

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Departamento de História

UM VISIONÁRIO NA CORTE DE D. JOÃO V
revolta e milenarismo nas Minas Gerais

Adriana Romeiro

Tese de doutoramento apresentada ao
Departamento de História do Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas da Universidade Estadual de
Campinas.

Orientador: Prof. Dr. Sidney Chalhoub

Este exemplar corresponde à
redação final da tese defendida
e aprovada pela Comissão
Julgadora em:

18/06/96

Banca:

Prof. Dra. Laura de Mello e Souza

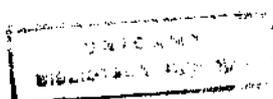
Prof. Dr. Ronaldo Vainfas

Prof. Dr. John M. Monteiro

Prof. Dr. Robert Slenes

Prof. Dr. Sidney Chalhoub

Campinas
1996



9319196

CM-00093085-5

UNIDADE	BC		
N.º CHAMADA	UNICAMP		
V.	Er.		
TIPO BC	28725		
PROC.	667/96		
C	<input type="checkbox"/>	D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	R\$ 11,00		
DATA	02/10/96		
N.º CPD			

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

R664v

Romeiro, Adriana.

Um visionário na corte de D.João V:revolta e milenarismo nas Minas Gerais / Adriana Romeiro. -- Campinas, SP: [s.n.], 1996.

Orientador: Sidney Chalhoub.

Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Milenarismo - Brasil - História. 2. Política e Cultura - Brasil. 3. Inquisição. 4. Conspirações. 5. Brasil - História Colônia. I. Chalhoub, Sidney. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

"Faz parte da miséria do homem o não poder conhecer mais do que fragmentos daquilo que já passou, mesmo no seu pequeno mundo; e faz parte da sua nobreza e da sua força o poder conjecturar para além daquilo que pode saber".

Alessandro Manzoni

AGRADECIMENTOS

Foram muitas as pessoas e instituições que me apoiaram nesta aventura pelos desvãos da história. Devo a CAPES o financiamento da pesquisa em arquivos portugueses, concedido através do excelente Programa de Doutorado no País com Estágio no Exterior. O C.N.P.q. e a FAPESP permitiram-me explorar os arquivos brasileiros e burilar pacientemente todo o material coletado até transformá-lo numa tese de doutoramento.

Mais uma vez, pude contar com a orientação decisiva de Sidney Chalhoub, que sempre acreditou que a história em minhas mãos merecia ser contada, encorajando-me nos momentos de hesitação. Em Portugal, a orientação do prof. dr. Francisco Bethencourt abriu-me os caminhos intrincados dos arquivos portugueses e contribuiu para que eu definisse o objeto de pesquisa quando a riqueza da documentação me assoberbava por todos os lados. Robert Rowland enviou-me de Florença um inventário cuidadoso dos réus brasileiros processados pela Inquisição, poupando-me assim meses de pesquisa.

Como sempre, foi decisiva a generosidade inesgotável de Laura de Mello e Souza, com quem aprendi a partilhar o interesse pela história mineira e pelos processos da Inquisição portuguesa. Muito me valeu o curso ministrado por ela no segundo semestre de 1992, numa época em que eu mal suspeitava da importância que Minas Gerais viria a assumir ao longo da investigação.

Tive o privilégio de discutir uma versão preliminar dos primeiros capítulos com os professores Silvia H. Lara e John M. Monteiro, quando o trabalho se encontrava a meio caminho. Suas sugestões enriqueceram a minha perspectiva das fontes e modificaram substancialmente a organização do texto final.

Com os colegas de ofício, dividi as alegrias e frustrações da pesquisa, trocando idéias e encontrando solidariedade. Ronald Raminelli, da Universidade Federal do Paraná, revelou-se um grande amigo em nossas andanças pelos arquivos e bibliotecas de Portugal. Suas observações perspicazes e sempre bem-humoradas foram um desafio vigoroso e instigante.

Não haveria palavras para agradecer a Tiago dos Reis Miranda, um grande conhecedor dos arquivos portugueses e um interlocutor de rara sensibilidade. Devo-lhe as informações

valiosíssimas que me convenceram a seguir até o fim o rastro de Henequim; devo-lhe também a descoberta da documentação do Arquivo Geral de Simancas, cuja cópia generosamente me enviou. Sem ele, pouco teria avançado.

Em Plínio Freire Gomes encontrei um cúmplice do meu fascínio por Henequim, cuja cosmologia esmiuçou com brilhantismo em sua dissertação de mestrado, defendida em 1994, na Universidade de São Paulo. Graças a esta, pude me dedicar a outros aspectos da história de nossa personagem, suficientemente iniciada nos labirintos de seu universo religioso.

Na Universidade de São Paulo, conheci uma geração de jovens colonialistas com a qual aprendi e continuo a aprender muito. Fernanda Bicalho, Márcia Moisés, Paulo Assunção, Rafael Chambouleyron e tantos outros foram interlocutores sempre atentos e interessados. Jefferson Cano, colega da Universidade Estadual de Campinas, acompanhou o processo de redação final, auxiliando-me também a vencer os obstáculos da informática.

No outro lado do Atlântico, os novos amigos brindaram-me com a sua solidariedade, decisiva quando se está longe de casa: Rita Marquilhas, Héctor Frias, Kazuya Shiraishi, Rita Costa Gomes, Elisa e Marcelo Romero e Salete Queiróz.

Por fim, tudo só foi possível porque estive cercada pelo apoio incondicional de meus familiares, com os quais cumulei uma dívida de gratidão impagável: meus pais, Dolores, Alfredo, Lilibeth, Thelma e Donizetti, meu marido.

ABREVIATURAS

ACL	Academia das Ciências de Lisboa.
AGS	Arquivo Geral de Simancas, Espanha.
AHU	Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa.
ANRJ	Arquivo Nacional do Rio de Janeiro.
ANTT	Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa.
APM	Arquivo Público Mineiro, Belo Horizonte.
AUC	Arquivo da Universidade de Coimbra.
Ajuda	Biblioteca da Ajuda, Lisboa.
BMSP	Biblioteca Municipal Mário de Andrade, São Paulo.
BNL	Biblioteca Nacional de Lisboa.
BNRJ	Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro.
BPADE	Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Évora.
RAPM	Revista do Arquivo Público Mineiro.
RIHGSP	Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo.

SUMÁRIO

<i>Agradecimentos</i>	3
<i>Abreviaturas</i>	5
<i>Sumário</i>	6
<i>Introdução</i>	8
1. A conspiração que veio das Minas	24
<i>A prisão no Rato</i>	25
<i>Às voltas com o Santo Ofício</i>	27
<i>As agruras do auto-da-fé</i>	39
<i>A criação do heresiarca</i>	42
<i>Meandros da memória</i>	46
<i>Em busca das sombras</i>	55
2. Um Infante para o Brasil	70
<i>O Quinto Império brasílico</i>	71
<i>O legado vieriano</i>	80
<i>L'enfant terrible</i>	89
<i>O visionário e o Infante</i>	95
<i>O avesso da memória</i>	98
<i>Destino de visionários</i>	102
3. O Novo Mundo entre o Milênio e a Redenção	118
<i>Mitos lusocêntricos</i>	119
<i>Rupturas do lusocentrismo</i>	123
<i>Pensando as origens</i>	127
<i>Linguagem e origem</i>	130
<i>O encontro das tribos no Novo Mundo</i>	137
<i>A redenção no Brasil-Holandês</i>	144
<i>Vieira e a tradição filossemitica</i>	151
4. O profeta dos confins da terra	170
<i>Um profeta em Lisboa</i>	171
<i>Emendando a conta dos tempos</i>	174
<i>O fatal cometa</i>	177
<i>Leituras nas Minas</i>	182
<i>Opinião sobre a Inquisição</i>	185
<i>Problemas de reconstituição</i>	187
<i>Sob o signo do ouro</i>	192

5. Conspiração e cultura política	208
<i>Pistas e possibilidades</i>	209
<i>Aventureiros nas Minas</i>	212
<i>No olho do furacão</i>	220
<i>Os homens de confiança de Manuel Nunes Viana</i>	227
<i>A teia das palavras</i>	232
<i>Entre paulistas e emboabas</i>	237
<i>O espectro das Minas independentes</i>	240
<i>Conclusão</i>	267
<i>Fontes e Bibliografia</i>	294

INTRODUÇÃO

I.

O presente estudo originou-se, por um lado, de uma série de inquietações teóricas, relacionadas às conclusões apresentadas na dissertação de mestrado, e de outro, de uma verdadeira aventura intelectual, inspirada no método indiciário e vivida em arquivos portugueses e brasileiros.

Narrar a gênese de um texto é, muitas vezes, tão ou mais interessante quanto a própria obra e, neste caso, o percurso liga-se de forma tão inseparável ao resultado que omiti-lo seria negar ao leitor algo de essencial. Parafraseando Castoriadis, uma pesquisa nunca nasce sob a forma de um processo lógico ordenado e controlado, e por isto expor os entulhos é sempre um incitamento ao pensar (1).

Já há algum tempo, a historiografia vem explorando com grande sucesso o universo cultural das camadas populares do período colonial brasileiro, adaptando e aperfeiçoando os seus métodos de investigação. É inegável também que grande parte destas pesquisas só foi possível graças às novas leituras de um filão valiosíssimo: as fontes inquisitoriais. Redescobertas desde a última década, elas vêm permitindo aos pesquisadores reconstituir as linhas-mestras da cultura popular, revelando ora convergências ora divergências em relação ao modelo europeu, e impondo sempre a necessidade de filtrar os nossos próprios instrumentos de trabalho diante da especificidade local (2).

À época do mestrado, indagava-me até que ponto tais registros poderiam iluminar as grandes zonas temáticas que permaneciam na penumbra, sobre as quais pouco ou nada se sabe (3). A bem dizer, tratava-se de pôr em questão os limites de uma documentação aparentemente estereotipada: suportaria ela, afinal, o confronto com questões atinentes à cultura política popular? Como referência, pensava na interessante proposta de Raoul Girardet de se estender ao campo político os princípios da história das mentalidades, abandonando a pretensão a uma história das idéias políticas, concebidas como "pensamento organizado, racionalmente construído, logicamente

conduzido" (4). É bem verdade que o projeto de Girardet falhou por se sustentar em demasia na frágil tese da existência universal, em todos os tempos e culturas, de um enraizamento psíquico imutável. Ainda assim, escoimada de sua ênfase "mental" e orientada para uma abordagem mais "cultural", a sua formulação permanece um desafio para os interessados no estudo da cultura política.

Também há que mencionar o estudo genial de Marc Bloch, **Os reis taumaturgos**, como uma bem-sucedida incursão no domínio das crenças populares e suas conexões com o poder - obra que inaugura aquilo que Jacques Le Goff chamou de antropologia política histórica. No centro das atenções de Bloch, está o problema dos significados simbólicos que fundamentam e legitimam a realeza, sem os quais o maravilhoso taumaturgico perde o sentido e a lógica que o orienta (5). Decisiva, a leitura de Bloch clarificou o objeto de estudo, situando-o na encruzilhada de níveis de cultura distintos, evitando-se assim o recurso a conceitos demasiado amplos e "psicologizados" que embaraçam a análise de Girardet.

Aos poucos, porém, o problema mudou de sentido: não se tratava mais de esgarçar as fontes em busca de respostas que aparentemente se situavam além dos limites delas, mas tão-somente de interpretar os resultados obtidos a partir de uma nova luz. Se a heterodoxia e a irreverência caracterizavam a religiosidade das camadas populares da sociedade colonial, toda ela permeável a influências culturais variadas, não seria legítimo supor que também o poder fosse alvo de suas reflexões - ou, ao menos, afigurasse-se-lhes como matéria-prima para discussão, constituindo assim múltiplos modos de percepção da realidade?

Tais indagações têm como pano de fundo o relativo desinteresse dos historiadores da cultura pelos temas políticos. É conhecida a reação que a chamada "nova história" opôs à velha história política, definida brilhantemente por Jacques Julliard como uma história de pequenos pontos, "para a qual toda a elaboração histórica consistia em enfiar no fio de um tempo maravilhosamente liso e homogêneo os acontecimentos-pérolas de todos os calibres: batalhas e tratados, nascimentos e mortes, reinos e legislações" (6). Rechaçado o factual, a história política voltou-se para o estudo dos símbolos e rituais do poder, seguindo a esteira de uma obra pioneira como **The**

king's two bodies, de Kantorowicz (7). Todavia, a tendência que ainda hoje predomina, sobretudo entre os pesquisadores franceses, é a abordagem unilateral, isto é, a apreensão da cerimônia do poder a partir do seu pólo de "transmissão", ignorando-se freqüentemente os canais complexos que o separam do pólo de "recepção". É significativa das dificuldades de superar tal obstáculo a tentativa, esboçada por Peter Burke em **A fabricação do Rei**, de dar conta também dos "processos de interpretação de mensagens" e não apenas da imagem projetada: dos doze capítulos do livro, ele dedicou apenas um ao tema (8).

Alguns autores têm sugerido a possibilidade de se pôr em causa a concepção dos rituais do poder como adesão homogênea e eficaz, chamando a atenção para determinadas práticas populares que os esvaziam do seu conteúdo original, como os tumultos, as críticas, as pilhérias e o burlesco, freqüentes nas cerimônias públicas de afirmação do poder real (9). A este propósito, os estudos de Peter Linebaugh sobre as reações da classe trabalhadora às execuções públicas na Inglaterra setecentista revelam a dissonância entre os códigos que se dão a ler no aparato do enforcamento e as crenças populares sobre o destino dos mortos, transformando a ritualística de imposição da lei e da autoridade em ocasião de insubordinação e conflito (10).

Recentemente, Roger Chartier observou que, apesar da extensão do nosso conhecimento sobre os vários aspectos culturais das populações do Antigo Regime, nada sabemos sobre a sua cultura política popular. E, como a indicar trilhas de pesquisa, chamou a atenção para a diversidade de significados que a palavra "político" então comportava, sendo entendido de formas diferentes em contextos diferentes (11).

É da historiografia inglesa de inspiração marxista que vieram à luz as mais brilhantes análises sobre as relações entre a religião e a política. E. P. Thompson elegeu como campo de pesquisa a densa tessitura das tradições populares, das concepções religiosas e da ação política, alargando ao limite o conceito de cultura. Para ele, o domínio cultural é, antes de tudo, a extensão dos conflitos sociais, inseparável e indissociável de outras modalidades de luta (12). Numa linha parecida, Christopher Hill, em **O mundo de ponta-cabeça**, investiga a circulação de idéias radicais - especialmente o radicalismo religioso - e as suas implicações nas convicções políticas dos setores

populares. Com argúcia, ele demonstra como os pilares ideológicos do Antigo Regime ruíram sob o influxo de formulações ousadas e por vezes heréticas, colocando em xeque a autoridade da Igreja e do Estado (13).

Impôs-se, então, a necessidade de constituir um objeto de estudo que, situado na intersecção do religioso e do político, pudesse desvendar o jogo sutil de filigranas que o articulam num todo indissociado. E o milenarismo surgiu como via adequada para uma tal prospecção. Objeto de análises de inspiração funcionalista, em que o complexo simbólico das crenças tem pouco peso, o tema tem sido abordado como uma espécie de reação a determinados contextos de crise, configurando uma resistência desencadeada contra a instauração de uma nova ordem (14). Incurrendo freqüentemente no risco do anacronismo, esta abordagem parte do pressuposto de que o milenarismo nada mais é que a expressão, em linguagem religiosa, de anseios e expectativas eminentemente políticas. Ou ainda, avizinhandose do campo da psicologia, alguns autores, especialmente Norman Cohn, propuseram interpretá-lo como exteriorização de desordens psicóticas, resultantes de situações de crise, e que se polarizariam em torno da figura dos messias e profetas (15). A unir todas estas abordagens está a indiferença à dimensão simbólica das crenças envolvidas nos movimentos milenaristas, entendidas como mero veículo de tensões mais profundas, das quais não passam de organização sintática (16). Mas, afinal, por que é que os valores religiosos conseguem se potencializar em ação política? Ou ainda, por que tais movimentos assumem certas formas particulares e não outras?

2.

Não eram poucas as dificuldades impostas pelo tema, a começar pelo seu relativo ineditismo: à exceção dos numerosos estudos sobre o profetismo na obra do padre Antônio Vieira, apresentado por sua vez como variante individual das formas milenaristas ibéricas, pouco ou quase nada foi escrito sobre o assunto - e mesmo o problema da difusão do sebastianismo luso no contexto colonial não suscitou ainda uma pesquisa de grande fôlego (17). Significativamente, os estudiosos privilegiaram os

fenômenos milenaristas ocorridos nos séculos XIX e XX, descuidando-se das pistas luminosas de Euclides da Cunha, cujo olhar "geológico" já o fazia observar, em 1902, a relação entre "os messias insanos" do sertão e as "figuras dos profetas peninsulares de outrora" (18).

Outra dificuldade estava nas fontes a explorar. A aparição de um sebastianista nos autos da Primeira Visitação do Santo Ofício reforçou a suspeita de que os fundos inquisitoriais ofereciam um filão promissor, uma vez que alguns estudos haviam mostrado que a repressão do visionarismo profético esteve também a cargo da Inquisição - sem mencionar, é claro, a fileira de messias e profetas que emergiram de tempos em tempos no Portugal da Época moderna (19).

Dentre as pistas, a mais consistente era o processo inquisitorial de Pedro de Rates Henequim, mencionado rapidamente - e de segunda mão - por Sérgio Buarque de Holanda no prefácio à segunda edição de *Visão do Paraíso*, em 1968. Citava-o como exemplo tardio de edenização da América portuguesa, ajuntando que Henequim havia sido condenado à morte pela Inquisição de Lisboa, em 1744, por sustentar, entre outras coisas, que o "Paraíso Terreal ficara e se conservava no Brasil" e que "no Brasil se haveria de levantar o Quinto Império" (20). Aqueles três parágrafos pareciam, enfim, indicar a ocorrência, no período colonial, de formulações milenaristas, abrindo caminho para pôr em questão a concepção corrente acerca do milenarismo profético de Vieira como um espécime extraordinário, completamente desvinculado do universo colonial.

3.

