”, é possível refletir sobre a complexidade linguística enfrentada no contexto do século XVII. A imensa diversidade linguística entre os índios tapuias da região amazônica exigia a imposição do tupinambá como língua comum para facilitar a comunicação entre os jesuítas e os próprios tapuias. A diversidade era comparada por Vieira à diferença entre a língua alemã e a espanhola, demonstrando quão distintas eram as línguas presentes na Ilha de Marajó.

Além disso, a imposição de uma língua europeia aos índios não era viável, pois as línguas europeias não eram capazes de transmitir a realidade cultural e ecológica da região amazônica. A comunicação com os índios era fundamental para a sobrevivência na região, pois eles eram a principal força de trabalho tanto na produção destinada à exportação quanto no suprimento das necessidades dos missionários, colonos e membros da administração colonial.

A terceira razão para a “tupinização dos tapuias” era a proporção desigual entre missionários e índios. Dado que era necessário estabelecer uma língua que servisse como código supraétnico, a escolha de uma língua indígena facilitava esse processo, pois já estava enraizada na realidade cultural e ecológica local, mesmo que fosse falada por uma minoria, como no caso do povo tupinambá.

Por fim, a dicotomia entre a língua tupi (tupinambá) e a língua tapuia refletia a ideologia colonial de uma língua comum em um território contínuo. As línguas tapuias eram consideradas “travadas” e “bárbaras”, sendo vistas como um obstáculo para a colonização. A expansão do tupi (tupinambá) sobre as línguas tapuias refletiu a ideia de que um território deveria possuir uma única língua.

---

<sup>45</sup> Trecho na íntegra: “Como quarto e último motivo, temos o que diz Maria Cândida Barros: ‘A dicotomia tupi [tupinambá] versus tapuia tinha relação com a ideologia colonial de uma língua comum em um território contínuo (Mannheim, 1992). As línguas tapuia – vistas como “travadas” e “bárbaras” – eram consideradas um empecilho para a colonização. A expansão do tupi [tupinambá] – tida como “geral” – sobre as línguas tapuia refletiu a idéia de que um território deveria ter uma só língua. (BARROS, 2003, p. 89).’” (NOBRE, 2011, p. 275).

Os motivos revelam a complexidade dos desafios linguísticos enfrentados no século XVII, em que a imposição do tupinambá como língua comum para os tapuias se tornou uma estratégia necessária para estabelecer comunicação, viabilizar a colonização e refletir a ideologia linguística da época.

Diante das várias línguas, o *estar* com esses povos e buscar estabelecer um diálogo para a catequização só seria efetivo se feito por meio do amor, conforme se verifica nos trechos iniciais do sermão. As línguas, portanto, se tornam fundamentais nas descrições do Grão-Pará realizadas pelo jesuíta, e podem resultar em uma representação daquilo que Chartier (2002, p. 20) considera como “apresentação pública de algo ou de alguém”, afinal, Vieira (1657/2014) descreve:

Pela muita variedade das línguas houve quem chamou ao Rio das Amazonas ‘Rio Babel’, mas vem-lhe tão curto o nome de Babel, como o de Rio. Vem-lhe curto o nome de Rio, porque verdadeiramente é um mar doce, maior que o mar Mediterrâneo no comprimento, e na boca. O mar Mediterrâneo no mais largo da boca tem sete léguas, e o Rio das Amazonas oitenta; o mar Mediterrâneo do Estreito de Gibraltar até as praias da Síria, que é a maior longitude, tem mil léguas de comprimento, e o Rio das Amazonas da Cidade de Belém para cima já se lhe tem contado mais de três mil, e ainda se lhe não sabe princípio. Por isso os naturais lhe chamam Pará, e os Portugueses Maranhão, que tudo quer dizer ‘mar’, e ‘mar grande’. E vem-lhe curto também o nome de Babel, porque na Torre de Babel, como diz São Jerónimo, houve somente setenta e duas línguas, e as que se falam no Rio das Amazonas são tantas, e tão diversas, que se lhes não sabe o nome, nem o número. As conhecidas até o ano de 639 no descobrimento do Rio de Quito eram cento e cinquenta. Depois se descobriram muitas mais, e a menor parte do Rio, de seus imensos braços, e das nações, que os habitam, é o que está descoberto. Tantos são os povos, tantas, e tão ocultas as línguas, e de tão nova, e nunca ouvida inteligência (VIEIRA, 1657/2014, p. 256).

Dessa maneira, usando da construção imagética do Rio das Amazonas, a representação se torna o “instrumento de um conhecimento mediato que faz ver um objecto ausente através da sua substituição por uma ‘imagem’ capaz de o reconstituir em memória e de o figurar tal como ele é” (CHARTIER, 2002, p. 20), afinal a representação também “é fundamentalmente teatral, assim, porque põe em cena um conjunto conhecido de referências tradicionais que devem ser reconhecidas com proporção” (HANSEN, 2017, p. 23).

O apelido de “Rio Babel” é atribuído à vasta diversidade de línguas faladas na área, porém, esse nome revela-se insuficiente para descrever toda a complexidade encontrada. O próprio nome “Rio” é limitado para descrever a extensão de água doce, que supera em tamanho o mar Mediterrâneo, tanto em comprimento quanto na boca. Enquanto o Mediterrâneo possui sete léguas em sua boca mais larga, o Rio das Amazonas abrange oitenta léguas.

