

DA GUERRA DAS RELÍQUIAS AO QUINTO IMPÉRIO

IMPORTAÇÃO E EXPORTAÇÃO DA HISTÓRIA NO BRASIL¹

Manuela Carneiro da Cunha

RESUMO

O advento do Novo Mundo, com o Descobrimento da América, resulta num trabalho de dupla tradução. Primeiro, trata-se inserir o mundo novo no antigo, alocando-lhe um lugar que já lhe estava prefigurado na geografia, na história sagrada e no plano divino. O segundo movimento, inverso, visa imprimir o antigo no novo (a administração colonial, a imposição das línguas européias etc.). Este artigo analisa dois episódios exemplares desse processo no Brasil do século XVII, envolvendo os jesuítas Francisco Pinto e Antônio Vieira — respectivamente, uma guerra das relíquias que não houve e uma profecia que não se cumpriu.

Palavras-chave: Brasil colonial; jesuítas; Francisco Pinto; Antônio Vieira.

SUMMARY

The advent of the New World, following the discovery of America, resulted in a labor of double translation. First, it was a matter of inserting the New World into the Old, ascribing it a place already ascertained in existing geographical knowledge, in sacred history and in the divine scheme of things. The second movement, in the opposite direction, sought to imprint the old on the new (through colonial administration, the imposition of European languages etc.). This article analyzes two episodes that illustrate this process in seventeenth-century Brazil, involving the Jesuits Francisco Pinto and Antônio Vieira: a war of relics that never happened and a prophecy that was not fulfilled.

Keywords: Colonial Brazil; Jesuits; Francisco Pinto, S.J.; Antônio Vieira, S.J.

Com o advento do Novo Mundo, há um trabalho de dupla tradução: trata-se primeiro de inserir esse mundo novo na memória, e portanto na topografia e nos eventos já conhecidos, perceber o novo nos quadros intelectuais do antigo. É o trabalho de um José d'Acosta, por exemplo. O Mundo Velho tem de ser capaz de assimilar o Novo, descobrir seu lugar prefigurado em sua geografia, na história sagrada e no plano divino, ou seja alocar-lhe o lugar que seria seu, desde o início dos tempos, e que lhe faltava apenas ocupar. Não se trata pois de uma "descoberta" no sentido contemporâneo. O conhecimento do Novo Mundo é o prelúdio para algo mais fundamental: seu "reconhecimento".

A segunda tradução opera no sentido inverso: em vez das chaves que traduzem o novo nos quadros de pensamento já conhecidos, ela imprime o antigo no novo e estabelece no presente, na colônia, os sinais tangíveis de

(1) Este artigo foi elaborado para o Seminário intitulado "El Malestar de la Memoria", organizado por Manóel Gutierrez Estévez e realizado em Trujillo, Espanha, de 4 a 10 de Junho de 1995. Sua versão castelhana deverá ser publicada em breve.

ligação de um mundo com o outro. A empresa é levada a cabo em paralelo pelo poder temporal e pelo poder espiritual: a administração colonial, a imposição da língua portuguesa, a reivindicação de títulos jurídicos válidos no mundo antigo cuja transposição para o mundo novo é validada (a guerra justa, o domínio da terra...) são parte do processo. Trata-se de tecer os fios de uma memória local que se ate, que se ligue, ao mundo velho, e que se reconheça nessa ligação.

Assim, o mundo antigo tem de *reconhecer* o novo, mas o novo mundo tem por sua vez de *se reconhecer* no antigo.

Tratarei aqui deste duplo aspecto através de dois episódios a meu ver paradigmáticos — uma guerra das relíquias que não houve e uma profecia que não se cumpriu — e de dois jesuítas seiscentistas que me são desigualmente caros: Francisco Pinto e o grande, incomparável, Antônio Vieira.

A disputa das relíquias

Em 1618, os ossos de um jesuíta por pouco não desencadearam uma guerra indígena no Ceará. Tinham dez anos os ossos, e haviam sustentado o corpo já velho do padre Francisco Pinto.

Eis a crônica, encontrada ao acaso de uma pesquisa na Biblioteca Nacional de Lisboa, na carta de um padre da Companhia: nesse ano de 1618, um jesuíta passou pelo Ceará a caminho do Maranhão. Aos índios que encontrou e que lhe faziam grandes festas, pediu que lhe entregassem um osso do pe. Francisco Pinto, para levá-lo como relíquia ao Colégio da Bahia. Os índios não consentiram e ameaçaram pegar em armas para defender os ossos do pe. Francisco Pinto, que lhes traziam a chuva e o sol, cada um a seu tempo, virtude particularmente preciosa no Ceará que é sujeito a prolongadas secas. E se faltasse chuva ou sol, iam os índios aos ossos e diziam "Pai Pinto, daí-nos água, ou daí-nos sol, conforme a sua necessidade" e, continua o narrador, "Deus Nosso Senhor para honrar o seu servo lhe concede tudo à medida de seu desejo" (Biblioteca Nacional de Lisboa, mss. 29, nº 31, fol. 3).

"Ainda que me fora fácil com duas companhias de arcabuzeiros", prossegue o jesuíta, "tirá-lo à força, tive por melhor deixá-los gozar daqueles tesouros com que Deus os enriquecia... Não desisti contudo por outro meio mais eficaz procurar algumas relíquias daquele sagrado corpo e pedi ao vigário de uma fortaleza, o qual estava de caminho para Pernambuco que de noite fosse à ermida onde estava o corpo num caxão enterrado, e desenterrando-o, tomasse alguns ossos e os levasse ao Colégio de Pernambuco porque lhe não poderia levar pedras preciosas de mais estima" (Biblioteca Nacional de Lisboa, mss. 29, nº 31, fol. 3). Em poucas palavras, o que o jesuíta fez foi pedir ao vigário que roubasse os ossos. Os índios, no entanto, prevendo o que poderia acontecer, já haviam desenterrado e

escondido o corpo em lugar mais seguro. Mas ao saberem da tentativa do vigário, pegaram em armas para persegui-lo, e tendo-o alcançado após vários dias de viagem, revistaram-no escrupulosamente, a ele e à sua escolta, para verificar se não levavam algum osso roubado do padre Francisco Pinto.

Francisco Pinto havia sido morto a bordunadas pelos tocarijus, índios tapuias, e desde então tido por mártir. Açoriano de Angra, havia entrado na Companhia de Jesus aos dezessete anos, na Bahia. Conta o hagiógrafo que seu martírio lhe havia sido profetizado pelo padre Anchieta. Estando desenganado para morrer, e já tendo recebido a extrema-unção, Anchieta teria entrado na enfermaria e mandado que se vestisse: sua hora não era chegada. Restavam-lhe muitas conversões a fazer e o martírio ao final. Francisco Pinto foi, com o padre Figueira, um dos dois primeiros jesuítas a chegar ao Ceará, em 1607. Instalaram-se os padres na serra de Ibiapaba, entre os remanescentes dos tabajaras, que haviam sido dizimados uns três anos antes pela expedição de Pero Coelho. Fizeram aliança com certo morubixaba, chamado "Diabo Grande" (Jurupariguaçu). Mas os tapuias tocarijus (provavelmente de língua gê ou macro-gê), talvez instigados pelos franceses do Maranhão, investiram contra a aldeia e trucidaram o padre Pinto² (Barão de Studart, 1903, 1916 e 1917). O padre Figueira, que escapou, levou o tacape de jucá, instrumento do martírio de Francisco Pinto, para o Colégio da Bahia, onde essa relíquia era tida em grande veneração (Serafim Leite. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. 3, pp. 11 ss.).