Aquela que deveria ser mais uma fonte em meio a um vasto **corpus** documental acabou por absorver e dominar toda a pesquisa. O processo movido pela Inquisição contra Pedro de Rates Henequim constitui uma peça única e instigante: a sofisticação de suas idéias, a ancoragem destas tanto na cultura erudita quanto na popular, a clara influência do pensamento de Vieira e a complexidade dos temas ali apresentados contrastam vivamente com o quase silêncio que reina nos autos dos réus brasileiros, no que respeita à temática milenarista.

Ademais, havia uma outra questão ainda mais perturbadora a cercar o processo de Henequim, a qual Sérgio Buarque de Holanda explanara apenas por alto. Tratava-se da suspeita da participação dele numa conspiração destinada a coroar o Infante D. Manuel como Imperador da América Meridional - referida primeiramente por Alberto Pimentel em fins do século XIX, com base em um único manuscrito da Biblioteca Nacional de Lisboa, supostamente perdido (21).

No Arquivo Nacional da Torre do Tombo, com a ajuda preciosa de Tiago dos Reis Miranda, colega de ofício, pude consultar um documento que fortalecia a teoria da conspiração, complicando ainda mais o perfil da personagem. E posto o desafio, não tardou para que eu localizasse o tal manuscrito em meio à Coleção Pombalina, resgatando uma peça fundamental, dada por desaparecida ou extraviada. Como o fio de um novelo, desenrolei aos poucos a trama obscura que envolve heresia, conspiração e milenarismo, e vi-me diante das interrogações teóricas que haviam originado o plano de pesquisa: as concepções ali em jogo imbricam-se de tal forma que é impossível separar a dimensão religiosa da política. Decididamente, as fontes relativas ao caso proporcionavam um excelente material para averiguar todas aquelas questões metodológicas que eu vinha remoendo havia algum tempo. Por outro lado, a ausência, no processo, de qualquer alusão aos planos de emancipação política - numa palavra, à conspiração - oferecia outra sorte de problema: a utilização, por parte da Coroa portuguesa, da máquina inquisitorial para reprimir, numa mesma instância, dois delitos de natureza diversa, isto é, o crime religioso e o crime político, exagerando um para omitir o outro.

Evidentemente, os desvios da fé e as heresias eram considerados, no limite, crimes contra a Monarquia, uma vez que abalavam a verdade oficial e divina, mas a averiguação deles estava a cargo do Santo Ofício, um autêntico Tribunal de Fé. Delitos de natureza estritamente política, como a alta traição ou o crime de lesa-majestade, pertenciam, por sua vez, à competência da Justiça secular, sujeitando-se, porém, a uma leitura religiosa, à medida que o absolutismo pressupunha uma concepção sacralizada da realeza (22).

A dissonância entre a opacidade dos autos processuais e os bastidores explosivos do dossiê Henequim sugeria ainda a necessidade de refletir na credulidade com que os estudiosos por vezes lêem as fontes inquisitoriais, subestimando a astúcia com que as instituições viciaram a memória, deixando em seu rastro armadilhas tão sofisticadas quanto à do silêncio premeditado. Afinal, se o problema do emprego dos autos da Inquisição como evidência fidedigna para o estudo da cultura popular tendeu a se refinar cada vez mais, a partir da constatação da defasagem entre a fala do réu e o registro dos juizes - não teríamos então passado ao largo de uma questão básica e primordial, como a sua manipulação deliberada para ocultar crimes de natureza diversa (23) ?

Este foi, de longe, - e continua a ser - o maior desafio da pesquisa: investir contra a mudez dos arquivos e reconstituir em linhas gerais, duzentos e cinquenta anos depois, a história de uma conspiração e, num certo sentido, de uma farsa. Se hoje a descoberta de novos episódios ou fatos já deixou de ser a principal atividade do historiador, a verdade é que ela tem um fascínio irresistível para quem a realiza, propondo-nos o desafio de dar voz aos mortos, de lhes desenterrar o passado sepultado no silêncio, de surpreender o ato falho das engrenagens que fabricam a memória. Não há dúvida de que este é um estudo incompleto - muitas questões permanecem sem respostas e aspectos importantes ainda estão por elucidar... Mas, não está a história fadada a ser sempre assim ?

Daí o segundo grande desafio: como formular as perguntas para as quais a documentação tivesse resposta ? Como extrair dela o mais importante e, ao mesmo tempo, submetê-la ao inquérito das indagações originais do trabalho - tendo em vista, evidentemente, a existência de vasos comunicantes entre eles ? Afinal, os documentos raramente surgem ao acaso diante do pesquisador; por mais surpreendente que tenha sido o meu encontro com estas fontes praticamente inéditas, ele somente ocorreu porque eu estava à procura das questões ali colocadas. Junto com elas, vieram outras infinitas possibilidades de sondagem, acenando com infinitos modos de constituir o meu objeto de estudo. Experimentava, literalmente, a "vertigem do arquivo"...

4.

Um dos muitos riscos a que está sujeito o historiador foi deliberadamente evitado. Jacques Le Goff definiu-o como o fascínio pelo anedótico, tanto mais presente quando se trata de uma história repleta de lances empolgantes, como a de Henequim (24). É bem verdade que a história puramente descritiva, desprovida de problema, apurou seus métodos narrativos e abandonou o ordenamento cronológico, logrando, por vezes uma estrutura aparentemente complexa. Um bom exemplo disso é dado pelo livro de Jonathan D. Spence, **O palácio da memória de Matteo Ricci**, cuja narrativa, organizada em torno de quatro imagens básicas, mal disfarça um enfoque convencional, farto de informações e escasso em problematização (25).

Ao contrário do **case-study**, a orientação que prevaleceu foi a de apreender a dimensão coletiva de todo o material, buscando dissolver, sempre que possível, a aparente atipicidade de seu conteúdo em uma grelha de ressonâncias mais gerais, detectando aqui e ali os processos mais subterrâneos em curso na sociedade colonial. Considerar o caso Henequim um acontecimento extraordinário significaria repetir o veredito do Santo Ofício e do Desembargo do Paço, ingenuamente convencidos de que se tratava de uma anomalia momentânea, e não um índice revelador da cultura política constituída no Brasil do início do século XVIII.

Difícilmente, este estudo pode ser visto como a história de Henequim, no sentido de uma biografia convencional. Ela é antes o fio condutor que permite estabelecer ligação entre fenômenos aparentemente descontínuos, revelando a unidade fundamental existente entre eles. E a própria estrutura dos capítulos busca ressaltar um tal movimento em direção a um tema mais amplo, superando a suposta dimensão individual do estudo. Assim, invertendo a trajetória de Henequim, o texto principia em Lisboa e recua paulatinamente até as Minas Gerais. O primeiro capítulo - "A conspiração que veio das Minas" - desenrola-se num tom propositadamente narrativo e trepidante, pleno de idas e vindas no tempo e no espaço. Nele, tento reconstruir as circunstâncias da prisão de Henequim e apresento as evidências de seu envolvimento numa conspiração destinada a romper com o domínio metropolitano. Apresentada a

trama principal, procedo a um exame da fortuna de Pedro de Rates Henequim na historiografia, associando o silêncio a que foi relegado às eficazes estratégias postas em ação pelo governo joanino para ocultar os acontecimentos anteriormente descritos.

O segundo capítulo - "Um Infante para o Brasil" - busca fixar numa única imagem o réu suspeito na fé e o réu de lesa-majestade, resgatando assim a totalidade original que o Santo Ofício estilhaçou quando o transformou em heresiarca. Uma das questões fulcrais deste capítulo consiste em confrontar as idéias arroladas no processo inquisitorial com o seu perfil político, de modo a perceber, na aparente opacidade dos autos, as pistas que revelariam a trajetória intelectual de um visionário cabalista em direção ao projeto de emancipação colonial. Fiel ainda ao propósito de conferir profundidade aos episódios narrados no capítulo anterior, submeto a alegada ação do Infante D. Manuel ao exame sistemático de fontes contíguas no tempo e no espaço, flagrando em sua biografia os elementos que lhe garantem plausibilidade histórica.

O terceiro capítulo - "O Novo Mundo entre o Milênio e a Redenção" - traz uma proposta ousada, a de se iluminar as representações que cristãos-novos e judeus projetaram no Novo Mundo, atrelando-as à vertigem messiânica do século XVII. Pouco estudado, o tema abre uma nova senda de problematização da obra do padre Vieira, vista sob a perspectiva de influxos culturais provenientes da cultura erudita judaica, e propõe a necessidade de se redimensionar a penetração destes no interior de setores cristãos da sociedade colonial. É, num certo sentido, uma genealogia dos conceitos que, fundamentais no pensamento de Vieira, iriam desembocar nas expressões milenaristas da primeira metade do século XVIII, das quais o caso de Henequim constitui apenas um dos exemplos.

É sobre um outro profeta que versa o quarto capítulo - "O profeta dos confins da terra". Quase vinte anos antes da morte de Henequim, um padre baiano protagonizou uma história muito semelhante à dele: em 1720, ele aportou em Lisboa, depois de uma rápida passagem nas Minas, com o intuito de anunciar ao rei D. João V a iminência do fim dos tempos e revelar a sua condição de profeta e messias. Preso pela Inquisição de Lisboa, acabou por ser queimado no Campo da Lã, sob a acusação de judaísmo.

As semelhanças entre um e outro vão muito além do trágico desfecho. Ambos haviam sido marcados pelas idéias do padre Vieira; demonstravam uma atitude francamente filossemita, expressa pelo esforço de compatibilizar o cristianismo e o judaísmo; valorizavam a estada ou o nascimento no Brasil como um fator decisivo no processo de revelação religiosa; e finalmente, tanto um quanto outro haviam estado nas Minas na década de 1710.

As informações contidas nos autos inquisitoriais do padre Manoel Lopes de Carvalho preenchem algumas lacunas importantes de um processo ainda mal conhecido, ou seja, a circulação das teses milenaristas, elaboradas pelos jesuítas à roda da obra de Vieira, para além dos muros dos colégios da Companhia de Jesus e a penetração delas nas Minas Gerais num período altamente favorável à reatualização dos mitos edênicos. Uma parte dos elos desta cadeia nos é dada pela história do padre baiano e, ao fazê-lo, ela ilumina alguns dos pontos obscuros da formação intelectual de Henequim.

Constatar a migração de idéias no tempo e no espaço pouco ou nada explica se não for enfrentada uma questão fundamental: por que as formulações milenaristas encontraram um solo propício na região mineira? É por esta razão que o quinto e último capítulo - "Conspiração e cultura política" - desloca-se para o cenário das Minas, nos anos em que aí viveu Henequim. Lançando mão da documentação consultada nos arquivos mineiros e cariocas, retraço o ambiente tumultuado das primeiras duas décadas do século XVIII, perseguindo os rastros do protagonista, restabelecendo a rede de seus contatos pessoais e localizando-o no conflito que se convencionou chamar de Guerra dos Emboabas. A proposta deste capítulo consiste em abordar a história mineira do período a partir de uma perspectiva renovada pelo estudo de caso de Henequim: em que medida suas idéias e ações jogam luzes sobre a cultura política que fermentou ali? Ou ainda, de que modo oferecem elas um novo olhar sobre alguns dos modelos explicativos cristalizados para explicar as revoltas mineiras?

Finalmente, a conclusão apresenta-se como um esforço de reunir algumas questões diluídas ao longo do texto e implicá-las num debate historiográfico mais amplo sobre as interpretações vigentes a respeito dos movimentos políticos coloniais. Como o dossiê Henequim propõe uma reformulação para o problema clássico do surgimento de

uma "consciência colonial", para empregar uma terminologia igualmente convencional? Longe de um acerto de contas com as diversas correntes historiográficas em jogo, as páginas finais apenas oferecem novos elementos para acirrar ainda mais o caráter polêmico do tema, sugerindo novos encaminhamentos para futuras pesquisas.

Perseguindo um objeto de fronteiras fluidas, construído no eixo de articulação entre religião e política, a pesquisa resultou igualmente multifacetada e impermeável a cortes rígidos. Seu pano de fundo consiste nas relações políticas entre Metrópole e Colônia na primeira metade do século XVIII: de um lado, a emergência, nas Minas, de uma cultura política específica, tributária de tradições tão díspares como as especulações milenaristas de Vieira, a edenização do Novo Mundo e as formulações sobre a origem do homem americano, e revigorada pela tradição de rituais de revolta urbana, tão comuns na região aurífera naquele período; por outro lado, a crescente percepção, por parte da Coroa portuguesa, do nascimento de uma nova espécie de perigo interno: o súdito colonial que põe em causa os princípios ideológicos que legitimam e justificam o colonialismo. Neste sentido, as agruras de Henequim com o Desembargo do Paço e, mais tarde, com o Santo Ofício funcionam como um instantâneo paradigmático de um processo muito mais profundo, instalado num arco de tempo mais longo: a crescente diferenciação entre colonial e metropolitano e a percepção de que a América não é um outro Portugal - diferente, ela é, sob muitos aspectos, até mesmo superior.

É inevitável que o texto final deixe transparecer o ritmo detetivesco e labiríntico da pesquisa, parando aqui e ali, iluminando alguns dos temas presentes ao longo da trilha empírica, atendo-se mais a uns, menos a outros. Longe de uma deficiência, penso que este efeito caleidoscópico explicita bem a noção de história como tessitura de fios que nunca se esgotam, que estão sempre a remeter a novas tramas.

Assim, este estudo tem finalidade tanto descritiva quanto analítica. Descreve e apresenta um episódio praticamente inédito, buscando reconstruí-lo em detalhes, não por ser inédito, mas porque é histórico. E analítico porque a descrição somente tem sentido dentro de um esquema geral de investigação, cujo objeto temático consiste na trajetória das crenças milenaristas no Brasil colonial. Este ainda se ramifica em direção

a outros problemas: o papel dos letrados judeus do Brasil Holandês na ênfase filossemitica do milenarismo de Vieira, a manipulação do aparelho inquisitorial com objetivo de escamotear crimes de natureza política, a existência de uma cultura política contestatória nas Minas, e a inadequação das velhas categorias historiográficas para dar conta dos movimentos políticos coloniais. Também é possível ver nestas páginas a encruzilhada de muitas histórias individuais - homens como Henequim, Santa Marta, o Infante D. Manuel, Simião de Oliveira e Sousa, Isaac de Castro e muitos outros, flagrados, em instantâneo, nas vielas sinuosas da Lisboa setecentista ou nas ladeiras escuras de Olinda e Vila Rica.

(1) "A apresentação do resultado como totalidade sistemática e burilada, o que na verdade ele nunca é; ou mesmo do processo de construção - como é tão frequentemente o caso, pedagógica mas falaciosamente, de tantas obras filosóficas - sob forma de processo lógico ordenado e controlado, só reforça no leitor a ilusão nefasta para a qual ele, como todos nós, já tende naturalmente, de que o edifício foi construído para ele e doravante basta habitá-lo se assim lhe apraz" - C. Castoriadis, **A instituição imaginária da sociedade**, trad., 2a. ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982, p. 12.

(2) Refiro-me aqui aos trabalhos luminosos da nova geração de colonialistas: Laura de Mello e Souza, **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**, São Paulo, Companhia das Letras, 1986; da mesma autora, **O Inferno Atlântico: demonologia e colonização (séculos XVI- XVIII)**, São Paulo, Companhia das Letras, 1993; Ronaldo Vainfas, **Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil**, Rio de Janeiro, Campus, 1989; do mesmo autor, **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**, São Paulo, Companhia das Letras, 1995; a série de artigos do antropólogo Luís Mott, em especial o livro **Rosa Egípcia: uma santa africana no Brasil**, Rio de Janeiro, Bertrand, 1993. Não haveria espaço para citar as recentes teses de mestrado e doutorado que, orientadas por estes autores, continuam a escavar com grande êxito os arquivos da Inquisição portuguesa.

(3) Adriana Romeiro, **Todos os caminhos levam ao céu: relações entre cultura popular e cultura erudita no Brasil do século XVI**. Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de História do I.F.C.H. da Universidade Estadual de Campinas, 1990.

(4) Raoul Girardet, **Mitos e mitologias políticas**, trad., São Paulo, Companhia das Letras, 1987, p. 9.

(5) Marc Bloch, **Os reis taumaturgos - o caráter sobrenatural do poder régio**, trad., São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

(6) Jacques Julliard, "A política", in J. Le Goff e P. Nora, **História: novas abordagens**, trad., 3a. ed., Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1988, p. 181.

(7) Cito aqui a tradução francesa: Ernst Kantorowicz, **Les deux corps du roi: essai sur la théologie politique au Moyen Âge**, Trad., Paris, Gallimard, 1989.

(8) O próprio Burke chama a atenção para o problema: "nenhum estudo de comunicação pode ser considerado completo, como os historiadores da literatura e da arte acabaram por compreender, sem alguma discussão da recepção da mensagem, a natureza da audiência e os modos como esta reagiu" - Peter Burke, **A fabricação do rei: a construção da imagem pública de Luís XIV**, trad., Rio de Janeiro, Zahar, 1994, p. 163.

(9) Se em "Ritos e cerimônias da monarquia em Portugal (séculos XVI a XVIII)", o objetivo de Diogo Ramada Curto prende-se antes ao sistema de produção das cerimônias da monarquia do que às formas de recepção delas, ainda assim ele está atento ao problema da descrença, que "obriga a ultrapassar as leituras simplistas que pretendem associar aos mecanismos das cerimônias ou aos dispositivos simbólicos formas de adesão afectiva ou de reconhecimento imediato" - in Francisco Bethencourt e Diogo Ramada Curto (org.), **A memória da nação: colóquio do Gabinete de Estudos de Simbologia realizado na Fundação Calouste Gulbenkian**, Lisboa, Sá da Costa, 1991, p. 213 e ss.

(10) Peter Linebaugh, "The Tyburn riot against the Surgeons" - in Hay, Thompson, Linebaugh, **Albion's fatal tree: crime and society in Eighteenth-century England**, London, Allen Lane, 1975, pp. 65- 117. Aqui ele põe em xeque a caracterização do espectador das cerimônias públicas como passivo e submisso, jogando por terra a suposta introjeção dos códigos culturais que pautam os espetáculos de enforcamento. O autor ampliaria significativamente o domínio da investigação em **The London hanged: crime and civil society in the Eighteenth century**, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

(11) Roger Chartier, **A história cultural - entre práticas e representações**, trad., Lisboa, DIFEL, 1990, pp. 189-213.