Da mesma forma, a comparação com a Torre de Babel, mencionada por São Jerônimo, é insuficiente para capturar a diversidade linguística encontrada nas margens do Rio. Enquanto a Torre de Babel foi associada a apenas setenta e duas línguas, as faladas no Rio das Amazonas são tão numerosas e diversas que nem mesmo seu número e nome são conhecidos. No momento da descoberta do Rio de Quito em 639, já eram conhecidas cerca de cento e cinquenta línguas, e, desde então, muitas mais foram descobertas. A extensão do Rio e seus inúmeros braços ainda permanecem em grande parte desconhecidos, abrigando povos e línguas ocultas.

Somos convidados a apreciar a vasta riqueza cultural e linguística que existia na região amazônica durante o século XVII. Antônio Vieira (1657/2014, p. 256) demonstra a magnitude desse cenário, reforçando a necessidade de se reconhecer e valorizar a diversidade linguística presente na Amazônia da época.<sup>46</sup>

A leitura da detalhada descrição sobre as línguas que Vieira (1657/2014) faz remete à falta de compreensão que havia nas comunicações e pregações: “o que se não entende é como se não se ouvira” (VIEIRA, 1657/2014, p. 256). Os nativos não tinham fé porque não entendiam o que estavam ouvindo. A falta de compreensão sobre o que ouviam incide na rapidez com que os gentios costumam esquecer-se das lições religiosas, implicando na pouca permanência do catolicismo na cultura deles. As confusões dos discursos ocorrem pela falta de entendimento entre os missionários e as línguas nativas, conforme se lê em:

Santo Agostinho tentou aprender a Língua Grega, e chegando à segunda declinação, em que se declina *Ophis*, que quer dizer ‘Serpente’, não foi mais por diante, e disse com galantaria: *Ophis* me terruit: “a Serpente me meteu tal medo, que me fez tornar atrás”. Pois se a Santo Agostinho, sendo Santo Agostinho, se à Águia dos entendimentos humanos se lhe fez tão dificultoso aprender a Língua Grega, que está tão vulgarizada entre os Latinos, e tão facilitada com Mestres, com Livros, com Artes, com Vocabulários, e com todos os outros instrumentos de aprender; que serão as línguas bárbaras, e barbaríssimas de umas gentes, onde nunca houve quem soubesse ler, nem escrever? Que será aprender o *Nheengaiba*, o *Juruuna*, o *Tapajó*, o *Terembé*, o *Mamaianá*, que só os nomes parece que fazem horror? (VIEIRA, 1657/2014, p. 257, grifo nosso).

Os nomes mencionados no trecho, como *Nheengaiba*, *Juruuna*, *Tapajó*, *Terembé* e *Mamaianá*, representam línguas indígenas específicas. A menção desses nomes evoca a

---

<sup>46</sup> Sobre esse contexto da diversidade de línguas, encontramos em Nobre (2011, p. 176-177) um detalhamento importante dos anos de 1687 a 1690 (anos após a saída de Antônio Vieira da região), mas que acreditamos ser cabível para enriquecer as associações que podem ser feitas a respeito da quantidade de povos indígenas naqueles anos: “o número de índios que eram ‘descidos’ era muito grande, a exemplo dos descimentos feitos entre 1687 e 1690, nos quais cerca de 184 mil grupos de índios foram apresados nas aldeias jesuíticas em apenas três anos. No ano de 1720, depois de muitas epidemias devastadoras de bexiga e de muitas guerras, as 63 aldeias jesuíticas do Pará contavam com 54.264 índios aldeados, além dos cerca de 20 mil índios que se encontravam escravizados pelos colonos ou no mercado de escravos do Grão-Pará e Maranhão.”

sensação de estranhamento ou desconhecimento para aqueles que não estão familiarizados com eles, e isso é enfatizado pela expressão “que só os nomes parece que fazem horror”, como diz Vieira (1657/2014).

As letras dos Chinas, e dos Japões muita dificuldade têm, porque são letras hieroglíficas, como as dos Egípcios; mas enfim é aprender língua de gente política, e estudar por letra, e por papel. *Mas haver de arrostar com uma língua bruta, e de brutos, sem livro, sem mestre, sem guia, e no meio daquela escuridade, e dissonância haver de cavar os primeiros alicerces, e descobrir os primeiros rudimentos dela;* distinguir o Nome, o Verbo, o Advérbio, a proposição, o número, o caso, o tempo, o modo, e modos nunca vistos, nem imaginados, como de homens enfim tão diferentes dos outros nas línguas, como nos costumes; não há dúvida que é empresa muito árdua a qualquer entendimento, e muito mais árdua à vontade, que não estiver muito sacrificada, e muito unida com Deus. [...] à força de estudo, de diligência, e de continuação; assim como será maior merecimento, é também muito diferente trabalho: e para um, e outro se requer muita graça do Espírito Santo, e grande cabedal de amor de Deus. [...] se não fora por amor, era muito maior castigo. (VIEIRA, 1657/2014, p. 257, grifo nosso).

A passagem citada nos incita a refletir sobre a complexidade de aprender uma língua que é considerada “bruta” e falada por “brutos”, sem a presença de livros, mestres ou guias. O autor compara a dificuldade das línguas com as letras hieroglíficas dos chineses e japoneses, ressaltando que, apesar da dificuldade, é possível aprender uma língua de “pessoas politizadas” através do estudo por meio da escrita e do papel.

