

João Adolfo Hansen  
Adma Muhana  
Helder Garmes  
(organizadores)

## Estudos sobre Vieira





## Missões Jesuíticas: António Vieira o “construtor da adaptação”

**Maria de Deus Beites Manso**

NICPRI.UE/Universidade de Évora

Missionário, pregador, letrado e crítico são alguns dos nomes que mais se desgastam para interpretar a vida e a obra de António Vieira. Embora não fazendo parte da “primeira geração missionaria no Brasil”, mas atendendo às suas tomadas de posição face à realidade política e social, quer em Portugal quer no Brasil seiscentista, acabamos por o confundir com a Ordem a que pertence e, esta, por vezes, quase se restringe a Vieira. Isto é, falar de Vieira, por vezes, tudo parece significar. Ele parece representar o *bem* e o *mal*, a *ruptura* e a *continuidade* que a Ordem realizou dentro da História da Igreja, particularmente no campo das missões, sobretudo no “Brasil Colónia”.

Detentor de uma obra vastíssima e diversificada no seu conteúdo acabou por protagonizar muita da contestação que se ia fazendo no Portugal seiscentista. Não apenas se limitou à missão evangelizadora, às descrições sobre o Novo Mundo, mas dedicou-se, sobretudo, à reflexão de problemas emergentes de uma sociedade colonial e de um País *encerrado* entre problemas políticos, económicos e de supostos “preconceitos” raciais e figuradas convicções. Surge-nos como o precursor de um modelo missionário e, ao mesmo tempo, o de uma figura singular dentro da Companhia de Jesus.

Ao determo-nos sobre o seu legado escrito, não há dúvida que ultrapassou a simples obrigação de dar conhecimento do progresso das missões ao seu Geral, em Roma. Toda a sua vida encontra-se repleta de lutas que abarcam a vontade de obediência à Coroa e à Igreja mas, em simultâneo, a um questionar constante sobre alguns valores morais e éticos, orientadores da sociedade, levando Lúcio de Azevedo a escrever a este respeito: “A vida foi-lhe sempre um campo de batalha, e a passou

guerreando a todo o mundo qualquer que fosse a parte dele, entendida moral, grupo ou indivíduos, com que punham em contacto as circunstâncias”.<sup>1</sup>

A sua participação na vida pública e política do seu tempo conduziu a esse questionar sobre a sociedade.<sup>2</sup> Os *Sermões*<sup>3</sup> arquivam bem o seu pensamento sobre a vida política, religiosa e humana. Falam-nos de uma Europa marcada pelo medo, de um desejo de independência de Portugal face a Castela ou da necessidade da legitimação da Corte pós-restauração. Outros escritos combatem a Inquisição e outros são contra a escravidão, a escravização dos povos indígenas e o seu projecto de recuperação económica do País.

Lendo o que sobre Vieira se tem ou não escrito, e dentro do contexto colonial e missionário, que novidade nos traz a sua acção? Que rupturas/continuidades e singularidades trouxe no âmbito da Companhia de Jesus e da História da Igreja? Estas podem ser algumas das questões que precisamos de reflectir. Sem qualquer pretensão a uma resposta, que não seria simples nem linear iremos, dentro do contexto colonial, tentar alcançar o missionário.

\*\*\*

Quem são os Jesuítas e que identidade possuem no espaço colonial? Porque falamos de Vieira e não de outros? Será útil olharmos o seu percurso no rasto dos que o antecederam quer no Brasil quer em outros espaços de colonização e circulação portuguesa?

De um modo geral a presença/fixação dos missionários jesuítas ao espaço ultramarino português, independentemente da nacionalidade, constituiu um tipo muito peculiar no campo social desses espaços e é o facto de pertencerem à

---

<sup>1</sup> *História de António Vieira*, 2ª ed., Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1931, p. 232.

<sup>2</sup> Sobre a missão de António Vieira aconselhamos o artigo de Nelson Veríssimo, «A questão da liberdade dos índios do Estado do Maranhão no pensamento do Padre António Vieira», *Revista Islenha*, n.º 27, Funchal, 2000, pp. 162-181.