Importante é salientar que, segundo seu cronista, Francisco Pinto tinha já em vida os preciosos poderes que seus ossos conservaram, os de fazer chover. Por isso teria sido alcunhado Amanijara, "senhor da chuva" (Barão de Studart, 1903).

(2) Studart. "Documentos relativos ao mestre de Campo Moraes Navarro" (exterminio dos Paiacu, excomunhão e prisão de Moraes Navarro em Pernambuco, 1700). *Revista do Instituto do Ceará* t. 30, pp. 350-64, 1916 e t. 31, pp. 161-223, 1917. Idem, "Relação do Maranhão de Luís Figueira". *Revista do Instituto do Ceará*, t.17, pp. 98 ss., 1903.

Relíquias

As relíquias têm diretamente a ver com a implantação da memória no Brasil, e isso de duas maneiras: como sinais do enxerto do Velho Mundo sobre o Novo, mas também como sinais do enraizamento da fé.

Difícil é tomar posse da terra³. Os portugueses são lavradores e os sinais da posse também são de camponeses, pedras com a marca do dono: os "padrões" que são corruptela de "pedrões". Igualmente agrícolas são os termos dos missionários. A Cruz, marcada com armas de Portugal, é o equivalente da pedra, com uma diferença: a pedra assinala poderio, a Cruz, que é lenho, tem de se enraizar, conforme a iconografia da época às vezes ilustra. Como o galho de são José que floresceu, único entre os pretendentes da Virgem, a Cruz transplantada tem de tomar vida no Novo Mundo. Para tanto, é necessário regá-la e a rega por excelência é o sangue dos mártires: à falta destes ou como seu complemento, relíquias do Velho Mundo.

(3) Sobre este tema, ver o importante trabalho de Pat Seed (1992).

Como fizeram com as espécies naturais, os portugueses também transplantaram, de um lado ao outro do oceano, as relíquias dos santos. Os termos agrícolas que aqui uso são os da época: a catequese era um cultivo, que se iniciava seja com a semeadura seja com o transplante. Fincava-se na terra a Cruz e semeava-se a Palavra. Inspirado talvez na parábola do Semeador, o uso desse vocabulário de cultivadores ultrapassava o da Escritura: até as travessias marítimas eram — para citarmos termos de José d'Acosta — uma forma de arar os mares, já que arar era a forma privilegiada de domesticar a natureza. Os portugueses são lavradores mesmo em alto-mar e suas metáforas são camponesas. A domesticação do Novo Mundo passava portanto por esse cultivo espiritual e os missionários eram seus hortelões.

A cruz é a planta, (trans)plantada. A palavra é a semente, o sangue dos mártires é a rega. Por isso os jesuítas tanto almejam por mártires: não é por uma questão de realização pessoal — motivo escuso que não se admite — que Nóbrega ou Anchieta anseiam pelo martírio, mas para que floresça enfim a fé entre os brasis. Mas os mártires são raros, ou melhor, os candidatos não são facilmente reconhecidos⁴. Os irmãos coadjutores Pero Correia e João de Souza foram mortos pelos carijós em 1554 e os dois índios que os acompanhavam foram devorados. Por que não foram considerados mártires? Na realidade, foram-no por um curto período (e Anchieta não tem dúvidas quanto ao mérito), mas a união de Portugal e da Espanha veio pôr obstáculos políticos a seu reconhecimento, já que o instigador das mortes dos dois irmãos havia sido um espanhol. Essa é pelo menos a interpretação muito plausível de Serafim Leite (1938-1950, vol. II, pp. 241-2). Os primeiros a serem oficialmente "martirizados" parecem ter sido os jesuítas que, em 1570, a caminho do Brasil, são atacados e mortos por corsários franceses no mar das Canárias; no ano seguinte, mais alguns jesuítas são mortos também por protestantes franceses e ingleses em pleno oceano Atlântico. Desta vez, a condição de hereges dos corsários atacantes não se prestava a discussões. As quarenta vítimas de 1570, encabeçadas por Inácio de Azevedo, foram beatificadas e proclamadas Padroeiros do Brasil embora ainda não tivessem cá pisado, e razões burocráticas apenas explicam que o processo de Pedro Dias e de seus companheiros mortos no ano seguinte até hoje aguarde providências (ibidem, pp. 264 ss.). Com aprovação romana, a festa dos quarenta mártires começou a ser celebrada no Brasil a 15 de julho de 1574, quatro anos precisamente após o primeiro desastre. Reconhecido ou não, o padre Pero Dias recebeu as mesmas honras. Anchieta compôs até um auto (não se sabe se em 1575 ou em 1592, se em São Vicente ou em Salvador), por ocasião da entronização da estátua do padre Pero Dias Mártir em uma igreja (Anchieta, 1977, pp. 17, 193 ss.), e é provável que a ilha de São Pedro, em Sergipe, território dos índios xocó, tenha sido colocada sob a proteção desse "santo" (Serafim Leite, 1938-1950, vol. II, p. 266). Significativamente, em uma carta que comenta o seu martírio, vemos escrito: "e, assim como o Brasil é mundo novo, província nova, cristandade nova; assim também Deus Nosso Senhor quis nele fundar sua Igreja com lhe dar novos santos, e novos

(4) Como se verá adiante, Simão de Vasconcellos elabora uma lista de 64 "insignes e virtuosos jesuítas", alguns dos quais sobressaem como candidatos à santidade, mas não destaca os primeiros mártires. Do padre Francisco Pires diz simplesmente: "Varão esforçado e conhecido em toda a Província [do Brasil] e tão venerado dos índios da Capitania do Ceará, em cujo Sertão a mãos dos gentios Tapuias deu a vida em uma gloriosa Missão de Obediência" (Simão de Vasconcellos, 1658, p. 19).

padroeiros nos céus. Pelo qual, com muita razão podemos esperar que a Igreja de Deus naquelas partes virá a ser mui florente, e mui acrescentada e dará frutos de bênção, pois vemos que está prantada com sangue de tantos e tão grandes servos de Deus" (Carta do Colégio de Santo Antão a Nosso Padre, *Monumenta Brasiliae* 15, pp. 213-4, apud Serafim Leite, 1938-1950, vol. II, p. 265). Novamente a linguagem é de cultivadores.