Nesse contexto, Vieira (1657/2014) destaca a árdua tarefa de estabelecer os primeiros fundamentos de uma língua tão diferente e desconhecida, como distinguir as partes gramaticais, como nome, verbo, advérbio, preposição, número, caso, tempo e modos inéditos ou imaginados. A empreitada exigiria um esforço intelectual e uma dedicação excepcional, bem como uma profunda conexão com Deus e uma vontade maior.

Com comparações, Vieira (1657/2014) busca levar ao público a complexa dimensão de pregar a tantas pessoas de tão variadas línguas no Maranhão e Grão-Pará. O uso do rio, ainda, como referência pode ser entendido como propositalmente escolhido para provocar no público ouvinte o ensinamento pautado na verossimilhança, comovendo-o para alcançar seu objetivo final (catequizar os gentios, através do amor que os missionários têm em Deus, de modo que o mesmo amor serviria para não deixar os jesuítas desestimulados diante das dificuldades, fazendo parte de um esforço maior), sem fazer esquecer, no entanto, que, “conforme Quintiliano, decorre também da *auctoritas* daquele que narra, sendo essa autoridade merecida, antes de tudo, pela ‘vida exemplar’ (*vita*) do narrador” (LACHAT, 2019, p. 112).

Assim, o discurso da história, até fins do século XVIII, pauta-se pelas artes retóricas e poéticas, sendo elementos fundamentais dele a imitação (*mimesis, imitatio*) e a verossimilhança (*eikós, verisimilis*). Portanto, mais do que retratar a ‘verdade’ sobre o passado, tal discurso apresenta aos olhos dos ouvintes ou leitores aquilo que é verossímil, de modo a movê-los (*movere*) pelo deleite (*delectare*) e pelo ensinamento (*docere*), visando a fins morais, políticos e religiosos. (LACHAT, 2019, p. 111).

Nesse contexto, a história é caracterizada pelo uso das artes retóricas e poéticas, sendo a imitação e a verossimilhança elementos fundamentais desse discurso. Ao invés de buscar retratar a “verdade” absoluta sobre o passado, o discurso histórico apresenta aos ouvintes ou leitores aquilo que é verossímil, ou seja, o que parece ser plausível e convincente. Dessa forma, o objetivo principal é mover e envolver o público por meio do prazer estético (*delectare*) e do ensinamento moral, político e religioso (*docere*).

Somos levados a questionar a natureza do discurso histórico e sua relação com a busca pela verdade absoluta. Reconhecemos que a história, por meio de suas representações, tem um papel mais amplo do que meramente relatar fatos passados. Ela busca, através da persuasão e do encantamento, transmitir valores, ensinamentos e influenciar a compreensão dos eventos históricos.

Vieira (1657/2014) produz um jogo de imagem entre a extensão geográfica do rio das Amazonas e as diversidades linguísticas, demonstrando que a

[...] credibilidade da narração ou da relação implica o uso adequado de procedimentos técnicos que tornem o texto verossímil e persuasivo. Todavia, a verossimilhança, nas práticas letradas seiscentistas, não documenta nem reflete uma presumida ‘realidade’, mas se adequa aos diferentes gêneros retóricos e poéticos. (LACHAT, 2019, p. 113).

Ao analisarmos as representações presentes no trecho, percebemos a importância das narrativas históricas na construção da identidade coletiva e na formação de ideias e valores. O discurso histórico, ao apelar para a verossimilhança e a imitação, utiliza-se de recursos retóricos e poéticos para criar uma experiência emocional e educativa no público.

Lachat (2019) nos faz refletir sobre o caráter persuasivo e interpretativo da história, destacando seu potencial de influência e seu papel na formação da consciência coletiva. Reconhecemos a importância de considerar a diversidade de perspectivas e abordagens na interpretação dos eventos históricos, levando em conta os valores e intenções presentes nas representações históricas.

O jogo de imagens torna-se, portanto, uma demonstração da soberania e poder do povo português, ora pela pujança de estar colonizando e “civilizando” aquelas incontáveis gentes,

incidindo na potência do reino, ora pela determinação em cumprir a missão da maneira mais eficaz, ainda que encontrasse as ‘*dificultosíssimas*’ realidades.

A construção que Vieira (1656/2014, 1662/2014)<sup>47</sup> faz a respeito do Rio das Amazonas, Lachat (2019) assinala em um estudo comparativo entre o *Nuevo descubrimiento del gran Río de las Amazonas* (1641), de Cristóbal de Acuña, e *Viagem* (1746), de Pedro de Santo Eliseu, reforçando que

[...] a descrição do Rio das Amazonas é sempre hiperbólica, de modo a fazer saltar aos olhos dos leitores, assombrosamente, a imponência e a maravilha dessas águas, que são assim salientadas para tornar visível e ainda mais magnificente o poderio do Reino que domina tão rico e grandioso rio, ou seja, (neste caso da *Viagem*) o Reino Português, cuja cabeça (e síntese) é o rei. (LACHAT, 2019, p. 117).