<sup>3</sup> Dos inúmeros *Sermões* do Padre Vieira, restam-nos hoje dezasseis volumes, todos publicados entre 1679-1754.

Companhia de Jesus que caracteriza a sua identidade e a sua função<sup>4</sup>. Genericamente os inacianos não colocam em causa a ortodoxia da Igreja. No entanto, assistimos, por diversas vezes, a alguma *flexibilidade* ou *embaralhamento da identidade*<sup>5</sup> para lidarem com as populações auctotones em determinados contextos. Este aspecto tanto se pode dever às origens sociais e culturais dos diferentes elementos, como ao método de introspecção desenvolvido na sua formação, ou ainda à preocupação que é dedicada à reflexão e ao estudo dos espaços em que as missões se desenvolvem — isto é, o planeamento da missão — elaboração esta de um conhecimento social e histórico do lugar. A descrição pormenorizada vinda das missões — *cartas ânuas* —, depois de devidamente comentadas, preparavam metodologias a seguir na conversão do nativo, do escravo, na recristianização (o caso do Oriente) e conservação do cristão dentro do rito romano, fosse ele europeu ou não. À medida que se descobriam as distâncias culturais — entraves do *outro* —, os jesuítas elaboravam uma avaliação do seu modelo cultural, centrado sobretudo nos aspectos que pareciam estranhos e diferentes aos olhos de um europeu<sup>6</sup>. Estas cartas<sup>7</sup> e a grande maioria da documentação produzida, apresentam um duplo gesto: conhecimento das culturas locais, por vezes idealizado, e, em simultâneo, a sua destruição ou substituição. De uma forma, geral, todos eles promoviam o modelo de missão, baseada na experiência europeia: ensino, a assistência e todo os ensinamentos da *Madre Igreja Católica – Romana*, isto é, a cristianização do “outro”. Os missionários chegavam na companhia

---

<sup>4</sup> Marina Massimi, et al. , *Navegadores, Colonos, Missionários na Terra de Santa Cruz: Um Estudo Psicológico da Correspondência Epistolar*, São Paulo, Ed. Loyola, 1997, p. 81.

<sup>5</sup> Tzvetan Todorov, *A Conquista da América. A questão do outro*, São Paulo, São Paulo 2003, p. 290. O autor usa estes conceitos para as missões mexicanas e, relativamente à missão de Las Casas, diz-nos que o missionário introduziu o que pode ser designado de *perspectivismo* no seio da religião, isto é, “O que resta então de comum e universal não é mais o Deus da religião cristã, ao qual todos deveriam chegar, mas a própria ideia de divindade, daquilo que está acima de nós; a religiosidade, e não a religião” (p. 275). Embora Las Casas não seja jesuíta, parece-nos que muito da sua atitude se cruz com a prática missionária de alguns inacianos.

<sup>6</sup> Idem, *ibidem*, p. 92.

<sup>7</sup> Quanto ao Padre Vieira, possuímos hoje três volumes de *Cartas*, todos publicados entre 1735-1746.

dos representantes régios e foram eles que ajudaram, em primeiro plano, à inserção dos indígenas na cultura ocidental<sup>8</sup>.

A *flexibilidade* de que falámos anteriormente pode ter impellido a uso de adaptação em contextos mais adversos ao sistema colonial europeu e à ocidentalização/cristianização das populações autóctones<sup>9</sup>. Se olharmos para o Oriente, a adaptação surge-nos fora da jurisdição portuguesa: Madurai, China e Japão. Aqui, as particularidades assumidas por alguns missionários podem centrar-se em relação ao seu sustento ou ao da missão, à ideia de missão e a uma maior tolerância para com os que se dizem cristãos, como, por exemplo, a permissão dos “cristãos-novos”,<sup>10</sup> ou seja, novos cristãos apresentarem determinados símbolos das religiões ancestrais. Portanto, a adaptação é usada para dar início ou continuidade ao processo, resultante da inadequação e questionamento dos cânones da Ordem, mas sem nunca renunciarem o seu ideal ou o seu objectivo evangelizador. Portanto, a prática não foi a consequência do governo de um modelo de colonização colonial, mas, ao invés, por se tratar de regiões e de espaços fora do império luso. Estas eram regiões onde a presença lusíada estava muito cerceada ou era quase inexistente, daí o uso de alguns *malabarismos* para serem aceites nas sociedades locais. Eram sociedades muito hierarquizadas, sobretudo a hindu (castas), milenares, heterogéneas quer cultural quer politicamente, o que exigia grande argúcia para serem aceites. Nem sempre a adopção