(12) Ver, entre outros: Thompson, "Time, work-discipline, and industrial capitalism", in **Past and Present** no. 38, dez. 1967, pp. 56-97; "The moral economy of the English crowd in the eighteenth century", in **Past and Present** no. 50, fev. 1971, pp. 76-136; e principalmente, o clássico **A formação da classe operária inglesa**, trad., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

(13) Sobre as décadas revolucionárias na Inglaterra, escreveu Hill: "por um breve espaço de tempo as pessoas comuns tiveram uma liberdade face ao poder da Igreja e das classes dominantes como nunca antes existira, nem tão cedo voltaria a existir. Por muitíssima sorte dispomos de registros bastante completos do que elas discutiram. Especularam sobre o fim do mundo e a vinda do milênio; sobre a justiça de Deus em condenar a massa da humanidade por um pecado que, se alguém cometeu, foi Adão; alguns até puseram em questão a existência do inferno..." - Christopher Hill, **O mundo de ponta-cabeça: idéias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640**, trad., São Paulo, Companhia das Letras, 1991, p. 345.

(14) Para uma visão geral do assunto, ver Dominique Julia, "A religião: história religiosa", in J. Le Goff e P. Nora, **História: novas abordagens**, op. cit., pp. 106-131.

(15) Norman Cohn, **Na senda do milênio: milenaristas revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média**, trad., Lisboa, Presença, 1981.

(16) A este respeito, escreve E. P. Thompson: "Embora historiadores e sociólogos tenham recentemente se dedicado com maior atenção aos movimentos e fantasias

milenaristas, o seu significado se mantém parcialmente obscurecido pela tendência de discutí-los em termos de desajuste e 'paranóia'" - **A formação da classe operária inglesa**, op. cit., vol. I: "A árvore da liberdade", pp. 50-51.

(17) Como exemplo do silêncio sobre as manifestações milenaristas de origem europeia no período colonial, cumpre mencionar o livro clássico de Maria Isaura P. de Queiroz, **O messianismo no Brasil e no mundo**, São Paulo, Dominus-EDUSP, 1965, que, distinguindo os movimentos messiânicos primitivos dos rústicos, observa apenas que "é lícito supor que desde os primeiros tempos aqui tivessem chegado indivíduos que conhecessem as Trovas de Bandarra, tanto mais que boa quantidade de cristãos-novos, - talvez a camada da população portuguesa mais atingida pela crença, - era enviada para a colônia" e acrescenta, logo adiante, "é no século XIX, nas vésperas da Independência e depois dela, que viajantes e memorialistas vão assinalar a existência de novos sebastianistas no país".

(18) "Esta justaposição histórica calca-se sobre três séculos. Mas é exata, completa, sem dobras. Imóvel o tempo sobre a rústica sociedade sertaneja, despeada do movimento geral da evolução humana, ela respira ainda na mesma atmosfera moral dos iluminados que encaçavam, doidos, o Miguelinho ou o Bandarra. Não lhe falta, para completar o símile, o misticismo político do sebastianismo. Extinto em Portugal, ele persiste todo, hoje, de modo singularmente impressionador, nos sertões do Norte" - Euclides da Cunha, **Os sertões**, São Paulo, Três, 1973, vol. I, p. 152.

(19) Na primeira visitação do Santo Ofício   Bahia, Gregório Nunes foi denunciado por se referir às trovas do Bandarra: "aguillas e leones/ ganarao la fortaleza/ subiram em tanta alteza,/ que amansen los dragones/ y todos rebueltos en lid, vernam en sus comfusiones/ subiram francos leones/ con uno de sangre de David" - **Primeira Visita o do Santo Ofício às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça. Denuncia es da Bahia (1591-1593)**, São Paulo, Paulo Prado, 1925, pp. 316-317. Para um estudo informativo dos falsos D. Sebast o que apareceram na península Ibérica, ver Miguel d' Antas, **Les faux Don Sébastien.  tude sur l' histoire du Portugal**, Paris, Auguste Durand, 1866. Uma proposta de mudança do paradigma sobre o tema encontra-se em Diogo Ramada Curto, "O Bastião! O Bastião! (Actos políticos e modalidades de crença, 1578-1603)", in Yvette Kace Centeno (coord.), **Portugal: mitos revisitados**, Lisboa, Salamandra, 1993, pp. 139-176. Para ele, trata-se de fugir ao círculo vicioso que estabelece uma rela o causal entre os falsos reis e o sebastianismo, e abordar a questão por vias diversas, como o conjunto de práticas e representa es que envolvem tais crenças, alargando o repertório dos temas propostos, sem confin -los a uma matriz sebastianista. Sugere também o abandono do recurso fácil   cultura popular como depositária das crenças sebastianistas, substituindo-o por uma metodologia que valorize a encruzilhada de interesses sociais em jogo. Em resumo, Ramada Curto questiona a tradi o historiográfica portuguesa que inventou o sebastianismo como expressão do sentimento nacional.

(20) Sérgio Buarque de Holanda, **Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil**, 5a. ed., São Paulo, Brasiliense, 1992, p. XXII.

(21) Alberto Pimentel, **As amantes de D. João V**, Lisboa, Livraria Ferin & Cia, 1892. Neste livro, o manuscrito é citado pela primeira vez. Mais tarde, o pesquisador Ernesto Ennes tentou localizá-lo na Biblioteca Nacional de Lisboa e, não o conseguindo, atribuiu o fato a um erro de citação.

(22) Sobre o assunto, consultar Luís Reis Torgal, **Ideologia política e teoria do Estado na Restauração**, Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, 1981-1982, 2 vols.

(23) Um dos livros que melhor exploram as ambigüidades da documentação inquisitorial, evidenciando os hiatos que separam o discurso dos acusados e as crenças dos juizes, é da autoria de Carlo Ginzburg, **Os andarilhos do bem: feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII**, trad., São Paulo, Companhia das Letras, 1988.

(24) Jacques Le Goff, "A história do quotidiano", in Duby, Ladurie, Le Goff et alii, **História e nova história**, trad., Lisboa, Teorema, 1986, pp. 73-82.

(25) Jonathan D. Spence, **O palácio da memória de Matteo Ricci, a história de uma viagem: da Europa da Contra-Reforma à China da dinastia Ming**, trad., São Paulo, Companhia das Letras, 1986.

CAPÍTULO 1

A CONSPIRAÇÃO QUE VEIO DAS MINAS GERAIS

"... se o preso sofre tantas sem-razões, tantas injúrias, tantas insipiência, tantas estultices, tantas injustiças, tantas tiranias, tantas violências, é por se ver vexado e oprimido de poder, sem comunicação nem recurso algum... E à vista destas sem-razões, injustiças e nulidades, se persuade haver empenho em que seja castigado tenha ou não tenha culpa..."

Pedro de Rates Henequim

A PRISÃO NO RATO

Eram onze horas da noite de 21 de novembro de 1740. Àquela hora, quando Lisboa estava às escuras, as pessoas, temerosas de crimes e roubos, andavam "embuçadas", escondidas por grandes capotes que lhes cobriam a cabeça até os pés. Na encruzilhada do Rato, não mais se ouvia o alarido de vozes e coches que emanava da faina diária dos caboqueiros, empreiteiros e pedreiros, responsáveis pela construção do Aqueduto das Águas Livres. Somente uns poucos aguadeiros e carreteiros vinham encher suas pipas ou dar de beber aos animais no seu chafariz (1).

Junto às paredes irregulares e sinuosas dos claustros conventuais das religiosas da Trindade - famosas pelos doces e confeitos paradisíacos, e pelas relíquias de S. João da Mata que haviam curado o pequeno D. José - o desembargador Joaquim Rodrigues Santa Marta Soares estava prestes a executar a diligência mais importante de sua vida - naquela noite, diria mais tarde seu filho, seria resolvido "um dos negócios mais importantes à Monarquia nestes nossos tempos" (2).

Por volta dos 51 anos, o desembargador Santa Marta tinha percorrido com sucesso as principais etapas da carreira de magistrado no Portugal setecentista. Começara bem cedo, mal completados os dezoito anos, como familiar do Santo Ofício; graduara-se em Direito Civil na Universidade de Coimbra e seis anos depois iniciara a lenta ascensão como magistrado (3). Cavaleiro da Ordem de Cristo e ex-juiz dos órfãos, ocupava então o cargo de corregedor do crime do bairro da Rua Nova - e dali a dois meses chegaria à Casa da Suplicação de Lisboa, não obstante a exigência imposta pelas Ordenações Filipinas de que os magistrados devessem servir antes na Casa do Porto (4).

Desde a conclusão dos estudos em Coimbra, o desembargador vinha acumulando uma extensa folha de serviços prestados à Coroa portuguesa, em que figuravam, ao lado de tarefas aparentemente prosaicas como a supervisão do provimento de cal nas obras de Mafra, itens mais prestigiosos, como a averiguação dos crimes de moeda falsa cometidos no ultramar. Ainda que não fizesse parte do primeiro escalão do governo joanino, Santa Marta podia se orgulhar de ter conquistado a confiança dos seus integrantes, a julgar pelas

diligências particulares e sigilosas - verdadeiras **lettres de cachet** - que lhe eram confiadas por El-rei (5).

Nada porém se comparava à mais recente missão que D. João V, o Magnânimo, havia lhe designado: a captura e prisão de um homem que, vindo das Minas, andava "bastante tempo convidando ao senhor Infante D. Manuel passasse ao Brasil, aonde o faria aclamar imperador; e provava que nele se havia de ver o 5o. Império de que fala a Escritura" (6). O irmão mais novo do rei, celebrizado pelos feitos heróicos nas guerras contra os turcos e pelas andanças nas cortes mais faustosas da Europa, deixara-se induzir pelos "desatinos" daquele homem que lhe prometia o trono de Imperador da América Meridional. Com efeito, por toda Lisboa, circulavam rumores sobre o temperamento indócil e rebelde do Infante, conhecido como o Sereníssimo, e sobre o seu gosto exagerado pelo luxo e ostentação - e o desembargador sabia bem que o luzimento do ouro cegava os homens, porque as frotas que arribavam na Ribeira traziam, além do ouro, os criminosos que as Minas Gerais vinham despejar em Lisboa e, que depois iriam infestar a cadeia do Limoeiro. Pelas suas mãos, passava o ouro dos contrabandistas, dos falsários e dos ladrões, encerrando-se ali o circuito Europa-Minas Gerais- Costa da Mina (7).

Um "delito tão execrando" como aquele deveria permanecer em segredo e exigia, por isto mesmo, a experiência de um homem acostumado a diligências furtivas no meio da noite e a subtrair sorrateiramente os desafetos de El-rei, enviando-os para além das fronteiras do Reino (8). De resto, não faltavam ao magistrado as qualidades necessárias para desbaratar uma conspiração urdida nas Minas Gerais, visto que nos últimos anos estivera às voltas com contrabandistas e falsários de toda sorte, desvendando conexões que se estendiam desde as Minas até os países do Norte da Europa. Investigara, por exemplo, os negócios labirínticos do célebre falsário Inácio de Sousa Ferreira e de seus correspondentes na Inglaterra, acompanhando o curso das carregações de diamantes até os ricos comerciantes judeus de Amsterdam. Descobrira assim, na teia enrodilhada dos devedores e credores de Inácio, o montante de dinheiro que, graças à pena de confisco, deveria seguir para os cofres da Real Fazenda (9).

Indubitavelmente, Santa Marta, com sua galeria de falsários, homicidas, contrabandistas e hereges, era o homem talhado para o serviço. Disposto a não medir esforços para satisfazer a vontade real, chegou mesmo a pagar espias e fazer jornadas pelo Alentejo, no encalço daquele homem que, conspirando contra o real poder, sonhava em fazer um novo imperador na América, arrancando a El-rei a "melhor parte dos [seus] domínios" (10). Pela primeira vez, defrontava-se com o crime de lesa-majestade, considerado tão grave e abominável que as leis do Reino o comparavam à lepra, "porque assim como esta enfermidade enche todo o corpo, sem nunca mais se poder curar, e empece ainda aos descendentes de quem a tem", assim também o erro da traição "condena o que a comete, e empece e infama os que de sua linha descendem" (11).

Finalmente, naquela noite, o desembargador avistou junto ao convento da Trindade a figura de um "homem já velho, calvo, de mediana estatura" (12), que, montado a cavalo, vinha pela estrada de Belas. Seu nome era Pedro de Rates Henequim. Foi preso ali mesmo, quase em flagrante, quando voltava da quinta do Infante D. Manoel, em Belas, trazendo consigo um dos criados do Sereníssimo (13).

ÀS VOLTAS COM O SANTO OFÍCIO

A um rei absolutista como D. João V era dado fazer a justiça pessoal nos crimes políticos e alegar a razão de Estado para justificar o segredo. Aqui e ali, os arquivos revelam a sua intervenção direta na prisão e no degredo de indivíduos que iam desde pobres-diabos até aristocratas de quatro costados. Valia-se de homens como Santa Marta que, num arremedo da Bastilha, alugavam casas especialmente destinadas a receber indivíduos sobre os quais convinha silenciar.

Não faltavam casos em que a própria residência fazia as vezes de cárcere privado, os prisioneiros dividindo o mesmo teto com o magistrado e seus familiares. Ali eram alimentados, submetidos a contínuos interrogatórios e zelosamente vigiados. Dada a natureza sigilosa da diligência daquela noite, o conspirador, depois de preso, foi conduzido à rua do Outeiro, na freguesia dos Mártires, onde vivia o magistrado com a

mulher e os filhos pequenos, assistidos por uma escrava, um pagem e uma ama de leite. Nos dez meses seguintes, ele ocuparia um dos quartos daquela casa por onde tinham estado alguns dos comparsas de Inácio de Sousa Ferreira.

O desaparecimento repentino de Henequim chamou a atenção dos conhecidos. Ninguém sabia do seu paradeiro e, intrigados, uns se convenceram de que voltara ao Brasil; outros, como a mulher, deram-no por morto; e alguns ainda observaram que era como se "a terra se tinha aberto com ele" (14). Enquanto isso, Santa Marta extraía do prisioneiro o rol de suas culpas, mal sabendo o que ocultava nos papéis que este trazia num pequeno baú, onde guardava os manuscritos de sua autoria e, possivelmente, os ofícios trocados com a Corte da Espanha. Não tardou muito para descobri-lo metido numa outra conspiração, intentada em junho daquele mesmo ano, junto ao cônsul espanhol, Jorge de Macazaga.

Alegando ser o descobridor das minas de ouro e diamantes do Serro do Frio e conhecedor de abundantes veios inexplorados, apresentou-se ao cônsul, oferecendo seus serviços e conhecimentos à Coroa espanhola em troca do título de Conde. Dizia-se escandalizado e queixoso com a indiferença de El-rei D. João V ante a sua dilatada folha de serviços, tendo durante quinze anos esperado pacientemente a mercê que lhe era devida (15). Nos papéis dirigidos às autoridades espanholas, exagerava seus feitos, aventava uma falsa nobreza de sangue e comparava-se a Colombo, também ele vítima da ingratidão dos portugueses. Bastaria pois uma ordem vinda de Madrid para se pôr a caminho de Cadiz e daí embarcar para Buenos Aires, de onde, em companhia de cem homens "sertanistas" e mais alguns negros mineradores, subiria o rio da Prata até alcançar as minas do Serro do Frio (16).

Apesar do tom algo megalomaniaco do ofício apresentado ao cônsul espanhol, Henequim nada tinha de ingênuo - e bem o comprova a data escolhida para oferecer suas informações à Espanha. Tratava-se de um período especialmente turbulento nas relações entre Portugal e Espanha em razão das pretensões de cada um deles sobre as terras do continente americano. Estava em pauta a questão da fixação dos limites nas regiões a Oeste - onde haviam sido feitos descobrimentos de ouro - e ao Sul, na tumultuada Colônia

do Sacramento, no estuário platino. A Coroa espanhola tinha grande interesse em obter informações seguras sobre as minas, em especial as de Goiás e Mato Grosso, e a posição delas em relação ao meridiano de Tordesilhas - a exemplo de Portugal, que providenciara a missão cartográfica dos padres matemáticos Diogo Soares e Domingos Capassi para fornecer a base científica da negociação do tratado dos limites do Brasil com a América Espanhola (17).

Era tensa a situação entre os dois países. Cinco anos antes, o embaixador português havia sido expulso de Madrid, dando assim o pretexto para o fim das relações diplomáticas entre eles. E o próprio cônsul espanhol Jorge de Macazaga confessava, em carta ao Marquês de Villarias, que em Lisboa "se vive com tanta cautela e desconfiança de qualquer espanhol, que para o intitular contrabandista, basta pouco" (18). Henequim estava a par da natureza das hostilidades, a ponto mesmo de excitar a ambição dos espanhóis com a menção ao fato de que as grandes riquezas minerais situavam-se de tal modo que "tanto podem ser de Portugal como de Castela; assim por não estarem as terras ali demarcadas, como por não terem os portugueses da outra parte das ditas serranias e ditas vertentes ainda vila, arraial, nenhuma roças que inculque domínio (19)".

Apresentado o oferecimento, o cônsul tratou logo de enviar o papel escrito pelo próprio Henequim ao poderoso Marquês de Villarias, o secretário de Estado dos reis católicos, pedindo-lhe instruções. De Madrid, o Marquês encarregou o cônsul de obter informações precisas sobre a origem, credibilidade e veracidade das declarações de Henequim, e também de averiguar o prêmio almejado por ele (20).

Em suas diligências, o cônsul apurou que não fora Henequim o autor das descobertas de diamantes, e tampouco dele tinham notícia ou conhecimento os verdadeiros descobridores. Seu nome era desconhecido também pelos homens de negócio de Lisboa. Além disso, o religioso da Divina Providência José Barbosa, de quem o ofertante dizia ser amigo, asseverou ao cônsul que "do contexto de seus discursos inferiu seja um louco pelas extravagantes proposições que dele ouviu". Nada mais restava ao cônsul que concluir que "não se deve fazer caso de seu projeto, como fundado no ar e sobre impostura" (21).

A Henequim o cônsul, instruído por Madrid, omitiu o teor de sua avaliação, restringindo-se a informá-lo que Sua Majestade não julgava conveniente "se faça por ora passo algum". E assim, decorridos quase dois meses de correspondência entre Lisboa e Madrid, o ex-mineiro via-se preterido nos seus planos de entregar a América aos espanhóis.