O rio passa a assumir um papel importante no sermão. Será através dele que os ouvintes terão maior clareza a respeito daquilo que Vieira busca retratar sobre a diversidade das línguas do território. E essa provável clareza surge com a descrição do rio, seu cumprimento, dimensão e comparações. A verossimilhança auxiliará o jesuíta a alcançar aquilo que deseja. Lachat (2019) relembra:

Cuidadosamente descrito na epopeia de Eliseu, com versos que produzem *enargeia* ou *evidentia*, o Rio das Amazonas (‘aquática grandeza’) é apresentado como se fosse visto e representa, como memória, a onipresença onipotente do rei português. Construção retórico-poética, portanto, esse rio se forma de história, poesia e política. (LACHAT, 2019, p. 118).

A exaltação tem o propósito de evidenciar e enaltecer o poderio do Reino que governa sobre esse rio, que, no caso específico da viagem mencionada, refere-se ao Reino Português, cujo líder, o rei, é considerado a personificação desse domínio magnífico.

Portanto, somos convidados a questionar a importância das representações exageradas e grandiosas na construção das narrativas históricas. Ao enfatizar a grandiosidade do Rio das Amazonas, os relatos não apenas enaltecem o poder do rei e do Reino Português, mas também criam uma visão de superioridade e dominação sobre essa região. As representações exageradas podem influenciar a forma como a história é percebida e interpretada, muitas vezes desconsiderando perspectivas e realidades locais.

---

<sup>47</sup> Respectivamente em trechos dos sermões da *Primeira Oitava de Páscoa* – “Este grande Rio, Rei de todos os do mundo, que deu o nome à vossa Cidade, e a todo o Estado, que ribeira tem na sua principal, e maior corrente, ou nas de seus tão dilatados braços, que em lugar das areias de ouro, de que outros fabulosamente se jactam, não esteja rico destas pérolas, que assim chamou Cristo às Almas? Outros lhe chamam Rio das Amazonas, mas eu lhe chamo Rio das Almazinhas: não por serem menores, nem de menos preço (pois todas custaram o mesmo), mas pelo desamparo, e desprezo” (VIEIRA, 1656/2014, p. 137) – e da *Epifania* – “as nossas [Estrelas] vão buscar em distância de mais de mil léguas de mar, e por rios, que só o das Amazonas, sem se lhe saber nascimento, tem quatro mil de corrente” (VIEIRA, 1662/2014, p. 367).

Logo, o Rio das Amazonas, cercando geograficamente a região do Maranhão e Grão-Pará, assume um papel de destaque em relação aos aspectos representativos do território. Ao levar em consideração a proximidade das línguas, dos povos, dos contatos e dos encontros, Vieira (1656/2014, 1662/2014) destaca peças fundamentais para as narrativas que ecoam os feitos do povo português.

Apresentar as dificuldades para catequizar os indígenas e escravos tende a aumentar as crenças sobre as razões e causas proféticas das vitórias que o povo português havia de ter: “nas Conquistas de Portugal todos são Ministros do Evangelho” (VIEIRA, 1657/2014, p. 259). Assim, a catequização cabia a todos: missionários, padres, religiosos, pastores, ministros da Igreja, senhores, fiéis, soldados, capitães...

E se eu agora dissesse que nesta Conquista, assim como os homens fazem ofício de Apóstolos na campanha, assim o podem fazer as mulheres em suas casas? Diria o que já disseram grandes Autores: eles na campanha trazendo Almas para a Igreja fazem ofício de Apóstolos, e elas em suas casas doutrinando seus escravos, e escravas, fazem ofício de Apóstolas. Não é o nome, nem a gramática minha; é do doutíssimo Salmeirão, o qual chamou às Marias: *Apostolorum Apostolas*: ‘Apóstolas dos Apóstolos’: e porquê? Porque lhes anunciaram o mistério da Ressurreição de Cristo. Pois se aquelas mulheres, que anunciaram a homens já Cristãos, e Discípulos de Cristo um só mistério, merecem nome de Apóstolas; aquelas que anunciam, e ensinam a seus escravos Gentios, e rudes, todos os mistérios da salvação, quanto mais merecem este nome? Põe-se uma de vós a ensinar por amor de Deus ao seu Tapuia, e à sua Tapuia o ‘Creio em Deus Padre’, e que lhe ensina? Ensina-lhe o mistério altíssimo da Santíssima Trindade, o mistério da Encarnação, o da Morte, o da Ressurreição, o da Ascensão de Cristo, o da vinda do Espírito Santo, o do Juízo, o da Vida eterna, e todos os que cremos, e professamos os Cristãos. Vede se merece nome de Apóstola uma mestra destas

Não há dúvida que homens, e mulheres todos são capazes deste altíssimo nome, e deste divino, ou diviníssimo exercício [...] Para nos ensinar Cristo que assim homens, como mulheres todos podem salvar Almas: os homens no campo com o cajado, e as mulheres em casa com a candeia; os homens no campo entrando pelos matos com as armas, e as mulheres em casa alumando, e ensinando a doutrina.