---

<sup>8</sup> Entre outros estudos sobre o Brasil colonial ler: Jorge Couto, *A Construção do Brasil*, Lisboa, Ed. Cosmos, 1997; “Nas fronteiras do Brasil Colonial: Jesuítas, Bandeirantes e Guaranis”. *Oceanos* 4 Outubro/Dezembro. Lisboa: CNPCDP, 1999. pp. 112-126; “Culturas do Índico”. *Oceanos* 34 Abril/Junho. Lisboa: CNPDP, 1998; Luís Filipe de Alencastro, “ A Interação Europeia com as sociedades Brasileiras entre os Séculos XVI e XVIII”, *Nas Vésperas do Mundo Moderno. Brasil*, Lisboa, 1991.

<sup>9</sup> Atendendo a que a colonização portuguesa assumiu características específicas relativamente a outros países europeus, preferimos acrescentar um outro conceito, a *lusitanização*.

<sup>10</sup> Termo este a não ser confundido com o seu homónimo referente aos cripto-judeus. No Oriente, sobretudo em terras chinesas, um “cristão-novo” era um autóctone recém-convertido ao Catolicismo. Veja-se, por exemplo o *Dicionário Português-Chinês* dos Padres Ricci e Ruggieri onde a palavra aparece em português assim como em chinês, com o valor de chinês recém-convertido ao Catolicismo. Veja-se: Joseph Abraham Levi, *O Dicionário Português-Chinês de Padre Matteo Ricci, S.J. (1552-1610). Uma abordagem histórico-linguística*, New Orleans, UP of the South, 1998; Joseph Abraham Levi, “Sino-Lusitanian Religious Contacts and Scholarly Rewards: Father Matteo Ricci, S.J., (1552-1610), and the *Dicionário Português-Chinês*, (c. 1583-1588). The First European-Chinese Dictionary”, *Portuguese Studies Review* 9 1-2, 2001, pp. 334-371.

do Cristianismo se ficava a dever a questões de natureza dogmática, mas política e gradualmente o Catolicismo causava grandes alterações no funcionamento da sociedade locais. Apesar dos condicionalismos locais ter imposto esta prática, ela não recolhia unanimidade dentre da Igreja e da própria Companhia de Jesus. Houve quem se tenha insurgido contra esta prática tão *condescendente* e a tenha denunciado ao Papa, levando ao exame da sua funcionalidade, cujo estudo se podia arrastar por anos. Houve cisão e nem sempre os missionários sucedâneos souberam lograr o caminho da acomodação. Tais factos são a prova da multiplicidade, da conflitualidade e dos detalhes em que assentava a colonização europeia. Pois, dentro da Europa também acontece intolerância que quase sempre é fomentada pelas distâncias culturais e políticas dos Estados ou da individualidade do sujeito. Neste sentido, desenvolver-se-ão recriações resultantes do encontro de culturas e de sociedades. Contudo, estas podem apenas ser assumidas como criações individuais e não de um grupo ou um povo e cujas razões, podem, apenas assentar na sobrevivência de um projecto pessoal. Estes comportamentos não serão uma constante mas mais uma alternativa, segundo as circunstâncias com as quais os indivíduos e os grupos se vêem confrontados<sup>11</sup>. Tais experiências, embora com mais significado na América Latina, poderão ser consideradas como formas de Cristianismo, mas de um Cristianismo indianizado ou aspectos de uma religião pagano-cristã. Isto pode parecer contraditório, mas não o é para os novos fiéis, pois eles não foram formados nesse dualismo dos ocidentais e não distinguem a componente ocidental e não-ocidental da sua devoção, componente cristã essa que não é da Europa latina mas a do catolicismo indiano ou, por exemplo, o brasileiro<sup>12</sup>.