Na realidade, e apesar desses mártires locais, a década de 1570 parece encerrar um ciclo de expectativas em torno de santos locais. Já em 1575 tem início uma intensa exportação de relíquias de Portugal para o Brasil, organizada pelos jesuítas. Pelos dados de que disponho atualmente, a mais antiga menção a tais relíquias refere-se a duas cabeças das Onze Mil Virgens, companheiras de santa Úrsula. Mandou-as de Lisboa o geral da Companhia de Jesus, Francisco de Borja, ao provincial padre Ignacio de Toloza. Chegaram a Salvador numa quinta-feira, dia de Corpus Christi, 2 de junho de 1575, a bordo do galeão *São Lucas*, e, após muitos regozijos públicos, foram distribuídas pela Bahia afora⁵. Data de 1577 a chegada de outra cabeça de mesma origem, desta vez a São Vicente, e um auto de Anchieta celebra o acontecimento (Anchieta, 1977, p. 18). Outros autos se sucedem sobre a mesma temática, que são adaptados do original, em 1581, 1583 (data em que o visitador padre Cristóvão de Gouveia teria trazido mais uma cabeça das Onze Mil Virgens) e 1584 na Bahia. Finalmente, possivelmente em 1585, Anchieta compõe o auto de santa Úrsula "Quando no Espírito Santo se recebeu uma relíquia das Onze Mil Virgens". Neste auto, não se sabe se de 1585 ou, mais provavelmente, de 1595 (ibidem, p. 277), por ocasião da chegada dessa relíquia incrustada em uma coluneta de prata, Anchieta (ibidem, pp. 90, 276 ss.) põe em cena santa Úrsula sendo recebida por dois santos cujas relíquias já se encontravam na igreja de Vitória, são Maurício e são Vital, mártires da Legião Tebana (Serafim Leite, 1918-1950, vol. 1, p. 222). Havia portanto em Vitória do Espírito Santo, na igreja de São Tiago, relíquias anteriores à voga das Onze Mil Virgens⁶. Em 1595, outro auto de Anchieta composto em Vitória celebra a cabeça de são Maurício que era invocada contra as secas e as epidemias (Anchieta, 1977, pp. 285 ss.).

Quando o padre Cristóvão de Gouveia procede à visita da província do Brasil, em 1583, assiste-se a uma distribuição geral de relíquias a particulares e a várias cidades: aos moradores e aos estudantes o visitador distribuía relíquias, relicários, além de Agnus Dei, imagens e contas bentas; aos índios, verônicas e nômimas (F. Cardim, 1980, pp. 143, 161). Para as cidades, as relíquias eram mais importantes: o visitador havia trazido para o Rio de Janeiro uma relíquia de são Sebastião engastada em um braço de prata (ibidem, p. 169) e para a Bahia a terceira cabeça das Onze Mil Virgens, "com outras relíquias engastadas em um meio corpo de prata, peça rica e bem acabada" (ibidem, p. 143). Como de praxe, encenou-se um auto, em que as duas outras virgens cujas cabeças já estavam na Sé da Bahia, além do estudante que representava a própria Sé, acolhiam a nova virgem. Um outro ator representando a Cidade entregou à nova santa as chaves da Bahia de Todos os Santos.

(5) Certidão de 18 de Dezembro de 1719 passada pelo Padre Joseph Bernardino, Reitor do Colégio de Jesus da Bahia respectivamente a terem se ali recebido as cabeças das onze mil virgens em 1575, manda-das pelo Geral de sua Ordem (Biblioteca da Ajuda, Cota 54-XIII-4 n.76, antigo n.21 do Catálogo de Carlos Alberto Ferreira).

(6) Na Bahia, havia uma Confraria das Onze Mil Virgens, composta por estudantes do Colégio dos Jesuítas, que eram encarregados da festa que as celebrava (Cardim, 1980, p. 165).

Por essa época, eram já tantas as relíquias na Sé da Bahia (que incluíam um Santo Lenho engastado em uma Cruz de prata, alemã, doada pela rainha da Espanha) que, para que ficassem mais bem-acomodadas, o visitador mandou fazer dezesseis armários de jacarandá, forrados de cetim carmesim (F. Cardim, 1980, p. 169).

Finalmente, no século XVII, começam a aparecer relíquias de santos da própria Companhia de Jesus, particularmente de santo Inácio e de São Francisco Xavier⁷.

(7) Duas estátuas relicários encontram-se por exemplo no Museu de Arte Sacra de São Luís do Maranhão.

Relíquias e a geografia espiritual

A devoção cristã às relíquias dos mártires e mais tarde dos confessores surgiu no Oriente mas prosperou no Ocidente. Costuma-se atribuir o contraste entre a preeminência do culto dos ícones e do das relíquias, característicos respectivamente do leste e do oeste da cristandade, a uma maior rusticidade do Ocidente (Herrmann-Mascard, 1975, pp. 18-9). Mas se é verdade que a tensão entre correntes pró-icônicas e antiicônicas é endêmica em toda a história do Cristianismo Antigo (Kitzinger, 1954, p. 85), poder-se-ia perceber essa mesma tensão entre relíquias e imagens manifesta na alternância de sua popularidade.

Os medievalistas e historiadores do direito da Igreja parecem concordar na periodização do direito costumeiro relativo às relíquias na Igreja do Ocidente, que se distancia progressivamente do Direito Romano. Este assegura a inviolabilidade das sepulturas, desde que a inumação tenha sido feita em caráter definitivo (Herrmann-Mascard, 1975, p. 27); e o mesmo preceito da intangibilidade dos corpos santos continuará oficialmente em vigência, tanto no Oriente quanto no Ocidente, desde após a queda do Império Romano até por volta da metade do século VII (ibidem, p. 33). Os restos dos mártires e confessores devem portanto ser honrados no próprio lugar de sua sepultura. Abrem-se algumas exceções, por exemplo para aqueles santos que morreram no exílio e que poderiam legitimamente ser retornados ao seu lugar de origem ou então em casos de risco de profanação (ibidem, pp. 35-6). A translação de corpos começa a ser praticada, embora em caráter de excepcionalidade, no século IV, enquanto a interdição de fragmentar os corpos santos parece ser observada com maior rigor. Nada impede porém que se receba com alegria um fragmento cuja responsabilidade incumbe a outrem (ibidem pp. 39-40). As relíquias reais, ou seja objetos ou roupas que tivessem pertencido ao santo, e as relíquias representativas (brandea, pignora etc.) derivadas de um contato de um objeto com o corpo morto (tecidos, flores, líquidos, principalmente óleos, usados em contato com o cadáver ou os ossos) (ibidem, pp. 45-8) constituem um modo usual de difusão da *potentia* do santo.

A partir da metade do século VII, e sobretudo nos séculos VIII e IX, as translações dos corpos dos santos entram nos costumes, mas as fragmenta-

ções dos corpos só se tornarão prática corrente após o século IX. Concomitantemente, as relíquias representativas vão perdendo importância (ibidem, pp. 49-70).

Os corpos dos santos, como se sabe, eram frequentemente tidos por incorruptíveis. Mas a partir de século IX, a sede de relíquias do Ocidente realiza o que a morte não havia logrado fazer, e desmembra-se o corpo do santo, real ou suposto, espalhando-o por toda a cristandade. Peter Brown chama a atenção para o contraste entre a centralização dos lugares sagrados e relíquias islâmicas e a descentralização que a difusão das relíquias cristãs realiza (Brown, 1981, p. 90), ligando esse padrão às relações de *amicitia* e solidariedade entre as elites cristãs do final do Império Romano (ibidem, pp. 94-5). As relíquias seguiriam assim nessa época as rotas das relações sociais das elites, e o mesmo padrão parece perdurar até a primeira metade do século IX (Michalowski, 1981, p. 410).