Quando o prendeu no Rato, Santa Marta certamente ignorava este outro crime intentado por Henequim contra a Monarquia portuguesa. Fosse como fosse, a verdade é que pouco depois, em fins de fevereiro de 1741, três meses depois da prisão dele, o embaixador português em Paris, D. Luís da Cunha dava início a uma série de diligências junto a Jean Jacques Amelot de Chaillox, ministro dos negócios estrangeiros da França, para que este obtivesse, por intermédio do Marquês de Campo Florido, embaixador espanhol na corte francesa, a destituição do cônsul espanhol de Lisboa. As instâncias do embaixador português arrastaram-se até maio, quando aparentemente Jorge de Macazaga retirou-se de Portugal (22). El-rei via-se assim livre do indivíduo que ousara intermediar as pretensões subversivas de um vassalo português com uma nação inimiga, numa época em que as gafes mais irrisórias feriam suscetibilidades e justificavam o banimento de representantes diplomáticos.

Em setembro de 1741, Henequim continuava preso em casa de Santa Marta. "Vexado pela injustiça" do cárcere em que estava metido, conforme relataria depois, tratou de pôr em prática um perigoso plano de fuga, e na madrugada de 24 de setembro, depois de atear fogo no lugar, conseguiu livrar-se do cativo, fugindo em meio à confusão (23).

Não durou muito a liberdade. Dias depois, foi capturado e reconduzido à rua do Outeiro, e posto, dessa vez, "a grilhões e algemas". Algo, porém, iria alterar decisivamente o curso dos acontecimentos: a deliberação do desembargador Santa Marta em mandá-lo para os cárceres secretos do Santo Ofício sob acusação de heresia. Àquela altura, o exame dos papéis de Henequim havia convencido o desembargador de que os delitos de seu prisioneiro iam muito além da conspiração pela qual o prendera. Com a ajuda do irmão, o padre Teodósio de Santa Marta, arquitetou um plano bastante simples

para atizar a eloquência blasfema pressentida naqueles escritos. Tudo consistia em se esconder atrás de uma porta enquanto o padre Teodósio propusesse algumas questões sobre matéria religiosa ao prisioneiro.

Vítima do ardil, Henequim passa a ser considerado réu suspeito na fé e logo depois, denunciado pelos irmãos Santa Marta, dá entrada nos cárceres secretos do Santo Ofício. Às denúncias vão se juntar "alguns papéis da sua mesma letra" (24), encontrados em poder dele por ocasião da prisão, no Rato, através dos quais o magistrado conhecera a faceta heterodoxa do conspirador vindo das Minas.

Ao inquisidor Simão José Silvério Lobo, os irmãos Santa Marta fazem um relato extremamente detalhado das proposições heréticas de Henequim. Acusam-no de defender o concubinato, a fornicação simples, o uso da cabala para a perfeita inteligência das Escrituras, a existência de anjos machos e fêmeas, e a provisoriedade das penas do Inferno. Mas, dentre todas as idéias de Henequim, as mais surpreendentes eram, sem dúvida, aquelas relacionadas ao Brasil. Dizia que o "Paraíso Terreal está no meio do Brasil em umas serranias", que "havia no Brasil uma árvore, a qual dava uns frutos como maçãs, e como figos, e que esta era a árvore do Paraíso"; que "Adão fora criado no Brasil, e dele se passara a pé enxuto para Jerusalém"; que os quatro rios do Paraíso chamavam-se São Francisco, das Amazonas e outros; que "Deus tinha criado o mundo no Brasil"; que o trono de Deus se situava sobre a linha equinocial "em lugar perpendicular ao Brasil, e centro dele, onde se conservava o Paraíso"; que o dilúvio "nunca chegara ao Brasil", etc (25). Todas estas idéias traziam, inegavelmente, a marca dos anos vividos nas Minas Gerais - e dali em diante, decidiriam irreversivelmente o seu destino.

Não eram falsas as denúncias feitas pelos irmãos Santa Marta. E tampouco era aquela a primeira vez que o nome de Henequim subia à Mesa do Santo Ofício, sob suspeita de heterodoxia. Com efeito, por duas vezes ele conseguira passar incólume diante daquele tribunal, apesar das graves acusações que lhe haviam sido feitas em ambas as ocasiões.

Na primeira vez, em 1732, fora denunciado por Simião de Oliveira e Souza, mestre de latim com quem dividia uma casa no beco do Jasmim. Havia se conhecido numa

daquelas estalagens "às portas do mar" - descritas por Merveilleux como "autênticas cavernas de Caco" (26) - e Simião, "obrigado de algumas razões ", acabou por levar o outro para a casa que alugara naquele beco da Freguesia de Nossa Senhora do Socorro. As coisas começaram a desandar, segundo Simião, pouco depois, quando Henequim lhe expôs algumas "heresias reprovadas pela Igreja, e vários erros", primeiro dentro de casa, e mais tarde, publicamente, no claustro dos padres do Quental e em casa do escrivão da Almoçataria-mor.

Nessas ocasiões, Henequim havia defendido teses pouco ortodoxas, como a concepção da Virgem através do Espírito Santo, a salvação dos condenados ao Inferno, a natureza corpórea de Deus, a matéria cristalina de que eram feitos os anjos e, finalmente, a idéia de "que os sentidos das Sagradas Escrituras somente a ele lhos tinha Deus revelado" - convicção igualmente mencionada por Santa Marta quase dez anos depois. Simião revelou também que quando falava do "mau procedimento dos Judeus", Henequim replicava-lhe, dizendo: "que mal lhe tem feito (...) os judeus", e acrescentava que "brevemente, e antes de dois anos se renovará o Mundo, e no seu governo haverá **unus Pastor et unum Ovile**, e que os dez Tribus se verão congregados pois estes andam espalhados por toda a América, e assim renascidas as suas primeiras memórias" .

Na mesma denúncia, feita ao inquisidor Teotônio da Fonseca Souto Maior, Simião contou que Henequim nunca se separava de um pequeno baú, o qual não permitia a ninguém abrir, e onde guardava uma Bíblia - "pela qual está lendo continuamente" - e "vários papéis", dos quais dizia querer "fazer uma obra na qual manifeste o verdadeiro sentido das Escrituras, e o quanto os Expositores, e Santos Padres trataram, e escreveram delas às cegas" (27).

Apesar de o mestre de latim confessar que fazia a denúncia movido pelo "zelo católico", ele tinha motivos suficientes para agir com cautela, buscando afastar eventuais suspeitas sobre si próprio. Seus antecedentes com o Santo Ofício estavam longe de ser abonadores: havia apenas sete anos conseguira finalmente se desembaraçar de uma sucessão de três processos, iniciada em 1710, e que se arrastara por mais quinze anos, estendendo-se de Lisboa a Goa.

A história de Simião de Oliveira e Souza, recheada de peripécias extraordinárias, é um fragmento valiosíssimo que nos informa sobre os múltiplos significados da religião e da viagem na primeira metade do século XVIII. Ela revela, por exemplo, o quanto eram pequenas as distâncias geográficas no universo colonial português e os complicados mecanismos postos em ação no processo de adulteração da identidade, enormemente facilitado pelo ingresso em ordens religiosas.

Aos dezessete anos, o jovem Simião lançou-se na vida de peregrino, partindo de Lisboa em direção ao Rio de Janeiro. Daí passou para a Colônia de Sacramento, e logo depois a Buenos Aires. Três meses depois estava na Universidade de Chuquisaca, na província dos Charcas, vice-reinado do Peru, e tendo tomado aí o hábito de franciscano descalço, fugiu ao cabo de seis anos, "discorrendo várias terras até que chegou à cidade de Lima, onde foi preso por apóstata". Libertado, regressou a Lisboa e, dividido entre o hábito de Santo Agostinho e o casamento em Alvorje, optou por este último.

O casamento não lhe alterou o gosto da aventura e logo se pôs num navio com destino a Cabo Verde - dali tentou passar à Ilha da Madeira mas uma investida dos mouros mudou o rumo da viagem. Cativo dos mouros, foi levado a Argel e por algum tempo seguiu os costumes religiosos locais; todavia a absolvição de um padre o animou a retomar o hábito de São Francisco e, por iniciativa própria, começou a dizer missa e a confessar.

Os impetos de novidade fizeram-no aproximar-se dos ingleses de Argel e através deles travou conhecimento com o protestantismo. Acalentou então sonhos de se estabelecer na Inglaterra para professar livremente a religião de Lutero, mas os seus planos esbarraram na enérgica proibição do padre que o havia absolvido anteriormente.

Simião ainda viveria outras aventuras nos breves dois anos passados em Argel. Abandonou a amizade com os ingleses e o protestantismo, e passou a frequentar uma família de judeus, com quem se iniciou nas práticas do judaísmo, tornando-se seguidor delas. Certamente Simião não havia nascido nem para fincar raízes onde quer que fosse, nem para protagonizar uma biografia convencional. Após a partida de Argel foi

aprisionado por franceses que o deixaram em Cartagena do Levante e daí seguiu a Castela e ao Alentejo, entrando finalmente em Portugal.

Os problemas de Simião com o Santo Ofício começaram quando ele confidenciou a um padre as experiências religiosas vividas nos seus parcos trinta e poucos anos. Vieram então à baila os pormenores da troca contínua de nomes e ordens religiosas - e a "escandalosa" adesão à lei de Mafoma e ao judaísmo em Argel. Fora franciscano descalço, dominicano, agostiniano, presbítero, e declarou-se judeu e luterano. Preso nos cárceres do Santo Ofício, Simião colecionaria processos e acusações com a mesma intensidade que o fizera em relação aos hábitos religiosos - e conseguiria imprimir o mesmo ritmo dinâmico à sua convivência com os paladinos da fé católica.

O primeiro processo inquisitorial rendeu-lhe dez anos de degredo para a Índia. A novidade da paisagem acabou por lhe excitar a verve de blasfemador a ponto de ter sido preso e sentenciado pela Inquisição de Goa sob a acusação de se gabar "de ter composto e traduzido vários tratados de matérias heréticas e propagativas de seitas condenadas..." Um ano depois, ainda em Goa, Simião seria denunciado por afirmar que "Deus Nosso Senhor era muito misericordioso, que tanto havia de salvar aos que vivem bem como aos maus, especialmente aos gentios, mouros, judeus..." e que "havia demônios bons e maus, os bons são aqueles que andavam pelos ares, e falavam com pessoas virtuosas e religiosas, principalmente no Brasil, os quais esperavam ver a face de Deus salvando, e os maus eram aqueles que ficavam reclusos no Inferno".

Em vista da complexidade do caso, Simião foi remetido à Inquisição de Lisboa, onde conseguiu se livrar da proposição herética relativa aos demônios bons e maus, alegando que a ouvira de um colegial das Índias de Castela. E a Mesa concluiu que "à vista da qualidade da culpa, forma em que a confessa, e em que as testemunhas depõem, e dificuldade de serem examinadas, e repetidas parece à mesa, que não seja processado por ela, e que os cinco anos que lhe faltam do degredo da Índia se comute para Angola" (28). Cumprindo a sina de viajante, Simião reapareceu novamente em Lisboa, em 1724, novamente envolvido com a Inquisição e com a proposição sobre os demônios. Em 1725, saiu finalmente livre.

Tanto a vida rocambolesca quanto as opiniões bizarras de Simião devem ter atraído a atenção de Henequim, com quem partilhava não só a experiência da vida no ultramar, mas também a influência decisiva das paisagens culturais do universo colonial. A breve convivência com o mestre de latim imprimiria marcas indeléveis no engenhoso edifício teológico que o ex-mineiro começara a construir desde os tempos das Minas Gerais: as suas proposições sobre os demônios e anjos têm um eco, ainda que longínquo, das denúncias feitas contra Simião à época do degredo em Goa.

Aos cinquenta e dois anos, calejado pelas vicissitudes dos anos de prisão e degredo, Simião parecia ter abandonado a imprudência dos tempos das perambulações juvenis; e na verbosidade excessiva de Henequim, no modo fácil com que emitia opiniões controvertidas sobre matéria religiosa, principalmente em locais públicos, pressentiu a ameaça de vir a ser comprometido por aquele homem que acreditava na possibilidade de burlar a Inquisição - aquele mesma Inquisição que estendera seus tentáculos até Goa para prendê-lo.

Aquela altura, porém, a sua credibilidade não resistiria ao crivo do tribunal e as denúncias esbarraram no depoimento das testemunhas presentes ao Claustro do Quental, todas unânimes em desqualificá-lo como denunciante e indivíduo, chamando-o de "embrulhador, mentiroso, e indigno de crédito algum", "orgulhoso e trapaceiro", de quem se dizia "que em cada terra tomava diferente nome" (29). Desconfiado do autor das denúncias, o inquisidor Teotônio da Fonseca Souto Maior deu pouca atenção ao fato de que o relato daquelas testemunhas confirmava, em linhas gerais, o conteúdo delas.

O nome de Henequim voltaria a ser pronunciado nos Estaus em fins de 1733. Persistindo naquela loquacidade que atemorizara o mestre-escola, Henequim envolveu-se numa discussão sobre as palavras da Consagração, ocorrida na casa do advogado Pedro Caetano de Tarouca, na rua das Arcas. Ali, na presença de várias pessoas, o médico João Batista Gillé propôs a seguinte questão: qual era o significado da palavra *hoc* dita durante a consagração, uma vez que, quando proferida, não se tinha ainda o sacramento nem o corpo de Cristo. Henequim, descrito na denúncia como "presumido e prezado de saber as Escrituras", defendeu a tese de que o corpo de Cristo ia se introduzindo no sacramento à

medida que as palavras eram proferidas, de modo que se ao pregador, durante a consagração, faltasse a voz ou mesmo morresse, impedindo-o de acabar as palavras da Consagração, ficaria o "sacramento imperfeito". E para melhor ilustrar esta idéia, recorreu à imagem da corrupção de um dedo "que quando se corrompia se ia introduzindo a corrupção por partes, e senão corrompia todo ao mesmo tempo". A idéia de "sacramentos imperfeitos", saída da boca de um homem "acostumado a ter semelhantes argumentos com presunção de saber as Escrituras Sagradas, e mostrar em a maior parte deles inclinação ao contrário sentido que a Igreja nos ensina", levou dois dos presentes a se abalarem na mesma tarde ao Tribunal do Santo Ofício para denunciá-lo.

Na manhã do dia seguinte, um Henequim visivelmente cauteloso comparecia nos Estaus para afastar qualquer suspeita sobre o episódio dos tais "sacramentos imperfeitos" ocorrido na véspera, na rua das Arcas. Com bastante cuidado, buscou atenuar o sentido atribuído à expressão, alegando que não chegara a declará-lo, "porque tanto que [...] disse isto se levantou uma tal gritaria que ele [...] tomou por melhor partido o retirar-se da dita casa de que continuar na dita disputa...". A tentativa, porém, não foi de todo bem-sucedida: mostrando não estar convencido com a explicação aventada e farejando heresia nas palavras daquele homem acostumado a inverter o sentido das Escrituras, o inquisidor Agostinho Gomes Guimarães incitou-o a "declarar a verdadeira intenção com que disse a dita proposição". O outro, receoso, limitou-se a dizer que entendia "que todo o Sacramento válido é perfeitíssimo" e o inquisidor, desconfiado, deu-lhe ordens para que "desta cidade senão ausente sem expressa licença desta Mesa, à sala da qual virá todos os dias não feriados de manhã às oito horas, e de tarde às duas até se findar a sua causa (30)".

Não há registro, nos papéis do Santo Ofício, de que Henequim tenha cumprido o juramento feito naquela manhã, com as mãos postas sobre os Evangelhos. A julgar pelas evidências disponíveis, ao menos no que respeita ao Santo Ofício, o incidente da rua das Arcas não teve outros desdobramentos; ademais, é possível que ele não tenha se apresentado novamente, uma vez que a sua verbosidade o levaria, em uma ou duas

sessões, a pôr para fora o turbilhão herético que o inquisidor mal vislumbrara naquela manhã (31).

Assim, Henequim podia vangloriar-se de ter escapado às garras do Santo Ofício por duas vezes, não obstante seus delatores o terem apresentado como um homem que dizia que os Santos Padres "não sabiam o que diziam, e não entendiam bem a Escritura..." (32).

Naquele ano de 1741, a aparente distração da Inquisição tropeçaria na "prova material", por assim dizer, da heterodoxia de Henequim, anexada à denúncia minuciosa dos irmãos Santa Marta: os papéis guardados no baú, mencionados por Simião de Oliveira e Souza, dos quais pretendia fazer surgir a obra que reuniria suas idéias. Mencionados várias vezes na denúncia dos Santa Marta, os manuscritos tornaram-se a peça essencial das acusações imputadas a Henequim, e, a julgar pelas palavras do desembargador e do próprio réu, foram eles decisivos no processo de transformação do criminoso de lesa-majestade em suspeito na matéria de fê. Lendo-os, o magistrado descobriu que o prisioneiro, além de defender proposições malsoantes à Igreja, "praticava, e tinha uso da cabala proibida na interpretação das Sagradas Escrituras" (33). O próprio Henequim não negaria o uso da cabala, nem tampouco a crença nas proposições arroladas pelo desembargador na denúncia. Por outro lado, o papel decisivo que os manuscritos viriam a desempenhar na sorte futura dele levanta um problema: se não há dúvida de que Santa Marta tivesse conhecimento, pouco depois da apreensão no Rato, do perfil herético de Henequim - o que é corroborado pelo fato de que, do ponto de vista dos cânones da Igreja Católica, aquele estivera, ao menos desde 1732, seriamente comprometido com a heresia -, por que teria o desembargador adiado por tanto tempo a prisão nos cárceres do Santo Ofício ?

Seja como for, o Henequim que então comparece à Mesa do Santo Ofício em nada lembra a figura cautelosa e condescendente que fora ali rechaçar a existência de sacramentos imperfeitos, e, ao longo dos quase três anos de interrogatórios, inquirições, exames, audiências, aquele núcleo de proposições heréticas originalmente denunciado por Santa Marta toma proporções inusitadas. Se à época em que dividia uma casa com o **globe-trotter** Simião no beco do Jasmim, Henequim jactava-se de não temer o Santo

Ofício, asseverando que "ele se livraria deste Tribunal porque em dizendo o que não sentia ficava mentindo nele, e assim se livrava da mesma sorte como o padre Antônio Vieira da Companhia de Jesus e outros mais" (34), os tempos eram outros e a providencial prudência do jesuíta foi substituída por uma atitude de arrogância inquebrantável.