O cruzar de culturas e de procedimentos, ao longo da História, vai encaminhar distintas representações culturais, diversas nuances de relações entre os mundos: o “descoberto” e o “descobridor”. Para nós, no Oriente o uso da adaptação ou acomodação é também o processo de mistura cultural que se deu entre europeus e não-europeus. Na opinião de Serge Gruzinski, o mesmo se reporta à América Latina.

---

<sup>11</sup> François Laplantine e Alexis Nouss, *A mestiçagem*, Lisboa, Instituto Piaget, 2002, p. 29.

<sup>12</sup> Idem, *ibidem*, p. 27.

Aqui, o índio apropriou-se também de muitas imagens barrocas, cujos rituais religiosos poderiam escapar ao controlo dos missionários, e, conseqüentemente, houve uma “apropriação” de imagens cristãs:

A recepção das imagens cristãs do México colonial raramente se confunde com uma adesão apática ou uma submissão passiva, apesar da eficácia e supremacia do dispositivo barroco, apesar dos apoios institucionais, materiais e socioculturais que garantem maciçamente sua perenidade e ubiquidade. As populações reagem às imagens por incessantes manobras de apropriação<sup>13</sup>.

Contudo, queremos igualmente realçar que também havia/houve, na Europa desta época, o que Carlo Ginzburg chama de “circularidade cultural”, isto é, ao contrário do que se suponha, também aqui havia uma influência recíproca entre as classes subalternas e a cultura dominante<sup>14</sup>. “O pensamento da mestiçagem é um pensamento da mediação e da participação em pelo menos dois universos”<sup>15</sup>, ou a que alguns autores designam de estarmos entre duas extremidades. Portanto, a diferença tem de ser vista enquanto tal, e não em relação a uma norma de referência, pois não podemos identificar as coordenadas mentais de uma época através da obra de um indivíduo. Desde sempre se foram registando sujeitos — pertencentes a grupos marginais ou não — que colocaram em causa a ideia de uma cultura homogénea<sup>16</sup>, tanto no que se refere à Europa como a outros espaços, em que aspiravam a uma reforma radical da sociedade. Terão sido estes episódios isolados que foram engrossando um pensamento que punha em causa o *status quo* vigente? No entanto, ao episódio Vieira, acresce a crítica feita à sociedade da Metrópole — batendo-se pelo fim das perseguições inquisitoriais com base no sangue, abrangendo sobretudo os judeus e denunciando ao Papa as práticas bárbaras do Santo Ofício — a da sociedade colonial, onde se destacou na defesa dos direitos dos índios e dos escravos negros,

---

<sup>13</sup> *A Guerra das Imagens: de Cristóvão Colombo a “Blade Runner” (1492-2019)*, São Paulo, Companhia das Letras, 2006. p. 240.

<sup>14</sup> *O queijo e os vermes, O Cotidiano e as Ideias de um Moleiro Perseguido pela Inquisição*, 3ª ed. São Paulo, Companhia das Letras, 1987, p.23.

<sup>15</sup> François Laplantine, *op. cit.*, 80.

<sup>16</sup> A título de exemplo refira-se o caso da história de moleiro, perseguido pela inquisição, Menocchio.

sem, no entanto, ter excluído globalmente a escravatura negra<sup>17</sup>. De facto, esta ambiguidade: a alteridade humana é simultaneamente revelada e recusada, desde a história da sua descoberta<sup>18</sup>. Pois, parece-nos que em Vieira também nos surge a ideia da *perspectivismo*<sup>19</sup> havida em algumas atitudes missionárias nas *missões mexicanas*, pois o que resta de comum e universal não é mais Deus da religião cristã, ao qual todos deveriam chegar, mas a própria ideia de divindade, daquilo que está acima de nós; a religiosidade e não a Religião:

Vieira's religious and social stand eventually created many enemies for him and resulted in his exile and imprisonment. He was highly critical of the system and constantly questioned authority; he defended the Jews and *cristãos-novos* against the abuses of the Inquisition; he opposed African slavery and Amerindian enslavement; and he was in favor of the right of self-determination for all native peoples<sup>20</sup>.