Durante vários séculos, a cristandade do Ocidente irá coincidir com os limites do antigo Império Romano, tanto na Europa quanto na África do Norte. É aparentemente quando a expansão do Império dos Francos transborda dessas antigas fronteiras e alarga a cristandade que as relíquias se tornam verdadeiramente móveis e fragmentáveis, e desenhavam uma nova "geografia espiritual" (o termo é de Patrick Geary, 1984, pp. 268, 270⁸) Seja como for, ao cabo do processo, toda a cristandade estava mapeada por relíquias. O reverso do desmembramento dos corpos dos santos era precisamente a unidade virtual que eles expressavam através dessa imensa rede de fragmentos de ossos e gotas de sangue, cujos elos eram os caminhos das peregrinações e que cobria todo o território cristão. Era nesses termos que, no final do século IV, o bispo de Ruão, Victricius, chamava a atenção para a junção misteriosa que unia em uma unidade imensa e invisível os sítios de culto de todo o Mediterrâneo (Victricius de Rouen, *De laude sanctorum* 1, P/L 20.443B; apud Brown, 1981, p. 96). A *praesentia* atribuída ao santo através de sua relíquia presentificava também a totalidade da Igreja em cada um desses territórios longínquos.

Patrick Geary (1984, p. 270) fornece elementos para se pensar que o período subsequente à quarta Cruzada, que inflacionou com o saque de Constantinopla (em 1204) a oferta de relíquias muito antigas e prestigiosas, foi também um período de centralização ou de globalização: santos "universais", mais conhecidos e em menor número, cujas relíquias estavam agora desmembradas por toda a Europa, passam, nos séculos XII e XIII, a dominar os santos locais. Mas na mesma época, as imagens associadas ao culto da Virgem, sobretudo na Europa meridional, começam a competir com sucesso com o culto das relíquias (Geary, 1984, p. 270; Christian, 1981, p. 13). Seria de se perguntar se essa hiperdulia que é o culto marial em relação ao culto de dulia dos santos (Herrmann-Mascard, 1975) bem como o culto do Cristo Crucificado nos séculos XVII e XVIII não estariam ligados à crescente centralização da Europa.

A questão da relação entre imagens milagrosas e relíquias, que ecoa as diferenças entre a Igreja do Oriente, com seu culto dos ícones, e a Igreja

(8) Para idéias semelhantes vide P. Brown, 1981; e A. Lass, 1987 pp. 96-7, que escreve: "Assim, a cristandade conquistou a Europa, a Ásia Menor e o Norte da África por meio da disseminação de milhares de pequenos fragmentos do corpo de Cristo e dos santos".

do Ocidente, reaparece pois nos séculos XII e XIII de forma surpreendente⁹. Conforme sugere W. Christian (1981, pp. 20-1), às relíquias tornadas completamente móveis e desterritorializadas se opõem as imagens milagrosas que insistem em ser cultuadas no lugar em que foram encontradas. Histórias abundam na Espanha central e na Catalunha de estátuas achadas que não consentem em ser transportadas para a cidade e retornam milagrosamente ao lugar de sua descoberta. Na costa cantábrica e nas Astúrias, são os materiais de construção do santuário que voltam ao seu lugar original (ibidem pp. 13, 20-1). Histórias semelhantes, relativas à aversão dos santos a qualquer translação de seus corpos e a milagrosas voltas aos seus túmulos de origem, datam de uns oito séculos antes. É como se a tensão entre a universalidade da Igreja e a importância do nível local tivesse encontrado novas formas de expressão: desta vez, são as imagens milagrosas, eminentemente enraizadas e resistentes a qualquer deslocamento, que encarnam os valores locais, tomando assim o lugar dos antigos santos puramente regionais, esquecidos. A Virgem de Monserrate realiza essa síntese entre a generalidade de ser a mãe de Deus e a peculiaridade de estar arraigada a um lugar específico e insubstituível, de tal forma que o culto que lhe é endereçado, ao mesmo tempo que diviniza o local, também localiza o divino. Tal como os antigos ícones, a janela para o outro mundo ancora o outro mundo neste.

E possível pensar-se que, com os descobrimentos, as relíquias teriam readquirido o *status* que tinham no momento da expansão da cristandade para além das fronteiras do antigo Império Romano. A Companhia de Jesus parece ter tido, aliás, uma coleção importante de relíquias: tanto a igreja do Gesù em Roma quanto a igreja de São Roque em Lisboa transbordam de relíquias. Na primeira, talvez predominem as dos santos da Companhia. Mas nesta última, claramente, santos e santas antigos espalham-se pelos relicários, os dos homens à esquerda do altar-mor e os das mulheres à direita: até entre relíquias, o decoro é importante. A importação para o Brasil das cabeças das companheiras de santa Úrsula insere-se nesta geografia espiritual, ultramarina desta vez: cabeças de santas que são também cabeças de ponte entre uma metrópole religiosa e seus novos domínios.

O que estou sugerindo é que os descobrimentos reatualizam a corrente metonímica da representação do sagrado e põem em nova voga as relíquias, se bem que, como veremos, não por toda a América. Não seria incongruente se pensar nas pegadas atribuídas a São Tomé que o padre Nóbrega confirmou estarem inscritas numa pedra do Brasil¹⁰ como uma relíquia dita "secundária", do mesmo tipo daquela impressão de Seu torso e Suas mãos que Cristo teria deixado na coluna da flagelação (Kitzinger, 1954, p. 104). As pegadas de São Tomé, que incontestavelmente são marcas de posse do Novo Mundo pela Igreja e podem ser postas em paralelo (e contraste) com os padrões régios, operam assim na lógica das relíquias, e não na lógica das imagens.

Salta aos olhos o contraste com o México: lá são as imagens milagrosas e santas que são implantadas, desde a Virgem de Guadalupe — suposta-

(9) E. Kitzinger (1954, p. 119 et passim), analisando o período pós-justiniano e pré-iconoclastico da Igreja dos séculos VI e VII, chama a atenção para o paralelismo pelo menos de funções entre relíquias e imagens e para o fato de que, no Oriente, o culto das relíquias abriu caminho para o culto das imagens, que só se emancipou completamente do primeiro no século VII.

(10) Para detalhes e fontes, vide Carneiro da Cunha, no prelo.

mente trazida por Cortés mas reinventada pela sua aparição a Juan Diego por volta de 1530 em um tecido indígena, e tornada protetora dos índios e "mestizos" — até as várias outras Virgens que parecem se substituir às divindades dos diversos povos mexicanos (Turner e Turner, 1978, pp. 40-103). Embora os jesuítas ponham frequentemente suas aldeias sob a invocação da Virgem, não há registro no Brasil colonial de Virgens milagrosas. É tentador se ver uma correlação entre tais Virgens e os velhos Impérios pré-hispânicos, com sua centralização política, e as peregrinações do México e dos Andes (onde os Cristos Crucificados são até mais numerosos que as Virgens) poderiam corroborar esta hipótese (Turner e Turner, 1978; Sallnow, 1991). Nas baixas terras da América do Sul, entre povos carentes de fé, de lei e de rei, as imagens talvez não tivessem onde assentar-se.