‘Naqueles dias’, diz Deus, ‘derramarei o meu Espírito sobre os meus servos, e sobre as minhas servas, e todos pregarão’. Notai: não diz Deus que derramará o Seu Espírito só sobre os servos, senão ‘sobre os servos, e sobre as servas’: *Super servos meos, et super ancillas*. Porque não só os homens, senão os homens, e também as mulheres podem, e devem, e hão de pregar, e ‘dilatam a Fé’, cada um conforme seu estado: *Et prophetabunt*. Por isso hoje com grande mistério no Cenáculo de Jerusalém, onde desceu o Espírito Santo, não só se acharam homens, senão mulheres: <Homines> *erant perseverantes unanimiter in oratione cum mulieribus* [At 1, 14]. Estavam homens, e estavam mulheres no Cenáculo, porque a homens, e a mulheres vinha o Espírito Santo fazer Mestres, e Mestras da doutrina do Céu, e ensiná-los, para que a ensinassem: *Ille vos docebit*. (VIEIRA, 1657/2014, p. 261).

O excerto levanta questões sobre as hierarquias de gênero e reconhece o potencial das mulheres como agentes ativos na propagação da fé e na transmissão dos ensinamentos religiosos. O jesuíta se baseia na ideia de que se as mulheres que anunciaram um único

mistério aos homens já cristãos merecem ser chamadas de “Apóstolas”, então aquelas que ensinam aos seus escravos todos os mistérios da salvação merecem ainda mais esse título.

A reflexão desafia estereótipos de gênero e destaca a importância de reconhecer as habilidades e contribuições individuais, independentemente do gênero. Vieira (1657/2014) utiliza metáforas poderosas, como homens com cajado no campo e mulheres com candeia em casa, para ilustrar que ambos desempenham papéis complementares e igualmente significativos na disseminação da doutrina.

O exemplo do Cenáculo de Jerusalém, onde homens e mulheres estavam presentes quando o Espírito Santo desceu, demonstra que ambos os gêneros são chamados a serem ensinados e capacitados pelo Espírito para ensinar aos outros. A imagem de homens e mulheres reunidos para receberem o conhecimento divino evidencia a importância de valorizar e encorajar a participação ativa de ambos os gêneros na disseminação da doutrina.

Todos os envolvidos na missão são apóstolos, estão destinados a ensinar a fé e a trazer almas para a Igreja, independentemente dos papéis que ocupam e funções que exercem na sociedade. Ressalte-se, nesse sentido, o estudo de Nobre (2011) a respeito da disseminação da língua *tupinambá* com as funções exercidas pelos escravos:

Nesse sentido, as aldeias de repartição dos jesuítas e o mercado escravo começaram a ser os primeiros locais de difusão compulsória da língua geral antiga ou *tupinambá*. Situados perto de cidades e fortes, era em ambos que ficavam “armazenados” os índios de diversas etnias e línguas, trazidos dos matos através dos *descimentos*, dos *resgates* e das *guerras justas*, para depois serem divididos entre os três setores coloniais, o que vale dizer, as missões, os colonos e a administração, como previa a *Visita* (1658-1661), elaborada por Antônio Vieira, sendo esses dois primeiros setores (missões e colonos) os responsáveis pela finalização do processo de difusão da língua geral antiga ou *tupinambá*, pois neles os tapuias eram concentrados de maneira duradoura. Por isso, as missões e os colonos eram os principais agentes da difusão da referida língua. (NOBRE, 2011, p. 176).

A repartição de funções para o mantimento das missões, feita por Vieira em a *Visita* (1658-1661), ajudou na disseminação compulsória do *tupinambá*. As aldeias, localizadas próximas a cidades e fortalezas, serviam como espaços de “armazenamento” de indígenas de diferentes etnias e línguas que eram trazidos das regiões selvagens por meio de práticas como *descimentos*, *resgates* e *guerras justas*. Posteriormente, esses índios eram distribuídos entre os três setores coloniais, ou seja, as missões, os colonos e a administração.

Os dois primeiros setores – as missões e os colonos – desempenharam um papel fundamental na conclusão do processo de difusão da língua *tupinambá*, pois nesses locais os indígenas *tapuias* eram concentrados de forma duradoura. Assim, as missões e os colonos surgem como os principais agentes responsáveis pela disseminação dessa língua específica.



A assimilação entre as aldeias jesuíticas, o mercado escravo e a difusão compulsória da língua geral antiga revela a complexidade das relações coloniais no período em questão. O uso desses espaços e práticas para a imposição da língua indígena visava a integração dos indígenas à sociedade colonial, mas também revela o caráter coercitivo e assimilacionista desses processos. A abordagem contribui para a compreensão das dinâmicas culturais e linguísticas envolvidas na colonização e na formação da sociedade naquele século.

Outro destaque recai sobre “as descidas”. No contexto abordado, evidencia-se a prática que consistia em expedições lideradas por missionários com a participação de escolta militar, com o objetivo de persuadir as comunidades indígenas a deixarem suas aldeias de origem e se estabelecerem nas aldeias de repartição, próximas aos núcleos coloniais. As aldeias, criadas pelos colonizadores, eram estruturas artificiais onde índios de diferentes línguas e culturas eram armazenados para serem distribuídos e alugados entre os colonos, os missionários e o serviço real da Coroa portuguesa, em troca de salários (NOBRE, 2011, p. 176-177).

É importante ressaltar que os indígenas que concordavam em participar das descidas sem oferecer resistência armada eram oficialmente designados como “livres” nos registros documentais, diferenciando-os dos escravizados. No entanto, eles eram obrigados a realizar trabalho compulsório durante seis meses do ano. Nos outros seis meses, por lei, eles deveriam trabalhar nas aldeias para garantir sua própria subsistência, mantendo contato constante com pessoas que falavam diferentes línguas, por meio do *tupinambá* (NOBRE, 2011, p. 176-177).