Portanto terá sido no *igualitarismo* que é o *perspectivismo*, em que cada um é relacionado aos seus próprios valores, em vez de ser referido a um ideal único<sup>21</sup>. Em nome da moral cristã que alguns católicos (Las Casas, Vieira) vêem os índios como iguais a eles, portanto semelhantes a eles, e tentam assimilá-los a si mesmos, tendo deles uma visão idealizante<sup>22</sup>, tentam proteger os índios do abuso dos conquistadores;

---

<sup>17</sup> Sobre a sociedade colonial aconselhamos a leitura da obra de Stuart Schwartz, *Segredos Internos. Engenhos e escravos na sociedade colonial*, 3ª ed. São Paulo, Companhia das Letras, 2005. Um outro dado a lembrar é que a Companhia de Jesus também usava a mão-de-obra escrava, nomeadamente índia.

<sup>18</sup> Tzvetan Todorov, p. 69, dá-nos um exemplo do franciscano, Diego de Landa, em que nos deixou o documento mais importante sobre o seu passado dos maias e, por outro lado, foi o instigador de vários autos-de-fé públicos.

<sup>19</sup> Ver nota nº 5

<sup>20</sup> Joseph Abraham Levi, "Padre António Vieira", *Dictionary of Literary Biography. Portuguese and Brazilian Literature*, Monica Rector e Fred Clark, eds., 2 vols. Brucoli Clark Layman, Detroit: Gale Thomson, 2004. vol. 2, *Brazilian Literature*, pp. 2: 385-396. 392.

<sup>21</sup> Tzvetan Todorov, p. 275. O autor usa a explicação para falar do papel de Las Casas.

<sup>22</sup> Apesar de o pensamento e a oratória do Padre Vieira seguirem os cânones tradicionais da pregação "tradicional" medieval europeia — esta última firme nos pilares dos Santos Padres da Igreja e, através deles, do antigo espírito judaico —, para o pregador luso-brasileiro a essência última das coisas e dos seres humanos encontrava-se no mesmo pensamento de Deus, ao qual ele, enquanto missionário, tinha

contudo, a assimilação, pode implicar a negação de uma identidade. A chegada do europeu inicia todo um processo de recriação do mapa económico, político e cultural que ainda hoje continua<sup>23</sup>.

Obviamente os “desacordos entre os Jesuítas e os colonos portugueses sobre a questão dos indígenas a residirem no espaço luso — africanos, asiáticos e ameríndios — eram de velha data, remontando ao início da Época dos Descobrimentos (1415)”<sup>24</sup>. Se Nóbrega e Anchieta inventaram um imaginário estranho e sincrético, nem só católico, nem puramente tupi-guarani que ajudou à implantação do Cristianismo, parece que o dinamismo colonial, se bem que parcialmente, levou ao apartamento entre a cruz e espada:

O combate de morte entre o bandeirante de São Paulo e o jesuíta, com a derrota final deste em meados do século XVIII, diz eloquentemente de uma oposição virtual que explode quando a prática paternalista dos missionários e a crua exploração dos colonos já não se ajustam mutuamente<sup>25</sup>.