Relíquias e memória

De certa forma, as relíquias são veículos de transporte de lugares. Não são lugares, mas aludem diretamente a lugares, o lugar do martírio, no caso de mártires, o lugar da morte, de forma geral. São mapas de enraizamento da fé. São também imagens vividas, geralmente assinaladas pelos instrumentos ou pelos órgãos do martírio: são Pedro Claver aparece com uma espada na cabeça, são Brás com a própria cabeça debaixo do braço, são Lourenço com a grelha, santa Luzia e santa Ágata com os olhos ou os seios, respectivamente, em um prato, são Sebastião crivado de flechas, são Romão de Antioquia com sua língua cortada. São enfim sinais duráveis e tangíveis: ossos ou instrumentos de suplícios, com a vantagem suplementar de serem móveis ou até semoventes, como nos casos de *translatio* em que os santos decidem mudar de cidade por conta própria.

Prestam-se assim de forma privilegiada a ser suportes de memória: a arte da memória, desde a sua suposta invenção atribuída a Simonides de Ceos, baseia-se com efeito na ligação mental de lugares (*topoi*, *loci*) com imagens. De preferência, conforme o *Ad Herennium* (sec. I a. C.), a principal fonte sobre o assunto na antiguidade, imagens impressionantes, que se imprimam na imaginação (Yates, 1966).

O transporte de relíquias do Antigo ao Novo Mundo significa assim um traslado de um espaço para outro, a implantação de uma memória, através de seus sinais tangíveis. Enquanto seus veículos privilegiados, as relíquias recriariam e imprimiriam a memória do Mundo Antigo no Mundo Novo. Ora, a memória cria identidade¹¹: a toponímia real estabelece na colônia um fio que a liga à metrópole e assegura-lhe uma identidade portuguesa. As relíquias jesuítas criam uma memória alternativa na colônia, que estabelece uma identidade cristã. Porque sua topografia essencial é a dos santos, das relíquias e dos lugares do mundo antigo aos quais eles aludem, os jesuítas parecem sentir-se dispensados de batizar com nomes portugueses os

(11) A identidade enquanto fundamentada na memória é tema de muitos autores, entre os quais só mencionarei aqui uma passagem de Marcel Proust em *Sodoma e Gomorra II* (1921-22) que responde implicitamente a Bergson. Ver também, sobre memória e identidade, Carneiro da Cunha, 1995.

lugares do Brasil e Maranhão. Essa é uma das censuras que o rancoroso mas perspicaz marquês de Pombal lhes fará ao expulsá-los em 1759. Suas primeiras medidas após a expulsão consistem, aliás, em renomear com nomes de cidades portuguesas as aldeias indígenas: é quando nascem Santarém, Soure, Olivença... A partir do final do século XVII¹², com efeito, afastada a ameaça de outras potências européias sobre o Brasil, os jesuítas se tornaram concorrentes diretos da Coroa.

(12) No primeiro século e meio, enquanto perduram as rivalidades européias sobre o domínio do Brasil, os religiosos nada têm de transnacional. Os jesuítas portugueses e espanhóis se dividem, os capuchinhos franceses caluniam os jesuítas no Maranhão.

Furta Sacra

Voltemos aos ossos do padre Francisco Pinto. Alguns temas, só em aparência exóticos, figuram em sua crônica. O primeiro é o do seu roubo, planejado pelo vigário.

O roubo de relíquias, que aparece pelo menos em intenção, senão em ação, no episódio do padre Francisco Pinto, é na realidade um tema clássico: roubar relíquias era tido como um dentre os modos legítimos de adquiri-las, e os venezianos, por sinal, parecem ter sido os especialistas nesse modo (Herrmann-Mascard, 1975, pp. 368 ss.). *Laudabile furtum, furtum sacrum*, este modo singular de transmissão da cadeia dominial repousava frequentemente sobre o princípio moral de que o santo cujo corpo ou fragmento de corpo era roubado consentia na sua translação. O próprio sucesso do roubo era prova desse consentimento, que Patrick Geary associa com razão ao casamento por rapto (Geary, 1984; idem, 1993, pp. 166 ss.).

O segundo tema, que irei apenas mencionar aqui, é o da disputa entre índios e jesuítas pelas relíquias do padre. Não existe nenhuma indicação de qualquer interesse, no que convencionalmente se pode chamar a "cultura tupi", pelos ossos ou qualquer outro resto de corpo. O rastro tupi se inscreve no corpo dos inimigos¹³: literalmente no corpo do matador que se ornamenta de tatuagens — que o fazem semelhante, diz o cronista, ao couro de Córdoba — e no estômago dos que o devoram. Memória inscrita portanto no que há de mais transitório, o corpo, ela é feita para ser transmitida pela carne, não pelos ossos (Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro, 1985).

(13) Sobre este tema, veja-se por exemplo, Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro, 1985.

(14) Vide Viveiros de Castro, 1993.

(15) Sobre as datas de elaboração da *História do futuro*, vide Cantel, 1964.

Conversão indígena e agência: os homens-deuses

O que foi dito antes sobre o desinteresse tupi por ossos indicaria que o apego dos índios pelos ossos do padre Pinto, a ponto de enfrentarem e arrazoarem a tropa do vigário que os poderia estar roubando, deve ser entendido em outro registro. Ilustra em um modo menor uma das características importantes da conversão dos índios: sua busca de agência na nova religião.

Os índios aderiam sem dificuldades ao discurso cristão, mas sua adesão era, por assim dizer, excessiva: frequentemente, entendiam encar-

(16) Vemos aqui, de passagem, que o contraste história/profecia é paralelo ao de história/etnologia em Lévi-Strauss.

nar eles próprios as figuras sagradas (o que era compatível com a escatologia tupi que dos homens fazia deuses¹⁴) e deter o controle e a agência no domínio religioso. Desde a segunda metade do século XVI até inícios do século XVII, várias "santidades" agitaram o Brasil. O termo "santidade" designava, significativamente, tanto aqueles profetas que se diziam Deus ou Jesus Cristo, quanto seus rituais ou os movimentos que eles lideravam e que podiam incluir, como no caso da Santidade de Jaguaripe, iniciada em 1585, a Mãe de Deus e um papa (Vasconcellos, 1658; Vainfas, 1995).

Tão importante foi esse aspecto no Brasil, que o tema da contrafação da religião, da similitude que não é senão obra do Demônio, invade os escritos jesuítas: em Montoya, por exemplo, e em Simão de Vasconcellos é patente essa preocupação. Os índios não se opõem, não resistem à verdadeira religião: mas contrafazem-na.

Essa contrafação tem a ver diretamente com o controle da Igreja e o domínio do sagrado. Não bastava aos missionários fazer crer no discurso cristão, também tinham que incutir nos espíritos o senso da autoridade da Igreja e de sua hierarquia. Nesse sentido, as relíquias vindas da Europa talvez se prestassem melhor para didaticamente distinguir a metrópole da colônia. Os ossos do padre Pinto podiam se prestar a contestações entre índios e jesuítas, mas as cabeças das companheiras de santa Úrsula não deixavam dúvidas.