Sendo assim, nota-se com clareza que, no *Sermão do Espírito Santo*, Vieira (1657/2014) traz à luz a ideia de que catequizar escravos era também uma atribuição dos seus senhores. Ou seja, os colonos deveriam ensinar aos seus escravos os mistérios da salvação, para que pudessem, pelo ofício e serventia, ser catequizados, tornando-se “civis”.

No *Sermão do Espírito Santo*, o padre segue abordando a comunicação entre gentios e catequizadores, enfatizando que o mérito de subir aos céus viria pelo esforço no enfrentamento das dificuldades.

[...] ensinar a Fé, e a Lei de Cristo aos Gentios, e novos Cristãos naturais destas terras, em que vivemos, cada um conforme seu estado; não haja de hoje em diante, com a graça do Espírito Santo, quem se não faça discípulo deste divino, e soberano Mestre, para o poder ser ao menos dos seus escravos. Os que sabeis a língua tereis maior facilidade; os que a não sabeis tereis maior merecimento. (VIEIRA, 1657/2014, p. 263).

Considerado como maior arma de catequese, o amor pode se tornar um elemento fundamental no *Sermão do Espírito Santo*. O trecho em questão aborda a importância e o dever de ensinar a fé e a lei de Cristo aos gentios e novos cristãos nas terras em que vivemos,

respeitando a diversidade de contextos e papéis de cada indivíduo. Nesse sentido, Vieira (1657/2014) destaca a necessidade de se tornar discípulo do divino e soberano Mestre, com a ajuda da graça do Espírito Santo, para poder transmitir esse conhecimento pelo menos aos próprios escravos.

Nessa reflexão, o autor reconhece que aqueles que já conhecem a língua terão maior facilidade em cumprir a missão, pois poderão se comunicar diretamente com aqueles que desejam ensinar. No entanto, ele também ressalta que aqueles que não conhecem a língua terão um maior mérito, pois enfrentarão desafios adicionais ao buscar transmitir a fé e a lei de Cristo, procurando meios alternativos de comunicação e superando barreiras linguísticas.

Assim, o padre enfatiza a importância de se comprometer em ser discípulo de Cristo e compartilhar seus ensinamentos, independentemente das limitações linguísticas. Essa perspectiva valoriza tanto a habilidade linguística quanto a disposição e o esforço para superar as dificuldades encontradas no processo de ensino e aprendizagem.

Naquele contexto, o padre Inácio destaca a relevância da missão evangelizadora e o reconhecimento de que o ensino da fé transcende as fronteiras linguísticas, demandando esforço, dedicação e uma postura de discipulado para alcançar aqueles que ainda não conhecem a mensagem de Cristo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho, exploramos as representações do território do Maranhão e Grão-Pará nos sermões do padre Antônio Vieira, buscando compreender a significância da unidade retórico-político-teológica presente em suas produções seiscentistas. Ao analisar o contexto histórico e geográfico da região, assim como a diversidade de línguas e a grande quantidade de povos indígenas, pudemos examinar de que forma esses elementos são retratados nas pregações de Vieira.

Ao longo desta pesquisa, foi possível constatar que o Maranhão e Grão-Pará eram territórios de grande importância estratégica para o Império português. Sua vasta extensão e riquezas naturais despertaram o interesse de diversas nações europeias, contribuindo para um contexto de disputas e conflitos na região. Além disso, a presença de uma grande diversidade de povos indígenas e a multiplicidade de línguas faladas na área tornaram o Maranhão e Grão-Pará um ambiente complexo e desafiador para a colonização e catequização.

Vieira, por sua vez, soube utilizar habilmente a retórica em seus sermões para transmitir sua mensagem teológica e política. A unidade teológico-retórico-política presente em suas produções reflete a sua compreensão da importância da persuasão e do poder da palavra na transformação das mentalidades e na construção de uma sociedade idealizada. O padre articula argumentos convincentes e emocionais, utilizando recursos retóricos para envolver e persuadir seus ouvintes.

No que diz respeito à representação do território, da(s) gente(s) e da(s) língua(s) do Maranhão e Grão-Pará, observamos em seus sermões uma preocupação em retratar a grandiosidade e diversidade da região. Vieira valoriza a pluralidade étnica e cultural, reconhecendo a importância dos povos indígenas e suas línguas na construção da identidade local. Ao mesmo tempo, ele enfatiza a necessidade de unidade e conversão religiosa como forma de harmonizar e integrar essas diferentes realidades. E, a esse respeito, a representação das comunidades locais da época pode ser pensada a partir da ótica do colonizado, daquele(s) que se posicionou(aram) de modo autoprotetor frente ao desconhecido (colonizador). Portanto, há um convite aos indígenas que se defenderam contra o apagamento de suas identidades e culturas.

Em suma, a unidade teológico-retórico-política presente nas produções de Vieira revela sua habilidade em lidar com as complexidades e desafios do Maranhão e Grão-Pará. Suas representações do território, gente(s) e língua(s) refletem uma compreensão profunda da

realidade local, combinada com sua visão teológica e política. Através de seus sermões, Vieira busca influenciar e transformar a sociedade, utilizando a retórica como ferramenta poderosa para alcançar seus objetivos.