Já na primeira sessão, ele faz um apelo à Mesa para que examine os manuscritos "com toda a consideração", descrevendo os títulos dos livros que principiou a escrever. Eram ao todo quatro volumes, assim descritos por ele: "Divina Linguagem = dividida em duas partes; a primeira consta das letras do nosso abecedário em geral; e a segunda de cada uma delas de per si, e em ambas elas mostram que a Linguagem portuguesa, é a que Deus fala. e ensinou a Adão = Divindade feminina em que trata praticamente da Conceição da Senhora = Paraíso Restaurado, Lenho da vida descoberto = dividido em duas partes: na primeira se mostra aonde é o Paraíso, e na segunda qual é a árvore da fruta vedada = e finalmente = Divino do Divino = em que estão juntos os lugares da Escritura em que Deus pela sua boca fala" (35).

Orgulhava-se da obra ainda inacabada. Alegava que, em se tratando de "matérias [...] tão sutis que mal se podem explicar de outra forma", preferia fazer uma apresentação escrita das idéias, solicitando "tinta e papel, e a sua Bíblia" (36). A recusa do pedido não o demoveu do intento de fazer uma exposição da obra num formato rigorosamente livresco: as sessões, caracterizadas por raras interrupções do inquisidor, dão lugar a verdadeiras conferências, às quais não faltou nem mesmo o tom professoral, alinhavando argumentos e conceitos em longas exposições, esclarecendo aqui e ali as sutilezas e astúcias da teologia, ancorando as proposições-chaves, perfeitamente delimitadas, nas provas retiradas da Bíblia. Abundavam as passagens bíblicas, citadas na versão latina e, nalguns casos, ousava mesmo corrigir a Vulgata de São Jerônimo, descobrindo novos sentidos nos termos hebraicos originais (37).

Todo o raciocínio traía uma cultura livresca, erudita, acostumado a embrenhar-se na crítica vigorosa e sofisticada, integrando-se a um grande sistema teológico, cujas partes ia expondo pormenorizadamente em sessões sucessivas, sem perder de vista o argumento principal. A metáfora do edifício, fundamental para a compreensão de sua concepção

sobre o progresso do conhecimento, também se adequava ao modo sistêmico pelo qual organizava e interpretava os vários campos da teologia.

A defesa apaixonada e inflexível de suas idéias justificava-se pela convicção de ter sido eleito por Deus "como instrumento para se descobrirem e saberem no mundo muitas maravilhas por ninguém até agora sabidas, nem descobertas, e ocultas nas Divinas Letras" (38). Iluminado pelo Espírito Santo, que o fizera Ministro Universal, Henequim acreditava ter alcançado o grau supremo do conhecimento das coisas divinas. Para o longo aprendizado das Escrituras concorriam vários fatores: em primeiro lugar, era o eleito de Deus, o instrumento através do qual eram revelados os mistérios divinos; em segundo, era necessário que ele se aplicasse ao estudo das Escrituras mediante o exercício da razão; e por último, e mais importante, era preciso receber a Luz do Espírito Santo para alcançar aquelas verdades. As iluminações do Espírito Santo - denominação que deu ao entendimento intelectual assim alcançado - eram uma dádiva divina. Daí rejeitar peremptoriamente a suspeita de que tivesse sido instruído ou iniciado por outrem nos mistérios das Letras - sequer revelou, ao longo dos quase três anos de inquirição, o nome de um autor ou obra que tivesse sido decisivo na sua formação intelectual. Tudo aquilo era de seu estro. Entre ele e Deus, que o iluminara, não havia intermediários, mestres ou iniciadores.

A condição de eleito de Deus levava-o a rechaçar veementemente a afirmação de que suas idéias entravam em conflito com a fé católica, uma vez que as matérias versadas estavam além dela, ou seja, eram em tudo novidade jamais tratada pelos padres. Era o depositário de um novo conhecimento - e para explicar sua visão dele, recorria à metáfora do edifício que se vai aprimorando no decurso do tempo. Depois de os Padres da Igreja terem levantado as paredes de alvenaria, Deus o enviara para "aperfeiçoar, e lavrar pedras de cantaria, para cimalthas, corrigeras [sic], e torres, pirâmides, e grimpas desta mesma Igreja, para ficar na última perfeição" (39).

AS AGRURAS DO AUTO-DA-FÉ

Na manhã de 21 de junho de 1744, primeiro domingo de verão, a população de Lisboa preparava-se para assistir a um dos autos-da-fé mais concorridos dos últimos tempos: seriam trinta e três penitenciados e mais oito relaxados em carne. Participariam dele a célebre dona Maria Cristina, que se fizera passar por homem e lutara na França; o padre José de Siqueira, que protagonizaria um dos momentos mais dramáticos do auto; a não menos conhecida Thereza Carvalha, defensora de opiniões heréticas; vários bigamos vindos do Brasil; os adeptos da desconhecida seita dos pedreiros livres, cuja novidade atraía a atenção de todos, curiosos por ver os estrangeiros que a introduziram em Portugal. E finalmente, o heresiarca Pedro de Rates Henequim - o sexto na lista dos que seriam relaxados à justiça secular (40).

A diversidade dos delitos era tão impressionante que, na edição daquela semana, a gazeta semanal **Mercúrio Histórico** opinaria: "não se viu Auto tão pequeno com tanta variedade de abominações". Ainda assim, depois de mencionar os crimes de D. Maria Cristina, a gazeta reservaria a maior parte do texto ao heresiarca Pedro de Rates Henequim, contando, em tom cáustico, que, ao longo do processo, ele "descompôs por muitas vezes aos Srs. Inquisidores, e aos Padres que lhe metiam por que era soberbo e presumido de sua maldita ciência, e tão petulante que a todos tratava com desprezo de ignorantes, e até aos Santos Padres Expositores, quando lhes alegavam." Ademais, informava - erroneamente - que o réu inventara o apelido Henequim "para se diferenciar dos mais" (41).

A família real demonstrou também um interesse especial por aquele espetáculo: na véspera, o rei sofrera um pequeno acidente, mas uma providencial purga lhe devolveu o ânimo para suportar os "excessos" que a cerimônia exigia - e por via das dúvidas, todas as pessoas reais pernoitaram no palácio dos Estaus para assegurar a assistência. Arredariam dali somente quando toda a cerimônia estivesse concluída, na manhã de segunda-feira, quando já ia alto o sol (42).

Os acontecimentos daquele dia ficaram perpetuados sob a pena indignada de um dos seus participantes, o lapidário suíço John Coustos, preso por maçonaria. Condenado às galés, ele obteria a liberdade mediante a intervenção do rei George II, e, de volta à

Inglaterra, escreveria uma pequena narrativa das agruras sofridas nos cárceres da Inquisição portuguesa. *The sufferings of John Coustos*, publicado em Londres em 1746, é talvez a única descrição feita por um penitenciado de um auto-da-fé em Portugal (43). Espectador atento, preocupado em registrar todos os detalhes, Coustos descreveria a meticulosa hierarquia que regia todo o cerimonial, anotando até mesmo a bizarra pragmática que determinava o vestuário dos penitenciados pelo Santo Ofício. Assim, heresiarcas como Henequim eram facilmente identificados pelas labaredas pintadas na samara cinzenta, pela carocha pintada com figuras do demônio e pela indefectível mordaza (44).

Sob o olhar atento de El-rei, principiou, segundo o relato de Coustos, a marcha dos penitenciados: "a procissão deu uma volta em torno do pátio do palácio do inquisidor, na presença do rei, da Real Família e de toda a Corte, que veio especialmente para a ocasião". Nem toda a família real - diga-se de passagem - estava presente: o pretendido Imperador da América Meridional não assistiu à execução do homem que lhe acenara com a mais valiosa jóia da monarquia portuguesa.

Outra personagem também dedicou algumas linhas ao espetáculo daquele dia, vazadas num tom muito diverso ao do propósito panfletário de Coustos. Foi o jesuíta Miguel de Almeida, designado pelo Santo Ofício para prestar assistência religiosa ao réu Pedro de Rates Henequim, desde a notificação da sentença final, ainda na sexta-feira, até a sua execução. Ao contrário de Coustos, o jesuíta participava de um acontecimento que lhe era familiar, habituado que estava a acompanhar penitentes. Assim, quando escreveu a um amigo contando os padecimentos vividos na ocasião, fê-lo de um modo informal, intercalando aqui e ali referências a aspectos prosaicos do cotidiano. Sua descrição principia pela saída dos penitentes dos Estaus:

"... saíu a procissão pelas onze horas da manhã com uma horrível calma, e pela espera, que tivemos no tabuleiro da Igreja de São Domingos foi tal o calor, que aí aturamos, que cuidei se me frigiam os miolos. Dentro da Igreja aturei até as seis horas uma terrível sede e calor pela inumerável gente, que nela estava, mas sobretudo o que mais me custou foi aturar em pé a ouvir o processo do meu

padecente, quando o acompanhei até junto do altar bem defronte da Tribuna de Sua Majestade ... (45)"

Depois de ouvir a leitura da sentença, que se estendeu por duas horas e meia, durante as quais permaneceu em pé, segurando uma vela acesa, Henequim pede Mesa. É levado então para uma sala separada e, diante do inquisidor Francisco Mendo Trigo e do escrivão Manoel Afonso Rebelo, prepara-se para fazer a derradeira retratação. São 3:50 horas da tarde e a seu lado está o jesuíta Miguel de Almeida. Com as mãos atadas, confessa todas as culpas que lhe imputam e, desesperado, ainda acrescenta: "e se basta confessá-las assim sem as ver, nem delas se lembrar, as confessa, e pede ao mesmo tempo perdão delas" (46). Em lágrimas, não tem condições de assinar a sessão, e pede ao escrivão para fazê-lo em seu lugar. Reúne-se a Mesa, reúne-se o Conselho Geral, e a sentença não se altera.

À meia-noite, o cortejo sai da Igreja de São Domingos, dirige-se ao Tribunal da Relação, na Casa dos Contos, e por volta das 3:30 horas, parte em direção ao Campo da Lã. Às 7 horas, segundo o jesuíta, "depois de se dar o garrote a todos", finalmente retorna a São Roque, "muito moído, e esquentado". Também àquela hora, acompanhado pelo Príncipe D. José e pelos Infantes D. Pedro e D. Antônio, El-rei abandonava o lugar, levando consigo o "vistoso" processo de Pedro de Rates Henequim (47).

A CRIAÇÃO DO HERESIARCA

Feita a primeira denúncia contra Henequim, o desembargador Santa Marta - "magistrado austero e católico intolerante", como o chamou Camillo Castelo Branco (48) - aparentemente não mais participaria do desenrolar do processo. Tampouco o crime de lesa-majestade e a conspiração tramada junto ao Infante seriam citados e o pesquisador, às voltas unicamente com o processo inquisitorial, seria naturalmente levado a concluir que os crimes imputados a ele versavam apenas sobre matéria religiosa. Em meio aos demais processos da Inquisição portuguesa, nada sugere a trama que se esconde por trás de suas folhas.

Se o Santo Ofício silencia as atividades conspiratórias do réu, todavia não as omite de todo: alguns detalhes significativos, como a informação dada por Santa Marta, logo na primeira denúncia, de que "prendendo ele há bastante tempo nesta Corte por ordem de sua Majestade a um homem chamado Pedro de Rates Henequim...", ou ainda quando, na primeira sessão, o escrivão refere-se ao réu como sendo o homem que "veio preso para os cárceres desta Inquisição de casa do desembargador Joaquim Rodrigues de Santa Marta Soares, onde também se achava preso à ordem de Sua Majestade" (49). Lacônicas e reticentes, tais pistas não são suficientes para deslindar os bastidores obscuros daquela primeira prisão ocorrida no Rato - e a curiosidade aguçada do historiador não encontraria respostas ao longo das quase mil páginas do processo movido contra Pedro de Rates Henequim.

Neste sentido, não parece despropositado empregar a expressão "processo de despolitização" para definir os mecanismos através dos quais o nome de Henequim cessa de ser associado a uma conspiração malograda para encarnar o estereótipo do heresiarca. É importante notar que a expressão tem aqui um sentido lato, ou seja, o "político" relaciona-se aos propósitos dele junto ao Infante D. Manuel e aos planos para aclamá-lo Imperador da América Meridional. Evidentemente, para os contemporâneos não existia uma distinção tão rígida entre "político" e "religioso": os delitos da fé, sobretudo as heresias, eram também delitos contra a monarquia e contra a figura do rei (50). Isto não significa, porém, que não existisse uma instância específica para a averiguação de crimes de natureza política, como o de Henequim: a legislação portuguesa não apenas contemplava tal modalidade de transgressão, como também designava o tribunal da Relação como o órgão competente para o seu julgamento.

No dia em que o desembargador Santa Marta conduziu Henequim aos cárceres do Santo Ofício, instaurava-se uma nítida distinção entre as atividades conspiratórias e as concepções heterodoxas - é significativo o contraste entre as circunstâncias de ambas as prisões: enquanto a primeira realizou-se a altas horas da noite, a outra ocorreu à luz do dia, seguindo a praxe do Santo Ofício. Há ainda um outro aspecto que evidencia o propósito de manter ambos os delitos desconectados, recalcando o conspirador sob a

imagem do heresiarca. Preso em outubro de 1741, o processo se detém, por quase um ano e meio, na averiguação da identidade e qualidade de sangue do réu, "visto - segundo o inquisidor Trigoso - se não saber nesta Mesa quem é o réu nem a sua qualidade, e estado, para prova da sua identidade". Inicia-se então uma série de diligências e interrogatórios que se arrastariam até maio de 1743, ao longo dos quais permanece a suspeita de Henequim ser um nome forjado - suspeita que o **Mercúrio Histórico** apresentaria, mais tarde, como fato. Somente quando o notário do Santo Ofício, André Corsino de Figueredo, localiza na Freguesia de Nossa Senhora dos Mártires, em Lisboa, o assento de batismo do réu, corroborando as informações dadas por este, é que a dúvida se desvanece e o processo retoma o seu curso.

Descobre-se então que Henequim beira os sessenta anos; é filho ilegítimo de Francisco Henequim, alto funcionário da embaixada das Províncias Unidas em Lisboa, e orgulha-se de descender de uma família nobre, que fez um burgomestre e senadores nas cidades de Delfet e Rotterdam. Sua mãe, Maria da Silva e Castro, provém de gente católica e humilde da cidade do Porto. No seu sangue, não há "defeito algum de judeu, mouro, mulato ou cristão-novo", apenas o leve "defeito" que a estirpe dos Henequim, todos huguenotes, traz em suas fileiras; mas a suspeita protestante, o próprio Henequim apressa-se em dirimir, lembrando que foi criado na religião da mãe (51).

Ora, uma vez que ele havia permanecido quase um ano sob a investigação de Santa Marta, submetido a interrogatórios, tendo mesmo seus papéis sido examinados minuciosamente, natural seria que ao desembargador a questão da identidade fosse plenamente elucidada - e a ele não faltavam meios para apurar a verdade. Por que então o inquisidor Trigoso - que não ignorava a prisão anterior - conduz o processo seguindo rigorosamente à regra, como se Henequim fosse um réu comum, de quem é preciso apurar o verdadeiro nome ?

Tal procedimento é revelador da disposição do Santo Ofício em lhe conferir os critérios de praxe, num esforço de enquadrá-lo no estereótipo do heresiarca, relegando à sombra o seu perfil político. E o próprio Henequim parece também aderir a este processo de despolitização a que é submetido o exame de suas culpas. Nesse caso, contudo, é

possível supor que a ação de restringir o crime à esfera religiosa funcionasse como estratégia de defesa, uma vez que o livrava, ao menos aparentemente, da acusação dos crimes de lesa-majestade e de alta traição. Fosse como fosse, a única referência a semelhante crime parte dele próprio, e ocorre quando, à certa altura, acusa Santa Marta de lhe ter falsificado os manuscritos, colocando sob suspeição a autoria dos papéis entregues ao inquisidor e alegando que "quem lhos falsificou para o fazer réu de lesa-majestade humana, também lhos falsificaria para o fazer réu de lesa- majestade divina" (52).

Mesmo na sessão de contraditas, quando cabe ao réu opôr o embargo às testemunhas de acusação com base em inimizades pessoais - sem dúvida, uma boa oportunidade para se referir a eventuais arbitrariedades cometidas contra ele -, Henequim limita-se a descrever o ardil protagonizado pelos irmãos Santa Marta para justificar sua entrada nos cárceres do Santo Ofício. Nem mesmo quando escreve uma carta aos inquisidores para enumerar uma a uma as injustiças de que se sente vítima, nem mesmo aí alude ele àquela primeira prisão efetuada no Rato.

Não há dúvida, portanto, de que o Santo Ofício circunscreveu previamente o campo no qual se desenvolveriam as sessões, limitando-o à matéria religiosa e Henequim, voluntariamente, acedeu a este procedimento, omitindo qualquer referência às ligações com o Infante D. Manuel ou com a corte espanhola. Assim, a leitura do processo, tanto quanto as fontes coevas - basta lembrar as assertivas equivocadas do **Mercúrio Histórico** -, constróem a imagem de um heresiarca, condenado à morte pela Inquisição por defender opiniões heréticas, confundindo-o na extensa lista de penitenciados do Santo Ofício.

Os sonhos de uma América Meridional unida sob o cetro do Infante D. Manuel, à espera da realização do Quinto Império, acalentados por um homem que acreditava estar o Paraíso situado em algum lugar do Brasil, dissiparam-se ante o heresiarca que a Inquisição fizera desfilar pelas ruas de Lisboa.

Morto Henequim, a história de seu envolvimento com o Infante parecia estar relegada ao esquecimento, ou, ao menos, ao silêncio, não fosse a indiscrição dos descendentes de seus algozes, ávidos de colher os benefícios daquele segredo.

MEANDROS DA MEMÓRIA

Por volta de 1790, depois de um longo degredo em Angola, Agostinho Jansen Moller e Pamplona regressava a Portugal, decidido a recuperar os cabedais da família, então seriamente comprometidos pelas disputas judiciais que lhe moviam os credores. Uma de suas primeiras medidas foi a de encaminhar à rainha D. Maria I um extenso pedido de mercê, detalhando os motivos que haviam levado a casa Jansen e Moller a uma tão difícil situação; entre eles, incluía

" os excessivos gastos que o pai do suplicante fez sem lhe deixaram o empenho com que geme a sua casa; mas lhe aumentam a glória de serem aplicados a favor da Pátria, como foram os que fez para ser preso o temível Pedro Rates, igualmente os que fez para a existência do Sereníssimo Infante D. Manuel, tio de Vossa Majestade..."