Exportação da memória. O Quinto Império

Terei de ser mais breve sobre este tópico, que mereceria um desenvolvimento à parte. Mas não queria deixar de mencioná-lo.

Por volta de 1650, os bolandistas haviam iniciado sua gigantesca obra hagiográfica. Possivelmente no mesmo movimento de idéias, Simão de Vasconcellos, provincial dos jesuítas no Brasil, publica suas crônicas jesuíticas, uma das quais, a que versa sobre o padre João de Almeida, é uma transparente tentativa de promover canonizações no Brasil (Vasconcellos, 1658). Ora, nessa mesmíssima época, Antônio Vieira estaria elaborando sua *História do futuro*¹⁵. Simão de Vasconcellos e Antônio Vieira ilustram na realidade as duas faces que mencionei do trabalho da memória. No seu conjunto são um Janus bifronte, Simão de Vasconcellos enxertando laboriosamente a Igreja no Brasil, e Antônio Vieira enxertando o Brasil na História da Igreja.

Antônio Vieira é parte de uma vasta efervescência messiânica que agita o século XVII, com avatares curiosos que vão de Esmirna e Salônica a Amsterdã e Lisboa. Esse aspecto profético já muito discutido de Vieira encontra-se sobretudo em três de suas obras. São elas: uma carta escrita em 1659 na Amazônia ao bispo do Japão ("Esperanças de Portugal, primeira e segunda vida de el-rei d. João IV"); a *História do futuro* (escrita entre 1649

REFERÊNCIAS

Anchieta, pe. José de. *Teatro de Anchieta*. Edição e notas do padre Armando Cardoso SJ. *Obras completas*, 3º volume. São Paulo: Loyola, 1977, 372 pp.

Azevedo, João Lúcio. *A evolução do sebastianismo*. Livraria Classica Editora, 2ª edição, 1947.

Baião, Antonio. *Episódios dramáticos da Inquisição portuguesa*, vol. I. Lisboa: Seara Nova, 1972.

Bataillon, Marcel. "Le Brésil dans une vision d'Isaie selon le P. Antonio Vieira". *Bulletin des Etudes Portugaises*, n.s., tome 25:11-21, 1964.

Brown, Peter. *The cult of the saints. Its rise and function in Latin Christianity*. Chicago: Chicago University Press, 1981, 187 pp.

Cantel, Raymond. *Prophétisme et messianisme dans l'oeuvre d'Antonio Vieira*. Paris: Éditions Hispano-Américaines, 1960, 280 pp.

———. "L'História do Futuro du Père Antônio Vieira". *Bulletin des Etudes Portugaises*, n.s., tome 25:23-49, 1964.

Cardim, Fernão. "Informação da Missão do P. Christóvão Gouvea as partes do Brasil — Anno de 83 ou Narrativa epistolar de uma viagem e Missão Jesuítica [...] escripta em duas Cartas ao P. Provincial em Portugal". In: *Tratados da terra e gente do Brasil*, pp. 141-80. Belo Horizonte, Edusp e Ed. Itatiaia, 1980.

Carneiro da Cunha, Manuela. "Imagens de índios no Brasil: o século XVI". *Estudos Avançados*. São Paulo, vol. 4, nº 10:91-110, setembro-dezembro de 1990; posteriormente publicado in: Ana Pizarro, org. *América Latina: Palavra, literatura e cultura*, pp. 151-72. Campinas: Editora da Unicamp, 1993.

———. "Children, politics and culture: the case of Brazilian Indians". In: Sharon Stephens, ed. *Children and the politics of culture*. Princeton University Press, no prelo.

———, e Viveiros de Castro, Eduardo. "Vingança e temporalidade: os Tupinambá". *Journal de la Société des Américanistes*. Paris, tome LXXI: 191-208, 1985. Repubblicado in *Anuário Antropológico. Brasília*, nº 85:57-78, 1986.

e 1664); e a *Clavis Prophetarum*, iniciada em 1665. As duas primeiras foram o pretexto de seus intensos dissabores, para usar de um eufemismo, com a Inquisição portuguesa, a partir de 1663. Comentarei aqui apenas alguns aspectos da questão.

Vieira espera o advento do Quinto Império — os anteriores seriam o Assírio, o Persa, o Grego e o Romano —, em que, conforme são João escreve, haverá um só rebanho e um só pastor: *et erit unum ovile et pastor*. Esse Império universal seria espiritual e temporal ao mesmo tempo, e supunha a conversão de toda a humanidade à fé cristã, extirpadas todas as heresias, seitas e outras religiões. Assim, judeus e gentios se uniriam em um só povo, e os judeus, convertidos universalmente — e aí estariam incluídas as dez tribos perdidas de Israel —, seriam restituídos a sua pátria. Ao reino de Cristo no espiritual corresponderia um imperador no temporal, que reinaria sobre o globo. Esse Império, que duraria até ao fim do mundo, quando então viria o Anticristo, seria fundado em Lisboa: o imperador não seria d. Sebastião o Encoberto, mas d. João IV, o Restaurador da Independência Portuguesa — e à sua morte, em 1656, Vieira chega a afirmar que ressuscitaria para assumir seu papel —, ou possivelmente um de seus filhos, o infante d. Pedro ou d. Afonso VI.

O messianismo de Vieira não está, como dissemos, isolado. A base do messianismo do século XVII por toda a Europa assenta nas profecias de Daniel II: 31-45, Esdras e Isaías, e tem raízes no milenarismo de Joaquim de Fiori. As ligações do messianismo de Vieira com o do grande rabino português Menassé-ben-Israel, de Amsterdã, foram evidenciadas por Saraiva (1972). Mas a versão de Vieira também é essencialmente portuguesa, pois se apóia no sebastianismo, nas trovas do Bandarra, na tradição do milagre de Ourique — o Cristo crucificado que teria aparecido ao fundador do reino português, d. Afonso Henriques — e na profecia da fundação de um Império: "quero em ti e teus descendentes fundar para mim um Império" (Cantel, 1960, p. 250).

Estilo de Deus e estilo dos homens: Vieira historiador do futuro

Por que "História do futuro"?

Vieira, no capítulo primeiro dos seus prolegômenos, explica o paradoxo de seu título por razões puramente estilísticas. Poder-se-ia pensar simplesmente que aos historiadores competiria a narrativa do tempo passado, aos profetas, a do tempo futuro: mas não é assim. Os profetas, que podem narrar tanto o passado (como Moisés, diz Vieira, que desvenda a Gênese) quanto o futuro, diferem dos historiadores, não pelo seu objeto mas pelo seu estilo. Onde aqueles usam de metáforas e enigmas, estes fornecem em estilo claro a ordem e sucessão dos eventos, seus personagens, seus lugares de ocorrência, suas datas¹⁶. É isso que ele, Vieira, se propõe fazer. Na sua defesa perante o Santo Ofício (Vieira, 1957, vol. 1, pp. 83-4), voltará

Christian, William A. Jr. *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*. Princeton University Press, 1981.