No entanto, é importante ressaltar que este estudo apresenta algumas limitações. A análise se concentrou em uma seleção de sermões de Vieira e em um recorte específico do Maranhão e Grão-Pará, sendo necessário aprofundar a investigação em outras obras e abordar outras perspectivas regionais.

Dessa forma, a presente pesquisa contribui para uma melhor compreensão do papel desempenhado por Vieira na representação do Maranhão e Grão-Pará em seus sermões, revelando a importância da retórica e da unidade teológico-retórico-política para suas produções. Espera-se que este estudo possa incentivar futuras pesquisas a ampliar e aprofundar o conhecimento sobre o tema, explorando novas dimensões e perspectivas que contribuam para uma compreensão mais abrangente da obra de Vieira e do contexto histórico em que ela se insere.

## REFERÊNCIAS

- ALVES, Deivide Rodrigues; PEREIRA, Rita de Cássia Mendes. O Sermão e o Pregador: elementos essenciais ao projeto político-religioso do Quinto Império Português em Pe. António Vieira. **Locus: Revista de História**, Juiz de Fora, MG, v. 23, n. 2, p. 201-229, 2017.
- AZEVEDO, João Lúcio de. **Os Jesuítas no Grão-Pará**: suas missões e a colonização. Bosquejo histórico com vários documentos inéditos. Lisboa: Livraria Editora Tavares Cardoso & Irmão, 1901.
- AZEVEDO, João Lúcio de. **História de Antonio Vieira**: Com Factos e Documentos Novos. Lisboa: Livraria Clássica de Leitores, 1918-1920.
- AZEVEDO, João Lúcio de (org.). **Cartas**. São Paulo: Globo, 2008-2009. 3 v.
- BÍBLIA Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2. ed. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.
- BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- CARDOSO, Alirio Carvalho. **Insubordinados, Mas Sempre Devotos**: Poder Local, Acordos e Conflitos no Antigo Estado do Maranhão (1607-1653). 2002. 263 p. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2002.
- CARVALHO, Caio César de; MASSIMI, Marina. O sermão de Vieira aos escravos de um engenho da região da Plataforma do Recôncavo Baiano: dinamismo retórico e construção de argumentos persuasivos. **Mnemosine**, Departamento de Psicologia Social e Institucional, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p. 275-290, 2017.
- CHARTIER, Roger. **A História Cultural**: entre práticas e representações. Tradução de Maria Manuela Galhardo. 2. ed. Algés, Portugal: Difel, 2002.
- COELHO, Geraldo Mártires. Eidorfe Moreira e os sermões de Vieira na Belém Seiscentista. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Ciências Humanas, Belém, v. 11, n. 1, p. 295-311, jan./abr. 2016.
- COELHO, Geraldo Mártires. Antônio Vieira, o “Sermão da Epifania” ou as Chamas do Anticristo Abrasando o Quinto Império. *In*: HANSEN, João Adolfo; MUHANA, Adma; GARMES, Hélder (org.). **Estudos sobre Vieira**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2011. cap. 4, p. 71-90.
- COUTO, Jorge (coord.). **Padre António Vieira**: bibliografia: 1998-2008. Lisboa: Biblioteca Nacional, 2009.
- FLEXOR, Maria Helena Ochi. O Concílio de Trento e as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia: “programa” da arte sacra no Brasil. *In*: HERNÁNDEZ, Maria Herminia Oliveira; LINS, Eugênio de Ávila. (eds). **Iconografia**: pesquisa e aplicação em

estudos de Artes Visuais, Arquitetura e Design [online]. Salvador: EDUFBA, 2016. p. 206-251. ISBN: 978-85-232-1861-4. DOI: <https://doi.org/10.7476/9788523218614.0013>.

GANDAVO, Pero Magalhães de. **História da Província de Santa Cruz**. 2. ed. São Paulo: Hedra, 2020.

HANSEN, João Adolfo. Práticas Letradas Seiscentistas. **Discurso**, n. 25, p. 153-184, 1995. DOI: 10.11606/issn.2318-8863.discurso.1995.37998. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37998>. Acesso em: 8 jul. 2023.

HANSEN, João Adolfo. Retórica da agudeza. **Letras Clássicas**, São Paulo, n. 4, p. 317-342, 14 out. 2000.

HANSEN, João Adolfo. Teatro da Memória: monumento “barroco” e retórica. In: LACHAT, Marcelo; SILVA, Natali Fabiana da Costa e (org.). **Ficção e Memória: estudos de poética, retórica e literatura**. Macapá: Unifap, 2017. cap. 1, p. 9-32.

KANTOROWICZ, Ernst. **Os Dois Corpos do Rei: Um Estudo sobre Teologia Política Medieval**. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LACHAT, Marcelo. *Nuevo descubrimiento del gran Río de las Amazonas* (1641), de Cristóbal de Acuña, e *Viagem* (1746), de Pedro de Santo Eliseu: história, poesia e política sobre o Rio das Amazonas. **ArtCultura**, Uberlândia, MG, v. 21, n. 38, p. 107-122, jan./jun. 2019.

LEITE, Serafim (org.). **Novas Cartas Jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)**. São Paulo: Editora Nacional, 1940.