O tempo mostrou tratarem-se de dois projectos distintos, apenas com conciliações temporárias e diplomáticas. Também o projecto missionário dos jesuítas e os interesses/necessidades materiais para o desenvolvimento da sua tarefa irá fazer com que a Ordem (alguns elementos) ora opte para uma vertente mais adaptacionista e de protecção ao índio e de condenação pela prática escravista ora ignore esta realidade:

---

acesso. Em outras palavras, os dilemas filosóficos, as descobertas antropológico-geográficas do momento e os seus consequentes debates todos contribuíam para glorificar a essência de Deus (à qual todos os seres pertencem) e, enquanto tal, tinham de ser estudada, analisada e apreciada. Daí o ideal do homem, puro e igual perante Deus, apesar das suas origens.

<sup>23</sup> K.N Chaudhuri fala deste aspecto em relação ao Índico, mas o processo é extensivo a todo o espaço: “O Estado e as formas de controlo social: os nomes e a sua atribuição na história do Oceano Índico”, *Oceanos* Abril/Junho, nº 34 Lisboa, CNPCDP, 1998, p. 59.

<sup>24</sup> Joseph Abraham Levi, *Compromisso e Solução: Escravidão e as Irmandades Afro-brasileiras. Origem e formação das confrarias religiosas no Brasil Colonial (1552-1822)*, Berlim, LIT-Verlag, 2006, p. 49.

<sup>25</sup> Alfredo Bosi, *Dialéctica da Colonização*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992, 31.

Quanto à região do Maranhão-Grão Pará os Jesuítas, se bem que com muita relutância, encorajaram a entrada de escravos africanos na capitania, dado que até a esta altura estes últimos eram confinados a áreas ao sul do Maranhão. Desta maneira os colonos europeus continuavam a ter escravos e os Jesuítas, por sua vez, podiam tomar conta do bem-estar, espiritual assim como físico, dos ameríndios a residirem nesta área<sup>26</sup>.

O século XVII tem diversos conflitos entre colonos e jesuítas no Grão-Pará, no Maranhão, em São Paulo e nas Missões dos Sete Povos do Uruguai. Trata-se de uma luta material, cultural e política. Em todo o processo temos paralelamente em confronto duas posições: a retórica humanista-cristã e a linguagem dos “interesses”<sup>27</sup>. Um dos exemplos deste conflito é o *Sermão de Epifania* pregado na Capela Real, em 1662 por António Vieira, no seguimento da expulsão do Maranhão. Na presença de D. Luísa e do filho, o pregador assume um discurso de uma lógica universalista, tendencialmente igualitária, mas também de crítica resultante da política de ambiguidade da própria Igreja: “O efeito é um misto de ardor e diplomacia, veemência e sinuosidade, que define a grandeza e os limites do nosso jesuíta”<sup>28</sup>.

O discurso de Vieira é sustentado pela tradição cristã: tolerância e de igualdade entre todos os homens<sup>29</sup>. Em simultâneo a sua posição foi fortalecida por vários

---

<sup>26</sup> Joseph Abraham Levi, *Compromisso e Solução: Escravidão e as Irmandades Afro-brasileiras. Origem e formação das confrarias religiosas no Brasil Colonial (1552-1822)*, p. 49.

<sup>27</sup> Alfredo Bosi, p. 37.

<sup>28</sup> Alfredo Bosi, p. 134.

<sup>29</sup> Muito foi dito sobre a atitude dos Jesuítas, incluindo a do Padre Vieira, face à “questão da escravatura africana” no Brasil colonial. Gostaríamos de lembrar que:

Mesmo se completamente não a favor da escravatura dos Africanos, sobretudo os "Angolas" — ou seja, aqueles provindos da África ocidental e da Angola de hoje — o Padre Vieira e os seus confrades preferiam esta "alternativa" à total destruição ou ao total aniquilamento das populações indígenas brasileiras, já decimadas por doenças, duras condições de trabalho e constantes ataques por parte dos colonos europeus.

Joseph Abraham Levi, *Compromisso e Solução: Escravidão e as Irmandades Afro-brasileiras. Origem e formação das confrarias religiosas no Brasil Colonial (1552-1822)*, p. 50.