Geary, Patrick. "The saint and the shrine. The pilgrim's goal in the Middle Ages". In: Lenz Kriss-Rettenbeck and Gerda Möhler, eds. *Wallfahrt kennt keine Grenzen*, 1984, pp. 265-73.

—. *Le vol des reliques au Moyen Age*. Paris: Aubier, 1993 [1978], 256 pp.

Gruzinski, Serge. *Les Hommes-Dieux du Mexique. Pouvoir indien et société coloniale XVI-XVIII siècles*. Editions des Archives Contemporaines, 1985.

Halbwachs, Maurice. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: F. Alcan, 1925.

—. *La topographie légendaire des Évangiles en terre sainte: Etude de mémoire collective*. Paris: Presses Universitaires de France, 1971 [1941].

Hermann-Mascard, Nicole. *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*. Paris: Ed. Klincksieck, 1975, 446 pp.

Kitzinger, Ernst. "The cult of images before iconoclasm". *Dumbarton Oaks Papers* n° 8:85-150, 1954.

Leite, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio-Lisboa, 1918-1950, 10 vols.

Lass, Andrew. "Presencing, historicity and the shifting voice of written relics in eighteenth century Bohemia". *Bohemia Jahrbuch* 28 (1):92-107, 1987.

Michalowski, Roman. "Le don d'amitié dans la société carolingienne et les 'Translationes sanctorum'". In: *Hagiographie cultuelle et sociétés IV-XIIe siècles*. Paris: Etudes Augustiniennes, 1981, pp. 399-416.

Proust, Marcel. *Sodome et Gomorrhe*. Vol II, capítulo III in *A la recherche du temps perdu*, 1921-2.

Sallnow, Michael. "Pilgrimage and cultural fracture in the Andes". In: J. Eade and M. Sallnow, eds. *Contesting the sacred. The anthropology of Christian pilgrimage*. Londres: Routledge, 1991.

Saraiva, Antonio José. "Antonio Vieira Menasseh Ben Israel et le Cinquième Empire". *Studia Rosenthaliana*, vol. VI, n° 1:25-57, 1972.

Seed, Patricia. "Taking possession and reading texts". *William and Mary Quarterly* 49:181-204, 1992.

ao assunto dizendo que a história é escrita no estilo dos homens, claro, vulgar e sem metáforas, que todos podem entender (como Deus recomendou a Isaías que escrevesse, fazendo dele assim ocasionalmente um historiador) (Vieira, 1982, p. 47), enquanto as metáforas e enigmas são "propriedade do estilo profético, ou por melhor dizer, do estilo divino com que Deus fala pelos Profetas". Mas no capítulo nono à *História do futuro* (pp. 139 ss.), se ele continua afirmando que estará fazendo obra de historiador, as fontes que ele utilizará, afirma, serão "os autores dos tempos futuros, que são somente os Profetas, pois só eles os conheceram" bem como, no que puder servir, a Escritura Sagrada, cujo Autor é Deus. A "todos ou quase todos os profetas canônicos, desde Oséias até Malaquias", que Vieira afirma serem suas fontes, acrescenta-se bem entendido o Bandarra, o sapateiro-profeta de Trancoso que por prudência só é evocado cripticamente na *História do futuro* (p. 143), mas é veementemente defendido diante do Santo Ofício.

Assim, Vieira, historiador do futuro, não é senão aquele que é capaz de traduzir o estilo de Deus no estilo dos homens. Não profeta, senão historiador: aquele que articula (e com que maestria!) "o discurso como arquiteto de toda esta grande fábrica, dispondo, ordenando, ajustando, combinando, inferindo e acrescentando tudo aquilo que por consequência e razão natural se segue e infere" (p. 140); que junta "o lume natural do discurso ao lume sobrenatural da profecia" (p. 141). Para percorrer esse escuro labirinto, "as profecias e os Doutores nos servirão de tochas; o entendimento e o discurso de fio" (p. 143).

Evitemos anacronismos: a história do século XVII é o plano divino, é uma teologia da história. Vieira não é um filósofo das luzes, o conhecimento cujo progresso ele preconiza, como bem observou Marcel Bataillon (1964, p. 11), é o conhecimento do plano de Deus. Assim, a tarefa do historiador do futuro é reconhecer os sinais presentes do plano divino. É aqui que o Brasil e a Amazônia figuram.

O tempo, como o mundo, tem dois hemisférios: um superior e visível que é o passado, outro inferior e invisível, que é o futuro. No meio de um e outro hemisfério ficam os horizontes do tempo, que são estes instantes que imos vivendo, onde o passado se termina e o futuro começa. Desde este ponto toma seu princípio a nossa História, a qual nos irá descobrindo as novas regiões e os novos habitantes deste segundo hemisfério do tempo, que são os antípodas do passado. Oh que coisas grandes e raras haverá que ver neste novo descobrimento!

Esta passagem, que figura nas primeiras páginas da *História do futuro* (p. 45), é elucidativa: queria destacar apenas dois de seus aspectos.

Primeiro, a idéia de uma simetria entre tempo passado e tempo futuro, e de que ambos se unem no equador que é o tempo presente. Acho

Studart, Barão de. "Francisco Pinto e Luiz Figueira, O mais antigo documento existente sobre a história do Ceará" e "Relação do Maranhão de Luís Figueira". *Revista Trimestral do Instituto do Ceará*, t. 17, pp. 98 ss., 1903.

—. "Documentos relativos ao mestre de campo Moraes Navarro" (extermínio dos Paiaçu, excomunhão e prisão de Moraes Navarro em Pernambuco, 1700). *Revista Trimestral do Instituto do Ceará*, t. 30, pp. 350-64, 1916; e t. 31, pp. 161-223, 1917.

Turner, Victor and Edith Turner. *Image and pilgrimage in christian culture. Anthropological perspectives*. Columbia University Press, 1978, 281 pp.

Vasconcellos, Simão de. *Vida do p. Joam D'Almeida da Companhia de Jesu, na Provincia do Brazil*. Na officina Craefbeckiana, 1658.

Valensi, Lucette. "From sacred history to historical memory and back: the Jewish past". *History and Anthropology*, vol. 2:283-305, 1986.

—. *Fables de la mémoire. La Glorieuse Bataille des trois rois*. Paris: Seuil, 1992.

Vernant, Jean-Pierre. "Mort grecque, mort à deux faces". In: *L'Individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*. Paris, 1989 [1981].

—. "Panta Kalá. D'Homère a Simonide". In: *L'Individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce Ancienne*. Paris, 1989 [1979].

Vieira, Antônio. *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*. Salvador: Livraria Progresso Editora, 1957, 2 vols.

—. *História do futuro*. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1982, 371 pp.

Viveiros de Castro, Eduardo. "Le marbre et le myrte. De l'inconstance de l'âme sauvage". In: Aurore Bequelin et Antoinette Moliní, orgs. *Mémoire de la tradition*. Société d'Ethnologie de l'Université de Nanterre, 1993, pp. 365-431.