Em razão dos tortuosos e intrincados litígios entre os herdeiros, a Rainha ordenou que se consultasse o monsenhor da Patriarcal Joaquim Jansen Moller, tio de Agostinho, a respeito das pretensões apresentadas por este. Aos setenta e dois anos, o velho inquisidor e ex-promotor do Santo Ofício ratificava o requerimento do sobrinho e, em tom de súplica, reportava-se aos serviços prestados ao "Império Lusitano", desde que a sua família se estabelecera em Portugal havia cento e trinta anos. Ademais, arrematava, como que à meia voz:

" seja me lícito nesta aflição lembrar a Vossa Majestade a primeira, e a segunda difícil prisão conseguidas pelos meus parentes do protervo Pedro de Rattes Enequim, cuja intenção danada, e cuja vida, história, e morte fatal, creio, não são ocultas à Vossa Majestade, e creio também que este serviço feito à Coroa basta para fazer esta família digna de durar feliz (53)".

A prisão de Henequim constituía assim o item mais grandioso da extensa folha de serviços dos Jansen Moller ao longo de todo o século XVIII; tamanha fora sua

importância que o inquisidor se eximia de descrevê-lo, certo de que a Rainha, ainda que contasse apenas dez anos à época da morte de Henequim, saberia do que se tratava. Além disso, o monsenhor não escondia um certo constrangimento por aludir ao episódio envolvendo o "protervo Henequim" - alusão apenas justificada pela "aflição" do momento. Numa sociedade em que a punição se projetava no tempo futuro, alcançando e infamando a descendência do réu, constituindo a memória um patrimônio familiar e intemporal, natural pois que a premiação também o fosse, fazendo incorporar à herança os feitos dos ascendentes.

Ao próprio monsenhor, contudo, cabia uma parte no mérito se não da prisão, ao menos da morte de Henequim. No ano de 1744, então deputado da Mesa do Santo Ofício, participara de todas as sessões destinadas a examinar as suas culpas e votara mesmo a favor de sua relaxação à Justiça secular quando o réu, quase à beira do cadafalso, tentara uma última retratação. Durante cinquenta anos, os Jansen Moller guardaram zelosamente a memória do ocorrido, sem poder auferir proveito algum dele, submetendo-se assim "à recomendação de inviolável segredo intimados vocalmente pelo Snr. D. João V." Somente agora, em meio à ameaça de ruína, lançavam mão de seu bem mais valioso e, não obstante os quarenta e seis anos passados desde então, o velho inquisidor não hesitava em observar que tais serviços "parece [me] devem ser remunerados (54)".

Em 1749 morria o desembargador Santa Marta. Teve um fim trágico, semelhante àquele que os cristãos-novos diziam ter todos os inquisidores: a doença levou-o em oito dias e tamanha foi a pestilência dela que "logo se lhe seguiu sua mulher, e uma preta, e infeccionou-se a casa de sorte que quase toda a família esteve com perigo de vida" (55).

Deixou aos filhos um espólio considerável, constituído, entre outros, por uma vasta biblioteca onde se alinhavam mais de mil títulos, e, sobretudo, pelos papéis acumulados ao longo de toda uma vida de diligências, arrumados cuidadosamente em pequenas brochuras cozidas à mão (56). A esse cartapácio, seu filho, José Ignácio Rodrigues Santa Marta Soares juntou uma representação a El-rei, pleiteando uma comenda de lote, não sem antes enumerar pacientemente os préstimos de seu pai, explicando que "um dos negócios mais

importantes à Monarquia nestes nossos tempos foi a prisão de Pedro de Rates Henequin, o qual foi preso de Lesa-Majestade, e que conspirava contra Seu Real poder", e que depois de preso, sendo "achado Herege, V. Majestade o mandou remeter ao Santo Officio, donde saiu a queimar. Sendo que senão obviassem por intervenção do pai do suplicante os altos desígnios deste Réu, concorreriam para a decadência da melhor parte dos domínios de V. Majestade" (57).

Tratava-se de um pedido incomum para o filho de um magistrado que não passara de desembargador dos Agravos da Casa da Suplicação; e no parecer sobre o assunto, alguém observou tal impropriedade, ressaltando-se que, "ainda que se concedesse em atenção aos serviços particulares", não se devia criar exemplo prejudicial. Mais adequado seria atendê-lo com uma tença, desde que "em maior quantia daquela ordinária, vista a distinção com que Joaquim Roiz serviu". Ao final, José Ignácio obtém a mercê do hábito da Ordem de Cristo e a tença de 159\$, suas irmãs, o lugar de freiras do Real Padroado, ou então uma tença e o hábito de Cristo para os maridos - se um dia viessem a tê-los (58).

No mesmo parecer, constatava-se que alguns dos papéis apresentados junto ao requerimento não estavam "justificados na forma do Regimento das mercês", o que se compreendia por ser "notório que não estão definidos estes serviços, e os papéis se não devem fazer públicos por conterem diligências particulares, e secretíssimas".

Mínucioso nos seus afazeres de magistrado, Santa Marta juntara, ao longo da vida, um conjunto de pequenos dossiês das várias diligências de que fora incumbido, reunindo aí um sem-número de interrogatórios, cartas, recibos, papéis apreendidos, etc. Neles estão, por exemplo, os memoriais que o falsário Inácio de Sousa Ferreira, visivelmente desesperado, escreveu a El-rei, tentando obter a liberdade em troca de seus conhecimentos sobre a situação das Minas Gerais ou ainda seus pequenos bilhetes aos sócios, contendo instruções sobre a venda de diamantes - todos eles interceptados pelo desembargador.

Um exame detido confirma a observação, feita naquele parecer, quanto à falta de papéis referentes aos casos arrolados no requerimento, perceptível no contraste entre diligências bem documentadas e outras extremamente lacônicas e sucintas. Exemplo destas últimas, o dossiê sobre Pedro de Rates Henequin surpreende pelas poucas folhas:

não mais que três certidões relativas à prisão, à entrega nos cárceres do Santo Ofício e ao auto de recebimento do alcaide destes.

Como explicar então que o caso mais importante da carreira do desembargador Santa Marta lhe rendeu tão poucos papéis ? A resposta encontra-se naquele parecer a respeito da petição feita pelo seu filho, mais especificamente no trecho em que sublinha que "... e os papéis se não devem fazer públicos por conterem diligências **particulares, e secretíssimas**" (59).

Isto também explica a existência de duas versões diferentes da carta escrita pelo jesuíta Miguel de Almeida sobre o auto-da-fé de 21 de junho de 1744. Escritas no mesmo dia, ambas as cartas dão informações sobre o acontecimento, diferindo, contudo, quanto ao grau de minudência com que abordam as circunstâncias da prisão de Henequim. Evasivo numa, noutra pormenoriza a natureza da conjura e o intento do réu em fazer imperador o Infante D. Manuel. Claro está que o missivista, dirigindo-se a pessoas diferentes, exercia, a seu modo, a censura do que sabia a respeito do episódio, separando o que lhe parecia sigiloso daquilo que não o era.

De qualquer modo, a pequena inconfidência do jesuíta, a valiosa nota dissonante em meio aos procedimentos secretos do Santo Ofício em relação a todo o caso, poderia ter graves conseqüências para ele. Ela enquadrava-se no item relativo aos "que descobrem o segredo", previsto nas leis do Reino, especialmente quando se tratava da guarda de El-Rei, do "estado, ou da Rainha, ou Príncipe, ou guarda e defesa de nossos Reinos, ou de cousas, de que a eles se possa seguir algum dano...". Mal sabia o confessor que, ao narrar os erros de seu padecente, estava incorrendo num crime punido com "morte natural" (60).

É esta a chave, portanto, que nos permite entender o silêncio dos arquivos, vale dizer, as vicissitudes experimentadas ao longo de uma investigação sistemática em busca de evidências sobre o crime de lesa-majestade protagonizado por Henequim. Emblemático disso é a fortuna do tema na historiografia.

Em 1808, um anônimo compôs um pequeno texto, jamais publicado, que, sob o título **Memórias políticas, históricas e críticas do Reynado do Senhor Rey D. João**

50., pretendia fazer uma crônica dos bastidores da época joanina, salpicada de episódios escandalosos.

De modo geral, o tom dessas memórias pouco difere dos estereótipos, de inspiração pombalina ou liberal, que a historiografia do século XIX sedimentou em torno da imagem do rei Sol português. Foram nos relatos e crônicas escritos durante e depois do governo joanino que ganhou força aquele retrato de freirático e beato - retrato, vale lembrar, que extrapolara as fronteiras nacionais, atingindo uma tal difusão que o irreverente Voltaire escreveria, a respeito de D. João V, que ele "passava a sua vida a fazer procissões, mosteiros e escândalos conventuais (61)".

Nem mesmo os viajantes estrangeiros que aportavam em Lisboa deixaram de observar em seus diários a tórrida relação entre El-rei e a voluntariosa Madre Paula. Charles Frédéric de Merveilleux, em suas *Mémoires Instructifs*, publicadas na França em 1738, possivelmente uma das fontes de Voltaire, notava que "por tal procedimento se ficou assemelhando a Luís XIV, cujas fraquezas e desvios não rebaixaram nunca a sua inteligência nem o seu coração (62)". Mais tarde, influenciada por tais escritos e pelas vagas liberais, as análises fixariam, definitivamente, a imagem do reinado do Magnânimo como um período marcado pelo "luxo oriental e dissoluto".

Herdeiras dessa interpretação, as *Memórias* manuscritas de 1808 reportam-se a alguns lugares-comuns do imaginário anedótico em torno de D. João V: o apego às perucas francesas, os gastos vultosos com as amantes, o temperamento voluntarioso e tirânico, os amores no convento de Odivelas, e a lendária falta de dinheiro para a realização de seu funeral, em contraste com a pompa e suntuosidade dos anos áureos (63).

Sem citar fontes, o autor elege a conspiração protagonizada por Pedro de Rates Henequim como um dos acontecimentos que marcaram a época joanina, inserindo-a num quadro mais geral das relações entre Portugal e Brasil nas primeiras décadas do século XVIII. Segundo ele, havia algum tempo o embaixador francês em Lisboa vinha pressionando o governo português a saldar uma velha dívida com a França, cujo montante chegava a casa de um milhão de cruzados. Diante do descaso de El-rei pelo assunto e do desfecho trágico da investida de Du Clerc no Rio de Janeiro, o embaixador francês cobrou

satisfações do então secretário Diogo de Mendonça Corte Real. Sem poder negociar uma solução razoável, dada a indiferença de D. João V em relação ao assunto, o secretário praticamente consentiu que os franceses fossem se entender diretamente com a população do Rio de Janeiro, exigindo dela o resgate da dívida da Coroa portuguesa.

Como resultado desse acordo tácito, os corsários franceses, sob a comando de Duguay Trouen, invadiram a cidade do Rio de Janeiro, não poupando a população local do saque de tudo aquilo que pudesse ter algum valor. Ainda segundo o autor das **Memórias**, tamanha foi a indignação ante a descoberta de que o rei praticamente autorizara o saque à cidade - por avisar o governador da iminência da invasão, ordenando-lhe satisfazer às exigências dos corsários - que os americanos deram "em vários tempos, a principio de revoluções".

É neste contexto de insatisfação geral com a Metrópole, desencadeada pela invasão francesa e - tal um efeito em cadeia - alastrada pelas Minas Gerais e por São Paulo que se situa o caso Henequim. Prossegue o autor, explicando que, descontentes com El-rei, "muitos americanos principalmente do Rio de Janeiro e das Comarcas das Minas" teriam encontrado no Infante D. Manuel - cujos sucessos militares fizeram-se conhecer na América através de uma Relação escrita por José Freire de Montorroio Mascarenhas - o homem ideal para ocupar o trono da América Meridional.

Uma vez tomada a decisão, elegeram como comissário Pedro de Rates Henequim, "bacharel, denominado cristão-novo, e muito esperto, para ajustar, e conseguir o negócio, o qual mandaram a Lisboa com bolsa e letra aberta para este fim". Em Lisboa teria se aproximado do Infante e revelado-lhe os planos traçados no Brasil, junto com uma "lista dos diretores daquele negócio". A julgar pelas palavras do autor das **Memórias**, o eleito dos americanos não compreendeu o alcance da matéria que lhe era proposta, e, assumindo uma atitude inconseqüente, mencionou o caso a um dos seus criados.

Ao saber do que se tramava na Quinta de Belas, El-rei convocou uma Junta dos desembargadores mais antigos dos tribunais, e, após uma reunião acalorada, deliberou-se que "se passassem ordens para serem presos todos os culpados, e se procedesse a uma

devassa para colher os mais que houvessem de fora daquela conta, para serem todos sentenciados em Juízo competente".

Terminada a Junta, interveio Alexandre de Gusmão e, rejeitando a decisão anterior, aconselhou El-rei "que mandasse prender Pedro de Rattes Ennequim [sic], comissário daquela negociação, por ordem do Santo Ofício, e nos cárceres deste Tribunal fosse questionado, com o segredo que ali se praticava, e que metido em argumentos de religião, como era tido por cristão-novo, o inquietassem esquentando-lhe o cérebro com despropósitos ditados pelos teólogos da Santa Casa, até que chegasse aos termos de morrer com mordaza na boca (64)".

Em linhas gerais, é esse o conteúdo dos parágrafos sobre Henequim constantes nas **Memórias** anônimas. É curioso notar a imprecisão das informações, em comparação à importância do assunto - imprecisão que, de resto, se repete nas datas, muitas delas deixadas em branco (65). A razão disto encontra-se no fato de que, com o relato dos infortúnios de Henequim, o autor tencionava apenas sublinhar a imagem de D. João V como um monarca desinteressado pelos altos negócios de Estado, indiferente às vicissitudes dos "americanos" e adepto da justiça pessoal.

Assim, ao final da longa notícia sobre Henequim, o autor conta que, depois de assistir à sua morte no auto-da-fé, o rei partiu para Odiveelas, para "mostrar a sua Freira a lista de penitenciados por aquele Tribunal; e também as culpas de todo o enredo pertencente à desgraça de Pedro de Rattes; cujos papéis ficaram em poder daquela Senhorita mais de oito dias, para ela os mostrar às suas amigas em segredo; e desta dilação, quando El-rei os quis, nunca mais apareceram". Reforçava-se aqui a imagem do rei insensível, cruel e incoseqüente, inescrupuloso a ponto de se lançar aos prazeres da carne depois de assistir à morte cruel de um inimigo e - o que era ainda pior - irresponsável o bastante para partilhar com a amante importantes segredos de Estado, confundindo público e privado. Sem o saber, o crítico projetava as categorias oitocentistas do bom governo e da distinção entre público e privado no século XVIII, pretendendo julgá-lo a partir de princípios anacrônicos.

Oitenta anos depois, o historiador português Alberto Pimentel, escarafunchando os arquivos da Biblioteca Nacional de Lisboa em busca de material para o seu livro sugestivamente intitulado **As Amantes de D. João V**, toparia com as **Memórias** anônimas escritas em 1808. A descoberta certamente lhe causou satisfação, pois partilhava com o autor delas o mesmo tipo de interesse pelos "bastidores" do reinado joanino, tanto que Pimentel não hesitou em compilar todas as informações ali arroladas, reservando até mesmo um singelo espaço para o caso Henequim. Foi, porém, mais cáustico que o outro e concluiu, por conta e maledicência próprias, que o rei se dirigira a Odivelas em seguida ao auto-da-fé com o propósito de retemperar as energias (66).

A conspiração protagonizada por Henequim pouco interessou Pimentel, que preferiu explorar a trama dos amores freiráticos do rei, buscando reconstituir detalhes picantes como a célebre banheira dada de presente à madre Paula. Mesmo o relativo êxito alcançado pelo livro após a publicação não foi suficiente para incentivar outros pesquisadores a se debruçarem sobre aquele indivíduo que teria ousado se insurgir contra D. João V. As modas e tendências historiográficas eram outras, outros assuntos as dominavam.

Fosse como fosse, a referência ao documento estava lançada e quase quarenta anos depois, outro historiador, Ernesto Ennes, teria a atenção despertada por aquelas linhas sobre uma conspiração ocorrida à sombra do rei Sol português. Em 1940, por ocasião do Congresso Luso-Brasileiro de História, ele apresentou uma comunicação sobre o assunto, inspirada nas passagens das **Memórias** citadas por Pimentel. Apodou-a com o instigante título **Uma conspiração malograda em Minas Gerais para aclamar Rei do Brasil o infante D. Manuel (1741-1744)** e enfrentou, com olhar crítico, o desafio.

Na realidade, Ennes pouco pôde avançar. Intrigado com aquela trama obscura, ele havia partido em busca do documento anônimo e, malgrado o seu vasto conhecimento dos arquivos portugueses, não o localizara. Justificou-se alegando um falso "erro de citação" por parte de Pimentel e optou então por se restringir ao extrato publicado (67). Fazendo uso de evidências relacionadas à vida do Infante D. Manuel, contentou-se em demonstrar a plausibilidade do episódio, ainda que se embaraçasse com o fato de os historiadores

nunca terem encontrado, nos arquivos portugueses e brasileiros, qualquer referência a ele. Por fim, lamentava não ter localizado o precioso manuscrito e se limitava, nas suas próprias palavras, a uma "mera hipótese", encerrando a comunicação com um incitamento aos pesquisadores no sentido de explorarem o assunto, que, apesar de tudo, continha evidências bastante promissoras (68).

À época, um tema tão obscuro, envolvendo por um lado, uma personagem praticamente desconhecida como o Infante D. Manuel, e por outro, um heresiarca condenado à morte - a quem Ennes considerava "desvairado, louco" e cheio de "idéias alucinadas" (69) -, enredados numa conspiração misteriosa, apoiada por sua vez num manuscrito de paradeiro ignorado, não logrou maior interesse - e Henequim, conspirador ou heresiarca, voltaria ao silêncio secular que a mordça do Santo Ofício havia lhe imposto.

Mas a ventura historiográfica de Henequim seria outra. O grande Sérgio Buarque de Holanda tropeçaria nele bem depois de ter escrito e publicado o clássico **Visão do Paraíso**, mas o faria por interposta pessoa, ou seja, através das poucas linhas que Ennes lhe dedicara no livro **Dois paulistas insígnies**, nas quais remoia os mesmos problemas encontrados por ocasião de sua investigação arquivística (70).