LOYOLA, Inácio. **Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

MALZONI, Claudio Vianney. Corpo (sôma) na Primeira Carta aos Coríntios. **Fronteiras - Revista de Teologia da Unicap**, [S. l.], v. 2, n. 2, p. 175–191, 2019. DOI: 10.25247/2595-3788.2019.v2n2.p175-191. Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/fronteiras/article/view/1521>. Acesso em: 10 mar. 2023.

MANDUCO, Alessandro. História e Quinto Império em Antônio Vieira. **Topoi**, v. 6, n. 11, p. 246–260, jul-dez. 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2237-101X006011002>. Acesso em 17 abr. 2022.

MARTINI, Marcus. Padre Antônio Vieira e John Donne: Uma Análise Retórico-Teológica de Quatro Sermões sobre o Espírito Santo. In: HANSEN, João Adolfo. MUHANA, Adma. GARMES, Hélder (orgs.). **Estudos sobre Vieira**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2011. Cap. 5. p. 91-98.

MELO, Hadassa Kelly Santos. **Discursos da Construção do Outro: os povos indígenas nos Sermões**. 2013. 224 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2013. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/tede/5984>. Acesso em: 29 abr. 2022.

MOREIRA, Eidorfe. Os Sermões que Vieira Pregou no Pará. *In*: MOREIRA, Eidorfe. **Obras Reunidas de Eidorfe Moreira**. Belém: Editora Cejup, 1989. p. 7-21.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. O mito de São Tomé no ‘Sermão do Espírito Santo’, de Antônio Vieira. *In*: HANSEN, João Adolfo; MUHANA, Adma; GARMES, Hélder (org.). **Estudos sobre Vieira**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2011. cap. 10, p. 217-226.

NOBRE, Wagner Carvalho de Argolo. **Introdução à História das Línguas Gerais no Brasil: processos distintos de formação no período colonial**. 2011. 233 f. Dissertação (Mestrado em Letras e Linguística) – Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/8334/1/Wagner%20Carvalho%20de%20Argolo%20No%20bre.pdf>. Acesso em: 6 jun. 2023.

OLIVEIRA, Loraine. O Amor Como Estado da Alma (*páthos*) em Plotino. **Archai**, n. 10, p. 85-94. jan./jul. 2013. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/archai/article/download/8367/6929/14439>. Acesso em: 2 maio 2022.

PAIVA, Wilson Alves de. O Legado dos Jesuítas na Educação Brasileira. **Educação em Revista**, v. 31, n. 4, p. 201-222, out. 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0102-4698136933>. Acesso em: 1 maio 2023.

PÉCORRA, Alcir. **Teatro do sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira**. 2. ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp; São Paulo: Edusp, 2008.

ROCHA, Max Silva da; OLIVEIRA SANTOS, Maria Francisca. Análise Retórica do Gênero Discursivo Sermão Oral. **Polifonia**, v. 25, n. 37.1, p. 88-106, 2018. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/polifonia/article/view/6118>. Acesso em: 1 maio 2023.

SANTOS, Breno Machado dos. “A messe será abundante, contanto que não falem obreiros”: a empresa jesuítica no Estado do Maranhão e Grão-Pará através das cartas do padre Antônio Vieira (1652-1661). *In*: SANTOS, Breno Machado dos. **Os jesuítas no Maranhão e Grão-Pará seiscentista: uma análise sobre os escritos dos protagonistas da missão**. Jundiaí, SP: Paco Editorial, 2015. cap. 2, p. 83-151.

SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013. Disponível em: <http://www.fundar.org.br/bbb/index.php/project/tratado-descritivo-do-brasil-1587-gabriel-soares-de-sousa/>. Acesso em: 29 jun. 2023.

VIEIRA, Antônio, 1608-1697; AZEVEDO, João Lúcio de, 1855-1933 (coord.). **Cartas do Padre Antônio Vieira Coordenadas e Anotadas por J. Lúcio D’Azevedo (Tomo 1)**. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925. 3 v., v. 1: XVII, 605 p. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/4153>. Acesso em: 15 jan. 2022.

VIEIRA, Antônio. Sermão da Epifania (Capela Real, 1662). *In*: MARQUES, João Francisco (org.); GARCIA, Mário (coord.). **Obra Completa de Padre Antônio Vieira**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2014. t. 2, v. 1, p. 352-396. ISBN: 978-972-42-4839-4.

VIEIRA, Antônio. Sermão do Espírito Santo (São Luís do Maranhão, 1657). *In*: MARQUES, João Francisco (org.); GARCIA, Mário (coord.). **Obra Completa de Padre António Vieira**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2014. t. 2, v. 5, p. 244-270. ISBN: 978-972-42-4869-1.

VIEIRA, Antônio. Sermão da Primeira Oitava da Páscoa (1656). *In*: MARQUES, João Francisco (org.); GARCIA, Mário (coord.). **Obra Completa de Padre António Vieira**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2014. t. 2, v. 5, p. 113-140. ISBN: 978-972-42-4869-1.

VIEIRA, Antônio. Sermão da Sexagésima (1655). *In*: MARQUES, João Francisco (org.); GARCIA, Mário (coord.). **Obra Completa de Padre António Vieira**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2014. t. 2, v. 2, p. 43-73. ISBN: 978-972-42-4882-0.

VIEIRA, Antônio. **Sermão XIV na Bahia, à Irmandade dos Pretos de um Engenho em Dia de São João Evangelista**. 1633. Disponível em:  
<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/fs000032pdf.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2021.