Yates, Frances. *The art of memory*, 1966.

provável que, nesta passagem, Vieira se refira implicitamente a santo Agostinho e à sua célebre concepção de que existem três tempos: o passado no presente, o presente no presente e o futuro no presente¹⁷. A profecia seria, nessa concepção simétrica do tempo, uma forma de memória prospectiva, ou, se se preferir, uma antimemória, compartilhando com ela, no entanto, uma mesma natureza. É possível inserir Vieira na tradição neoplatônica da arte da memória que prosperou no Renascimento, derivada de santo Agostinho, Raimundo Lúlio e influenciada pela Cabala (Yates, 1966). Há indícios de que Vieira estava perfeitamente a par dessa tradição. Suas referências a autores como Giordano Bruno, Pico della Mirandola e sua obsessão com o número 1666, data inaugural do Quinto Império, apontam nessa direção. 1666, como já muito se comentou, é um número que, quando escrito em algarismos romanos, envolve em ordem decrescente todos os números, que não se repetem: MDCLXVI. Outras associações de Vieira com numerologia apontam na mesma direção¹⁸.

Segundo, na mesma passagem acima citada, a metáfora dos descobrimentos aponta para uma associação entre o hemisfério austral e a chave de leitura do futuro. O navegador e o historiador do futuro perseguem projetos análogos: um no espaço, outro no tempo, ambos buscam os antípodas.

Essa ilação é corroborada pela longa exegese de uma terrível profecia de Isaías (cap. XVIII) que figura no capítulo doze dos "Prolegômenos ou Livro AntePrimeiro à História do Futuro" (Vieira, 1982, pp. 209-19). Vieira sustenta, usando de recursos ecléticos mas eruditíssimos e etnograficamente interessantes, que a visão de Isaías se aplica aos índios do Brasil, do Maranhão e Grão-Pará. Dá testemunho, de passagem, do desastre que significou para os índios a chegada dos portugueses: *gentem conculcatam et dilaceratam*, gente arrancada e despedaçada.

Vieira, para atribuir esta profecia de Isaías aos índios, apóia-se em uma longa lista de predecessores que ele cita, entre os quais José d'Acosta é o mais conhecido. Marcel Bataillon acrescenta-lhe um outro avatar, contemporâneo de Vieira, o auditor d. Diego Andrés Rocha (Bataillon, 1964), que desloca a interpretação americanista de Isaías para o Peru e o México. É de se notar uma relação que Bataillon não faz mas que se esclarece à luz de um artigo de Antonio José Saraiva, a saber, a questão de saber se os índios (ou alguns deles) seriam as dez tribos perdidas de Israel. A controvérsia é antiga, e José d'Acosta e Oviedo a discutem. Na mesma época de Vieira, o provincial Simão de Vasconcellos (1655) a menciona¹⁹. O auditor Rocha parece opinar que sim e Vieira não se pronuncia, pelo menos no que sobrou de seu livro. Mas a questão com certeza o interessava, pois tinha tudo a ver com sua História do Futuro.

Antonio José Saraiva identifica no sapateiro-profeta de Trancoso, Bandarra, perseguido pela Inquisição em 1541, a popularidade do tema do ressurgimento das Tribos Perdidas de Israel mencionadas no profeta Esdras. No sonho do Bandarra, as tribos perdidas saem de detrás dos rios e se dirigem a Jerusalém. No plano do livro quarto da *História do futuro*, a questão da conversão das dez tribos perdidas de Israel é abordada: sim, as

(17) É possível argumentar também que há uma referência irônica a santo Agostinho na menção aos antípodas.

(18) Talvez seja até possível associar o topos do teatro, que Vieira usa como tantos em sua época (Bataillon, 1964, p. 20), aos teatros de memória (F. Yates).

(19) "Outros dizem também que os Índios deste Novo mundo são aqueles mesmos judeus que, levados cativos por Salmanassar, rei dos Assírios, no tempo do rei Oséias, se apartaram dos gentios para melhor guardarem sua lei, conforme escreve Esdras em seu quarto livro, que alguns julgam apócrifo. São essas as dez tribos perdidas que Deus guiou para longe dos gentios, abrindo-lhes caminho pelas águas do Eufrates, e detendo a corrente do rio. E esses judeus foram levados por caminhos mui compridos de ano e meio de viagem, até Arsareth, onde jamais habitara gente humana, e de onde voltarão com a mesma proteção do Altíssimo. Dizem que este Índios são essas mesmas gentes, o que o Padre d'Acosta nega igualmente: pois se se apartaram as dez tribos dos gentios, com evidente proteção divina, para guardarem suas cerimônias e leis, como teriam perdido qualquer lembrança dessas práticas, sendo hoje idólatras como os do Peru e os do México, ou despidos de fé como os brasis, tendo perdido toda memória de sua origem e todo seu judaísmo? E como do Eufrates teriam vindo ao Novo mundo e deste Novo mundo retornariam, conforme se anuncia em Esdras, ao mesmo Eufrates?" (Simão de Vasconcellos, 1658, pp. 16-8). "Que fossem descendentes de hebreus não seria de muito espanto: como os hebreus, tomam demasiados banhos, e lavam-se a cada rio por que passam. Como eles também, têm por costume casar com a viúva do irmão defunto, para conservarem-lhe a geração. Como os hebreus, têm mais de uma mulher. E mostram ainda muitas pedras nos rios com inscrições em letras hebréias" (D'Acosta, 1590, livro primeiro, caps. 7 ss.).

dez tribos entrarão na conversão dos judeus. Ora, essa conversão — um só rebanho sob um só pastor — e a volta dos judeus a Jerusalém eram prolegômenos do milênio, não só em Vieira mas, como mostrou Saraiva, no messianismo judeu do século XVII²⁰. Em 1644, ao voltar da América, um judeu português, Antônio Montesinos, cujo nome hebraico era Aarão Levy, anuncia em Amsterdã ter encontrado a tribo de Rubem na Colômbia (Saraiva, 1972, p. 36). Como foi dito, a questão não era nova mas alimentava a efervescência que culminou com o advento do messias Sabateu Zevi em 1666 em Esmirna, e com o anunciado início do Quinto Império de Vieira.

O Brasil e o Maranhão, para Vieira, são assim sinais que permitem uma leitura adequada do plano divino. Das relíquias ao Quinto Império, tentei mostrar aqui a ida e a volta da história do Novo Mundo. Pois se o Brasil importa uma história através das relíquias, que lhe enxertam uma memória de outros tempos e lugares, ele também por sua vez exporta uma história: a do final dos tempos. Ou melhor, o Brasil fornece uma chave de leitura para uma história que, nessa metade do século XVII, ainda encerra um plano, que se trata de desvendar. Dialética da colônia e da metrópole, onde, em filigrana também, se percebem os movimentos indígenas de que, no entanto, não tratei aqui.

(20) Tão difundido é o assunto, que aparece em um quadro atualmente na Alt Pinakothek de Munique, datado do começo do século XVII, de Jan Brueghel o velho e Hendrik von Ballen. Intitulado *As profecias de Isaias*, o quadro retrata o desarmamento universal e a idéia de "um só rebanho sob um só pastor" que é central no messianismo da época.

Recebido para publicação em janeiro de 1996.

Manuela Carneiro da Cunha é professora do Departamento de Antropologia da FFLCH-USP e pesquisadora do NHI-USP.

Novos Estudos
CEBRAP

N.º 44, março 1996
pp. 73-87