Às voltas com o tema da edenização da América, Buarque de Holanda viu nas proposições de Henequim relativas à localização do Paraíso Terreal no Brasil um indício da persistência tardia daqueles mitos. Apesar de Ennes fazer menção ao processo inquisitorial, depositado na Torre do Tombo, o historiador brasileiro pareceu satisfeito com as passagens da sentença final publicadas pelo colega. Inversamente, o processo de censura sofrido pela obra de Simão de Vasconcelos, por conta das passagens em que ele expunha a teoria de que o Paraíso se situava na América, mereceu de Holanda uma atenção muito maior do que "essa amofinação sem tréguas que vai levar até a morte danada o antigo mineiro Pedro de Rates (71)".

Se o Henequim edenizador do Novo Mundo, perseguido pela Inquisição, acabou por merecer alguns parágrafos no prefácio à segunda edição de **Visão do Paraíso**, o Henequim conspirador e criminoso de lesa-majestade, perseguido pelo desembargador

Santa Marta, parecia fadado a permanecer envolto no tom quase fantasioso e inverossímil daquela distante comunicação de 1940. Como um jogo de ressonâncias, a citação de Holanda chamou a atenção de um outro historiador, Plínio J. Freire Gomes, que, interessado em desenvolver sua pesquisa de mestrado sobre o tema, obteve uma cópia do processo inquisitorial, elegendo o réu a personagem principal de um estudo pioneiro. A partir dele, produziu um interessante estudo da cosmologia do ex-mineiro, enfocando o problema das relações entre cultura popular e cultura erudita dentro do contexto específico do universo colonial. Sem desconhecer as suspeitas de seu envolvimento numa tentativa de emancipação política, Freire Gomes ateu-se ao âmbito dos autos processuais, e, cuidadoso, percebeu bem a determinação do Santo Ofício de condená-lo a qualquer preço, sem contudo pôr em discussão a fidedignidade das fontes às teses professadas por Henequim. Seguindo a trilha de Ginzburg, ele adotou um pressuposto questionável para um caso tão singular: o de que os juizes estariam empenhados em não omitir as concepções heréticas do réu, porque "no contexto onde alguém é colocado sob uma firme pressão criminalizadora, toda e qualquer manifestação incômoda vale mais se for transcrita do que proscrita (72)". Dados os antecedentes políticos do réu, não seria mais apropriado afirmar que "toda e qualquer manifestação incômoda vale mais se for reinventada ou exagerada do que transcrita" ? De qualquer modo, no lugar do herege ou do louco, ressurgia um homem dotado de uma cosmologia bizarra e fascinante, o ponto de cruzamento de estratos culturais profundos.

EM BUSCA DAS SOMBRAS

Henequim evoca a face oculta do rei Sol português: por trás do brilho fulgurante da corte pomposa e suntuosa, típica do barroco, habitava um universo de sombras, de silêncio, de diligências noturnas, de desaparecimentos inexplicáveis. Universo que modela, dilacera e plasma a memória e diante do qual o historiador se depara com o desafio de fazer o silêncio falar.

Reveladora das estratégias de produção da memória, a sua história propõe mais questões do que respostas efetivas; em vez de pisar no terreno firme das certezas, deparamo-nos com a opacidade das fontes, a multiplicidade de "talvez" ou "poderia ser", comuns naquelas situações em que as evidências se recusam a responder às questões que lhes são formuladas.

De fato, os raros vestígios mal conseguem elucidar o repertório de perguntas que suscitam: quais as reais dimensões da conspiração imputada a Henequim ? Teria existido uma conspiração nos moldes descritos pelo manuscrito anônimo ? E sendo assim, quem foram os envolvidos nela ? Que planos tinham para o Brasil ? Que fazer diante de uma história a um só tempo tão extraordinária e tão fragmentária ? Como fazer dela a matéria-prima de uma reflexão historiográfica conseqüente, embasada numa concepção de história como problema e não mera narrativa esgarçada de um enredo simplesmente interessante ? Deveríamos então abandonar a pretensão de saber algo mais sobre um episódio aparentemente extraordinário como uma conspiração que atravessou o Atlântico, porque as fontes não preenchem todas as lacunas ? Ou existiriam meios de contornar esses obstáculos e instalá-la no centro de uma investigação histórica?

Ao invés do "documento ideal" - talvez as sessões de interrogatório conduzidas por Santa Marta, ou ainda o instigante baú de manuscritos do qual Henequim não se separava -, os arquivos oferecem alguns poucos vestígios e uma infinidade de incertezas - e principalmente, a convicção de se vasculhar um silêncio cuidadosamente construído. Eis aí um primeiro nível de problematização das fontes: quais as razões que justificaram a "construção do silêncio" ? Como bem observou Marc Bloch, a respeito do documento, "a sua presença ou a sua ausência nos fundos dos arquivos, numa biblioteca, num terreno, dependem de causas humanas, que não escapam de forma alguma à análise (73)".

Dois **démarches** metodológicas jogam luzes sobre o cipoal de indagações que envolve o objeto em estudo. Pouco têm em comum com a temática, discorrem sobre épocas diferentes, recorrem a métodos diversos - mas ambas têm o seu ponto de partida numa discussão sobre as fontes.

Em *The return of Martin Guerre*, Natalie Z. Davis defrontou-se com uma estória que, apesar de recontada ao longo dos séculos e incorporada ao folclore da pequena Artigat, nos Pirineus, propunha muitas incertezas. Afinal, perguntava-se ela, como explicar a aventura de uma impostura, repentinamente desmascarada, depois de seu autor, Arnaud du Tilh, ter conquistado a boa-fé de toda uma comunidade ?

Em contraste com a infinidade de questões que Davis colocava para si, ela deparava-se com uma lacuna preciosa: as atas do processo instaurado contra Arnaud du Tilh estavam irremediavelmente perdidas. Impedida de obter as respostas àquelas perguntas, Davis optou por resultados conjecturais, de modo a contornar o problema das fontes, lançando mão de uma documentação contígua no tempo e no espaço: "Quando não consegui encontrar meu homem (...), fiz o máximo para descobrir, através de outras fontes da época e do local, o mundo que devem ter visto, as reações que podem ter tido (74)". No brilhante comentário a respeito desse livro, Ginzburg observou que o argumento principal repousa na possibilidade de se jogar luz sobre um caso excepcional a partir de uma normalidade documental imprecisa (75). Trata-se, portanto, de um esforço de "contextualização" - ou seja, o de tentar entender a prodigiosa saga de Arnaud du Tilh a partir do sistema de crenças, valores e representações da época.

Por outro lado, Davis não poderia ter encontrado o "documento ideal", aquele que responderia *tout de suite* todas às perguntas, visto que a mera suposição da existência dele implica anacronismo, por pressupor ingenuamente que aquilo que se nos afigura como problema, também o tenha sido para uma outra época e que a resposta a ele pudesse ter sido formulada nos mesmos termos que nós o faríamos hoje. É claro que muitas das dúvidas de Davis não diferiam muito daquelas que os juizes de Toulouse tinham se colocado; mas se ela tivesse permanecido no âmbito deles, não teria escrito mais que uma narração anedótica. Do mesmo modo, o historiador pode se ver, às vezes, na embaraçosa situação do magistrado Santa Marta, remoendo as mesmas dúvidas e tentando, inutilmente, refazer os seus procedimentos de investigação. Mas no que redundaria tudo isto (76)?

Se uma das premissas do livro de Davis é a de que as respostas para os problemas de história têm invariavelmente um caminho tortuoso e estão longe de serem resolvidos através de uma fonte ideal - senão na percepção da especificidade do imaginário de toda uma época-, não é menos verdade que ela nada mais faz do que instrumentalizar um dos conceitos básicos da Antropologia. E neste sentido, o seu argumento evoca a necessidade de se analisar um gesto ou uma palavra dentro do contexto de uma cultura, dentro de suas regras e de sua lógica interna. Daí o princípio da diferença, ou seja, a constatação de que as categorias de pensamento não são universais ou inatas (77).

No caso específico de Henequim, essas considerações permitem reformular os termos do problema da conspiração referida numa documentação insuficiente. Em primeiro lugar, apontam a necessidade de se recorrer a um corte transversal como estratégia para se preencher aquelas lacunas, valendo-se de uma documentação contígua. Por uma via indireta, ligando o caso específico ao contexto, estabelecendo o diálogo entre evidências aparentemente desconectadas, as incertezas dão lugar a conjecturas bem documentadas. Em segundo lugar, autorizam a introdução de conclusões conjecturais como uma solução provisória para o dilema entre produzir um texto anedótico e abandonar uma trama insuficientemente documentada; ou seja, aceitar o fato de que a história também pode se situar no campo das possibilidades historicamente determinadas. E finalmente, no interior de uma proposta de estudo do imaginário político, abrem um caminho promissor, pois viabilizam o deslocamento de abordagens tradicionalmente associadas à nova história cultural a domínios diversos: assim, se aquela privilegiou categorias como "visão de mundo", "sistema cultural" ou "mentalidades" para explicar fenômenos pontuais como a feitiçaria, a morte e a festa, articulando-os, como Lucien Febvre, a um estoque de "materiais de idéias" ou uma certa "utensilagem mental" (78), nada impede que o tema da conspiração seja analisado no interior de um conjunto mais amplo de representações políticas. Sem dúvida, uma tal metodologia implica encontrar um ponto de equilíbrio entre a longa duração - o ritmo lento das permanências e continuidades - e a curta duração - o tempo febril e breve recortado na lâmina dos dias.

É em grande parte esse exercício descrito por Ginzburg como o processo de entrelaçar "provas" e "possibilidades", o "verdadeiro" e o "verossímil", inspirado no livro sobre Martin Guerre, que está na origem do segundo capítulo. É, nesse sentido, uma tentativa de conciliar, ao menos provisoriamente, a curiosidade do historiador e os fragmentos duramente arrancados aos arquivos, plasmando-os numa reflexão historiográfica sobre conspiração e também sobre provas e possibilidades.

Uma outra via de interpretação nos é sugerida por Georges Duby em **Le dimanche a Bouvines**, obra em tudo contrária às vicissitudes encontradas ao longo da pesquisa sobre Henequim. Trata-se de um assunto exaustivamente estudado e abordado por gerações sucessivas de historiadores; um acontecimento sobre o qual todas as fontes haviam sido recompiladas e autenticadas; sobre o qual aparentemente não havia mais nada a escrever. Numa palavra, Bouvines estava liquidada. Duby, oprimido pelo fardo desta documentação, reformulou o tema, e, voltando-se para os discursos e as leituras suscitadas pela célebre batalha, analisou a sua constituição historiográfica ao longo dos séculos. Segundo ele, seu objetivo era mostrar "qual a intervenção da memória e do esquecimento na modificação desse acontecimento, e como é que ele foi sendo recuperado, de geração em geração, e utilizado a serviço de uma certa ideologia, de uma certa concepção do passado (79)".

É preciso notar que a batalha de Bouvines não está no centro das preocupações de Duby - e ele chega mesmo a remeter o leitor mais incauto à extensa bibliografia sobre o assunto. Forjando a metáfora da pedra atirada à água, ele compara o seu objeto aos redemoinhos formados em torno dela: interessa-lhe os efeitos produzidos por Bouvines no imaginário historiográfico (80).

Autor tão fecundo quanto polêmico, para quem o acontecimento é "qualquer coisa que só existe porque se fala dele", a empreitada metodológica de Duby dá lugar a interpretações céticas sobre o ofício do historiador. E houve até quem visse nela mais uma "encenação do próprio arquivo", ou seja, mais uma das múltiplas interpretações suscitadas por Bouvines (81). Seja como for, é preciso não esquecer as diferenças epistemológicas

existentes entre Duby e Natalie Z. Davis, sob o risco de se confundir concepções e procedimentos historiográficos bastante diversos.

Para efeito da análise que se tenta esboçar aqui, a contribuição de Duby reside na valorização das ressonâncias em detrimento do acontecimento e na tese de que aquelas não podem ser dissociadas de um imaginário coletivo, ou nas palavras do próprio autor, da "visão que os homens do passado tinham da realidade concreta (82)". É esta a chave que nos ajuda a formular mais adequadamente o problema da conspiração imprecisamente documentada: tanto quanto o acontecimento, interessa-nos integrar os "redemoinhos" ao universo mais amplo das representações políticas vigentes na corte joanina em relação à Colônia e a uma eventual ameaça de perda do domínio metropolitano sobre ela. E a natureza das fontes parece se adequar a uma tal abordagem, pois tanto o silêncio imposto por ordem real quanto a inequívoca preocupação desencadeada pelo episódio em questão podem ser comparados àqueles redemoinhos de que nos fala Duby.

Assim, ainda que a conspiração malograda, que bem pode ser chamada de "anti-acontecimento", em contraste com a batalha de Bouvines -este sim um acontecimento com letras maiúsculas, construído pela historiografia e sacralizado pela memória -, é possível divisar nela a nervura complexa do olhar da Metrópole sobre a Colônia. Afinal, que motivos levaram a Coroa portuguesa a identificar em Henequim uma ameaça real e concreta, constituindo-o réu de lesa-majestade tão perigoso a ponto de envolvê-lo num silêncio premeditado ?

Todas essas considerações metodológicas, talvez excessivamente alongadas, recolocam a história de Henequim numa nova perspectiva: se ela comporta elementos pitorescos e extraordinários, propensos a resvalar para uma narrativa anedótica, ela não deixa de propiciar uma verdadeira aventura metodológica - a aventura de transformar lacunas e incertezas na matéria-prima privilegiada de uma reflexão sobre os horizontes possíveis do historiador.

(1) Para uma descrição do Rato no período anterior ao terremoto, ver Suzanne Chantal, **A vida quotidiana em Portugal ao tempo do terramoto**, Lisboa, Livros do Brasil, s/d, pp. 49-50. Sobre a falta de iluminação em Lisboa, consultar D. Luís da Cunha, **Testamento Político**, Seara Nova, 1943, p. 49.

(2) ANTT, Conselho de Guerra, maço 260, 1a. caixa - "Requerimento de Jozé Ignácio Santa Martha Soares", fl. 3v. Devo ao colega Tiago Costa Pinto dos Reis Miranda a preciosa indicação deste documento.

(3) BNL, Reservados, códice 1.077, "Catálogo alfabético dos Ministros de Letras, que servirão nestes Reynos de Portugal e Algarve e seus domínios" (1763), fl. 308v. O processo de habilitação encontra-se em - ANTT, Habilitação do Santo Ofício, maço 1, doc. 3.

(4) "E os Letrados, que tomarmos para a Casa da Suplicação, entrarão primeiro na Casa do Porto, e nella terão servido algum tempo" - **Ordenações Filipinas (Ordenações e Leis do Reino de Portugal recopiladas per mandato do muito alto catholico & poderoso rei Dom Philippe o Primeiro)**, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, livro primeiro, título V - Dos Desembargadores da Casa da Suplicação, parágrafo I, p. 17.

(5) ANTT, Conselho de Guerra, maço no. 251 bis, pasta 9, "Papéis pertencentes ao desembargador Joaquim Inácio de Santa Martha Soares e referentes a várias diligências confiadas a este Magistrado (1730 - 174...)". As **lettres de cachet** - ou **Machtspruche** e similares - encarnavam, no regime absolutista, a "ordre du roi" e, usadas para fins diversos, especialmente para restringir a liberdade pessoal, ficariam particularmente célebres na França, onde tinham o papel de ordenar "desde o internamento de um alienado a pedido da família à prisão preventiva do indiciado de um crime e a reclusão na Bastilha ou numa fortaleza, como sanção verdadeira e própria emanada da justiça pessoal do rei em relação a pessoas acusadas de certos delitos, sobretudo políticos" - Guido Astuti, "O absolutismo esclarecido em Itália e o Estado de política" in Antônio Manuel Hespanha, **Poder e instituições na Europa do Antigo Regime**: coletânea de textos, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1984, p. 283.

(6) BPADE, códice CIX/2 - 13, documento no. 50, "Carta do pe. Miguel de Almeida a outro padre de Coimbra dando noticia do auto-da-fé em Lisboa, de 27.06.1744". Este registro e suas condições de produção, fundamentais para o desenvolvimento da argumentação, serão abordados mais adiante.

(7) Um dos casos mais importantes da carreira de Santa Marta foi, sem dúvida, a investigação em torno dos negócios de Inácio de Sousa Ferreira, acusado da fabricação de moeda falsa e da remessa de carregamentos de diamantes para a Inglaterra. A ele coube também realizar a prisão de dois lapidários estrangeiros que tentavam embarcar para as Minas Gerais, com o objetivo de negociar diamantes para a casa de negócios Oriol. A seu cargo estiveram ainda as investigações sobre a galera Ogli, da nação holandesa, cuja carga

em ouro provinha das Minas Gerais e da Costa da Mina. Sobre o assunto, consultar: ANTT, Conselho de Guerra, maço no. 251 bis, pasta 9, "Papéis pertencentes ao desembargador Joaquim Inácio de Santa Marta Soares e referentes a várias diligências confiadas a este Magistrado (1730 - 174...)".

(8) Nas palavras do filho do desembargador: "... e porq não pareceu Rezão de Esto., q se soubesse delicto tão execrando de Real ordem esteve prezo em caza do Pay do Suppte. occultante. por espaço de anno e meyo..." - ANTT, Conselho de Guerra, maço 260, 1a. caixa, fl. 4v.

(9) ANTT, Conselho de Guerra, maço no. 251 - bis - pasta 9. Aí se encontram uma série de interrogatórios, correspondência, relatórios de despesa pessoal, atestado de óbito, e outros documentos pertencentes ao caso de Inácio de Sousa Ferreira.

(10) O filho de Santa Marta assim se refere ao caso: "... sendo q se não obviassem por intervenção do Pay do Suppte. os altos dezígnios deste Reo, concorrerão pa. a decadência da melhor parte dos domínios de V. Mage." - ANTT, Conselho de Guerra, maço 260, 1a. caixa.

(11) Sobre o crime de lesa-majestade, consta a seguinte definição nas Ordenações Filipinas: "Lesá Magestade quer dizer traição comettida contra a pessoa do Rey, ou seu Real Stado [sic]". Prescrevia-se, como pena, que o "condenado morra morte natural cruelmente; todos os seus bens (...) serão confiscados para a Coroa do Reino"; quanto aos filhos de sexo masculino, "ficarão infamados para sempre, de maneira que nunca possam haver honra de Cavalleria, nem de outra dignidade, nem Officio" - **Ordenações Filipinas**, op. cit., livro quinto, título VI - "Do crime de Lesa Magestade", pp. 1153-4.