Obviamente temos de considerar tal postura como “filha do seu tempo”. Em outras palavras, Vieira e os seus confrades não estavam a promover a escravatura do Africano em terras americanas, mas antes, entre os “dois males” — nomeadamente, a escravidão do indígena brasileiro e a dos africanos, sobretudo os “Angolas” — preferiam que, por exclusão, os africanos fossem aqueles que deveriam ser

documentos de papas favoráveis à liberdade dos Índios, particularmente um emitido por Paulo III em 1537, em torno da verdadeira natureza dos índios. Alguns anos mais tarde, nomeadamente, em 1652, foram promulgadas as famosas *Leis da Liberdade dos Índios*. Contudo, algum tempo depois chegaram ao Brasil más notícias e o Padre Vieira voltou ao ataque:

When colonial delegates brought news of laws enacted in 1652 ordering the liberation of the Amerindians, the settlers refused to comply. By May 1654 a royal representative arrived from Lisbon with an addendum limiting the freedom of all Amerindian peoples living in Brazil. Before going to Lisbon to lodge a vehement protest, Father Vieira preached his famous satirical *Serman de Sto António pregado aos Peixes*<sup>30</sup>.

Portanto, parece-nos que o Padre Vieira continuou, ou manteve aceso, o debate em torno da questão indígena, mas da sua liberdade física, não cultural. Pois a haver um processo de adaptação, similar ao que houve por exemplo no Madurai (*Ritos Malabáricos*), ele foi iniciado/protagonizado por Manuel da Nóbrega, Anchieta e outros quando admitiram no processo de catequização dos índios o uso de elementos tradicionais, como era o caso de que os enterramentos indígenas pudessem ser feitos

---

os bodes expiatórios. Não obstante isto, as invectivas contra o tráfico negreiro demonstram claramente que Vieira condenava veemente tal prática. A este respeito, vejamos, entre outros, os seguintes Sermões: *Sermão à Confraria do Rosário da Bahia*, 1683; "Serman na Bahia à Irmandade dos Pretos, de hum Engenho em dia de São João Evangelista, Ano de 1633, na série Rosa Mística", in *Sermoens IX*. Lisboa, 1686. Pp. 484-521; "Serman à Irmandade da Senhora do Rosário dos Pretos", in *Sermoens X*. Lisboa, 1688, pp. 149-184; "Serman aos Irmãos Pretos da Senhora do Rosário", in *Sermoens X*. Lisboa, 1688, pp. 391-429. Veja-se também: Serafim Leite, S.J. *Novas Páginas de História do Brasil*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1956, pp. 343-345.

<sup>30</sup> Joseph Abraham Levi, "Padre António Vieira", in *Dictionary of Literary Biography. Portuguese and Brazilian Literature*, Monica Rector e Fred Clark, eds. 2 vols. Brucoli Clark Layman, Detroit, Gale Thomson, 2004. vol. 2. *Brazilian Literature*, pp. 2: 392. Veja-se também: *Sermão de S.to António aos peixes e Carta a D. Afonso VI (20 de Abril de 1657)*, Ed. Manuel Rodrigues Lapa, 5ª ed. Lisboa [Porto], Imprensa Portuguesa, 1961.

na tradicional posição fetal<sup>31</sup>. No entanto, Vieira lutou pela aplicação prática dos grandes preceitos do direito natural moderno, assumindo-se como fundador de um mundo onde se apagariam as distinções de raças e credos.

---

<sup>31</sup> Embora na História o processo não tenha ficado designado de *Ritos Brasis*, ou qualquer outro nome associado à região geográfica como aconteceu no Oriente, ele também existiu. Para o Oriente falamos em *Ritos Malabáricos* e *Chineses*. Sobre as missões no Brasil ler: Serafim Leite. *Breve Itinerário para uma Biografia do Padre Manuel* da Nóbrega, Fundador da Província do Brasil e da Cidade de São Paulo (1517-1570), Lisboa, 1955; Id. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. 10 tomos. Lisboa: Livraria Portugália, Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, Livraria Civilização Brasileira, 1938 -1950; id. - *Breve História da Companhia de Jesus no Brasil. 1549-1760*. Braga, Livraria A.I., 1993.