(12) Descrição feita três anos depois pelo pe. fr. Henrique de Santo Antônio, religioso paulista, durante o processo inquisitorial de Henequim - ANTT, Inquisição de Lisboa, processo no. 4864, fl. 404v.

(13) BPADE, "Carta do pe. Miguel de Almeida a outro...", op. cit., fl. 01.

(14) ANTT, Inquisição de Lisboa, processo no. 4864, fl. 214v.

(15) AGS, Estado, Legajo 7187, "Carta de Pedro de Rates Henequim, Lisboa, 27-VI-1740".

(16) AGS, idem, "Carta de Pedro de Rates Henequim, Lisboa, 05-VI- 1740".

(17) Sobre o assunto, consultar Jaime Cortesão, **Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid (1735-1753)**, Rio de Janeiro, Instituto Rio Branco, 1956.

(18) AGS, Estado, Legajo 7187, "Carta de Jorge de Macazaga ao Marquês de Villarias, Lisboa 28-VI-1740".

(19) AGS, idem, "Carta de Pedro de Rates Henequim, Lisboa, 05-VI- 1740".

(20) AGS, idem, "Ofício do Marquês de Villarias a Jorge de Macazaga, Madrid, 17-VI-1740".

(21) AGS, idem, "Ofício de Jorge de Macazaga ao Marquês de Villarias, Lisboa, 05-VII-1740".

(22) AUC, Cartório de D. Luís da Cunha, "Ofício de D. Luís da Cunha para a Secretaria de Estado, Paris, 27-II-1741 [documento no. 543]; "Ofício de D. Luís da Cunha para a mesma Secretaria, Paris, 06-III-1741" [doc. no. 545]; "Carta de D. Luís da Cunha para J. J. Amelot de Chailloux, Paris, 19-III-1741" [doc. no. 547]; "Carta de J. J. Amelot de Chailloux para D. Luís da Cunha, Paris, 08-V-1741" [doc. no. 567].

(23) ANTT, Inquisição de Lisboa, processo no. 4864, fl. 395v.

(24) Idem, fl. 3v.

(25) Idem, fl. 3 e ss.

(26) Charles Frédéric de Merveilleux, "Memórias Instrutivas sobre Portugal: 1723-1726" in **O Portugal de D. João V visto por três forasteiros**, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1989, p. 134. Outro viajante, César de Saussure, escreveria em 1730: "não existem aqui mais que duas péssimas tascas, estabelecidas numa rua à beira do Tejo e que pertencem a uns irlandeses" - "Cartas escritas de Lisboa no ano de 1730", op. cit., p. 266.

(27) ANTT, Inquisição de Lisboa, processo no. 15.520, maço 1119.

(28) ANTT, Inquisição de Lisboa, processo no. 11.213. Mais informações sobre Simião podem ser consultadas no processo no. 9.333, também da Inquisição de Lisboa. A título de curiosidade, eis alguns dos nomes adotados por ele ao longo de suas viagens: padre Theodoro Pereira e Souza, frei Manoel da Conceição, fr. Manoel da Graça; Belchior Carneiro, e Manoel do Lancastro. Simião ganharia ainda uma breve referência nas páginas do genial Saramago, que sobre ele escreve: "... quem sabe que outros nomes teria e todos verdadeiros, porque deveria ser um direito do homem escolher o seu próprio nome e mudá-lo cem vezes ao dia, um nome não é nada..." - José Saramago, **Memorial do Convento**, 16a. edição, Lisboa, Caminho, 1986, p. 52.

(29) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo no. 15.520, maço 1119.

(30) ANTT, Inquisição de Lisboa, caderno do promotor no. 107 (1735-1749), livro 299, fl. 305 e ss.

(31) O depoimento de Henequim na sessão de Genealogia é uma evidência inequívoca de que essa inquirição não teve prosseguimento. Na ocasião, ele menciona o episódio, dizendo que "nunca foi prezo no Santo Officio, senão agora, nem algum de seus ascendentes, ou collaterais, nem também apresentado, menos elle, que haverá seis annos veyo a esta Meza por lhe constar, que o tinhão denunciado de elle ter proferido que também havia Sacramentos imperfeitos, e nella declarou o que tinha proferido, como constara da apresentação que fez" - ANTT, Inquisição de Lisboa, processo no. 4864, fl. 176.

(32) ANTT, Inquisição de Lisboa, caderno do promotor no. 107 (1735-1749), livro 299.

(33) ANTT, Inquisição de Lisboa, processo no. 4864, fl. 14v.

(34) ANTT, Inquisição de Lisboa, processo no. 15.520, maço 1119.

(35) Apesar desta exposição bem articulada, Henequim ressaltou que seus escritos "todos elles se achem informes, ou quazi em ambrião" - ANTT, Inquisição de Lisboa, processo no. 4864, fl.151.

(36) Idem, fl. 150v. Logo na primeira sessão, em 15 de novembro de 1741, Henequim foi taxativo quanto à impossibilidade de se abordar verbalmente os problemas complexos da teologia.

(37) Um exemplo disso é a crítica que faz à tradução latina da palavra "deus"; segundo ele, "São Jerônimo podia errar como homem, como com effeito errou na tradução da Scriptura no Referido Lugar, porque no texto hebreu não se há de achar a palavra = Deus = a qual foy acrescentada por São Jerônimo, seguindo o seu pensamento, que trazia de sima" - Idem, fl. 221v, grifo no original.

(38) Idem, fl. 157v.

(39) Idem, fls. 157v-158.

(40) ANTT, Inquisição de Lisboa, lista dos autos-da-fé, livro 7: 1563-1750. Na lista distribuída pelo Santo Officio, o réu Pedro de Rates Henequim era acusado de "inventar, escrever, seguir e defender doutrinas, e erros heréticos, fazendo-se Heresiarca com execrandas blasfêmias, convicto, ficto, falso, simulado, confitente, diminuto, variante, e impenitente". Vale notar que o residente holandês em Lisboa, J.R. Van Til, registrou aquele auto-da-fé em officio aos Estados Gerais, e, malgrado a ascendência holandesa de Henequim, apenas se reportou ao caso do padre José de Siqueira - Algemeen Rijksarchief

Cara, Staten Generaal, Liassen Portugal, Ordinaris, 1.01.04, no. 7025 II. Agradeço a referência a Tiago dos Reis Miranda e a Ernst Pijning.

(41) BNL, Reservados, códice 554, "Mercúrio Histórico de Lisboa (1743-1745)" coligido pelo Pe. Luiz M. Mattozo, fl. 201 e ss.

(42) A notícia sobre a indisposição do rei consta numa carta escrita por Alexandre de Gusmão ao Arcebispo de Oliveira: "Nosso Amo e Senhor teve um acidente na véspera do auto-da-fé; mas não obstante isso, foi a mesma noite dormir à Inquisição, e no domingo assistiu a toda a função, até saírem os presos da Relação, já com sol fora, na manhã da segunda-feira" - Alexandre de Gusmão, **Cartas**, introdução e actualização de texto por André Rocha, Lisboa, Imprensa Nacional, 1981, p. 113.

(43) "The March then began, when the whole Procession walk'd round the Court of the chief Inquisitor's Palace, in presence of the King, the Royal Family, and the whole court, who were come thither for this Purpose" - John Coustos, **The sufferings of John Coustos**, London, printed by W. Strahan, for the author, 1746, p. 219.

(44) Os hereges estavam vestidos, segundo Coustos, "in grey Samaras, much shorter than the San Benidos [sic] (...) The face of the Person who wears it, is copied ...from the life, standing on firebrands; with Flames curling upwards, and Devils round it. At the Bottom of the Samara, their names and surnames are writ. Blasphemers are dress'd as above, and distinguished only by a gag in their mouths" - idem, pp. 217-8.

(45) BPADE, códice CIX/2 - 13, documento no. 50, "Carta do pe. Miguel de Almeida a outro padre de Coimbra dando notícia do auto-da-fé em Lisboa, de 27.06.1744". Para uma análise detalhada da estrutura do auto-da-fé, consultar Francisco Bethencourt, **História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália**, Lisboa, Círculo de Leitores, 1994, especialmente o capítulo "O auto-da-fé", pp. 195-258.

(46) ANTT, Inquisição de Lisboa, processo no. 4864, fl. 458v.

(47) BNL, Reservados, códice 554, "Mercúrio Histórico de Lisboa", edição de 27 de junho de 1744, fl. 201v.

(48) É interessante observar que o grande Camillo transformou o desembargador Santa Marta numa das personagens do romance histórico **A caveira da martyr**, por ter sido ele o tutor de Antônia Xavier, envolvida na célebre história do médico da corte joanina Isaac Eliot - Camillo Castello Branco, **A caveira da martyr**, Lisboa, Livraria Mattos Moreira, 1875, tomo II, p. 153.

(49) ANTT, Inquisição de Lisboa, processo no. 4864, fls. 3 e 149.

(50) "... os crimes dos heresiarcas e dogmatistas, nos quais, pela semelhança que têm no prejuízo público com os das conjurações contra a vida do rei ..." **O último regimento e o regimento da economia da inquisição de Goa**, leitura e prefácio de Raul Rêgo, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1983, p. 63.

(51) BNL, Reservados, Câmara Eclesiástica de Lisboa, processo de habilitação in genere, ano de 1729, C.E. M.474, P.4, fl. 2. As informações sobre o pai de Henequim encontram-se em O. Schutte, **Repertorium der Nederlandse Vertegenwoordigings, Residende in Beritenland 1584-1810**, Gravenhage, Verbruijgbaar bij Martirens Nijloof, 1976, XXVI, p. 434. A grafia correta do sobrenome de Pedro é Hennequin. Sou grata ao colega Tiago Costa Pinto dos Reis Miranda que garimpou esta indicação em bibliotecas holandesas. Quanto à importância do burgomestre, eles integravam a "elite de poder" das Províncias Unidas - Peter Burke, **Veneza e Amsterdã: um estudo das elites do século XVII**, trad., São Paulo, Brasiliense, 1991, p. 31.

(52) ANTT, Inquisição de Lisboa, processo no. 4864, fl. 248. A estranha acusação lançada por Henequim contra Santa Marta é, talvez, uma das passagens mais obscuras de todo o processo. Quando o inquisidor lhe mostra os manuscritos supostamente de sua autoria, ele replica que aqueles papéis "estiverão hum anno em poder de seus inimigos, em cujo tempo lhos falsificarão de sorte que o dito Dezembargador Santa Martha lhe mostrou hum caderno de papel de Letra, e signal tão bem fingido, que elle declarante não conhecer a falsidade delle pela matéria, que tratava, a reconheceria por sua".

(53) ANTT, Desembargo do Paço (Extremadura, Corte e Ilhas), maço 1590, no. 1.

(54) Ibidem. Ernesto Ennes publicou algumas passagens deste documento em **Dois paulistas insígnies**, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1952, volume II, p. 201 a 209.

(55) BNL, Reservados, códice 480, "Notícias annuaes. Do ano de 1740 athe o anno de 1749. Trazidas a esta colleção com a possível diligência, por Luiz José de Figueredo", fl. 109v. Sobre a morte trágica dos inquisidores, tratava-se de uma crença bastante disseminada entre os cristãos-novos, a exemplo do fandeiro Gonçalo Mendes, que dizia que eles "morrem de mortes súbitas, e outros cheos de lepra, e outros os levão os diabos" - ANTT, Inquisição de Lisboa, cadernos do promotor, livro 202 (1610- 1624), fl. 249.

(56) Uma descrição pormenorizada da biblioteca particular de Santa Marta encontra-se no "Inventário da Livraria que ficou por falecimento do Sr. Dez. Joaquim Roiz Santa Martha Soares" - ANTT, Inventário Orfanológico, maço J 265, cuja indicação devo, mais uma vez, à generosidade de Tiago Reis Miranda.

(57) ANTT, Conselho de Guerra, maço 260, 1a. caixa.

(58) Idem. Tratam-se do parecer escrito por Gonçalo José da Silva Preto a Diogo de Mendonça Corte Real e do deferimento posterior, datados ambos de 1755. A esta altura, o filho de Santa Marta fizera-se familiar do Santo Ofício, sucedendo o pai também na carreira de magistrado - ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, maço 63, doc. 973, habilitação de Jozé Ignácio Roiz' Santa Marta Soares.

(59) Idem, grifos meus.

(60) **Ordenações Filipinas**, op. cit., livro quinto, título IX, p. 1159.

(61) Cf. nota de Castelo Branco Chaves em **O Portugal de D. João V visto por três forasteiros**, op. cit., p. 235.

(62) Charles Frédéric de Merveilleux, "Memórias Instrutivas sobre Portugal: 1723-1726" in **O Portugal de D. João V visto por três forasteiros**, op. cit., p. 141. É inegável o tom irônico e galhofeiro das observações de Merveilleux, sobretudo quando acrescenta que "o rei de Portugal, embora distraído nestas diversões, nunca deixou de manter as mesmas atenções com a rainha, pelo que a família real ficou muito numerosa..."

(63) Para um panorama geral da historiografia sobre o período joanino, na perspectiva de revisão dos mitos que a dominaram, consultar - Rui Bebiano, **D. João V: poder e espetáculo**, Aveiro, Livraria Estante, 1987, pp. 19-28.

(64) BNL, Coleção Pombalina, códice 686, "Memórias políticas, históricas, e críticas do Reynado do Senhor Rey D. João 5o.", fl. 182v e ss.

(65) É difícil submeter os fatos descritos pelo autor das **Memórias** a um rigoroso exame quanto à sua veracidade, pois versam, em geral, sobre temas relativos à intimidade de D. João V. Nos aspectos mais gerais, o autor dá mostras de conhecer a fundo alguns acontecimentos relacionados ao Brasil, especialmente as circunstâncias que motivaram a invasão francesa comandada por Duguay-Trouen: diz ele que os franceses cobravam satisfação pelo enforcamento de um cirurgião e um piloto. Em carta ao governador do Rio de Janeiro, o corsário francês atribuía esta segunda incursão ao fato de "avoir fait massacrés les chirurgiens auxquels vous aviez permis de descendre a terre..." - Duguay-Trouen, **Memóires**, Amsterdam, Pierre Mortier, 1730, p. 252.

(66) Alberto Pimentel, **As amantes de D. João V**, Lisboa, Livraria Ferin & Cia, 1892, p. 156.

(67) Ernesto Ennes publicou algumas passagens deste documento em **Dois paulistas Insígnies**, op. cit., volume II, p. 98.

(68) "Não temos elementos sérios nem seguros que permitam confirmar esta simples persuasão, mas havemos de convir que, de certo modo, os indícios, as coincidências são

singulares e se conjuram para confirmar a notícia do anônimo autor do Mss. da Biblioteca Nacional" - Ernesto Ennes, "Uma conspiração malograda em Minas Gerais para aclamar Rei do Brasil o infante D. Manuel (1741-1744)". **Congresso do Mundo Português**, Lisboa, VII Congresso Luso-Brasileiro de História, vol. II, 1940, p. 21.

(69) *Idem*, p. 18.

(70) Ernesto Ennes, **Dois paulistas Insignes**, op. cit., vol. I, pp. 98-108. Cumpre notar que Ennes, interessado na biografia de Matias Aires, aventa aí a hipótese de este, dado o relacionamento próximo ao Infante, ter tido conhecimento da conspiração.

(71) Sérgio Buarque de Holanda, **Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil**, 5a. edição, São Paulo, Brasiliense, 1992, p. XXIII.

(72) Plínio J. Freire Gomes, **Um herege vai ao paraíso: o Brasil e a cosmologia de um ex-colono condenado pela Inquisição (1680- 1744)**, dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de História da Universidade de São Paulo, 1994, p. 8. O mesmo autor ainda dedicou dois artigos ao processo inquisitorial de Henequim: "Tabuleiro intelectual: o pensamento de um herege setecentista perseguido pela Inquisição", in **Revista USP**, no. 23, set-nov' 1994, pp. 115-121; e "A Metrópole e a colonização do Éden: o antigo sistema colonial sob a ótica do sagrado", apresentado no Congresso da ANPUH, em 1993.

(73) Marc Bloch, **Apologie pour l' histoire ou métier d' historien**, Paris, Colin, 1949, pp. 29-30.

(74) Natalie Zemon Davis, **O retorno de Martin Guerre**, trad. Denise Bottmann, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1987, p. 21.

(75) Carlo Ginzburg, **A micro-história: e outros ensaios**, trad. de Antônio Narino, Lisboa, DIFEL, 1991, p. 183.

(76) No ensaio "Provas e possibilidades à margem de *Il ritorno de Martin Guerre*, de Natalie Zemon Davis", Ginzburg retoma também as implicações teóricas daquilo que ele considera "a embaraçosa contiguidade profissional" entre historiadores e antropólogos contemporâneos e os juízes e inquisidores do passado - op. cit., p. 181.

(77) Para uma análise da filiação de Natalie Z. Davis à Antropologia, particularmente aos pressupostos da "descrição densa" de Clifford Geertz, ver Aletta Biersack, "Saber local, história local: Geertz e além" in Lynn Hunt (org.), **A nova história cultural**, trad., São Paulo, Martins Fontes, 1992, pp. 97-130.

(78) Lucien Febvre, **Amour Sacré, amour profane, autour de l' Heptaméron**, Paris, Gallimard, 1971, p. 10.

(79) Georges Duby, "O historiador, hoje" in LE GOFF, ARIES, LADURIE, **História e nova história**, trad. Carlos da Veiga Ferreira, Teorema, Lisboa, 1986, pp. 12-13.

(80) Georges Duby, **Le dimanche a Bouvines**, Paris, Gallimard, 1985, p. 14

(81) Le Goff et alii, "A história - uma paixão nova" in - **A nova história**, trad. Ana Maria Bessa, Lisboa, Edições 70, 1984, p. 34.

(82) Georges Duby, "A história, um divertimento, um meio de evasão, um meio de formação" in LE GOFF, Jacques et alii, **A nova história**, op. cit., p. 42.

CAPÍTULO 2

UM INFANTE PARA O BRASIL

"...era uma excelente pessoa, um perdulário incapaz de administrar os seus bens, e um fantasista".

Do embaixador francês Saint-Priest, sobre o Infante D. Manuel *

* Apud Ernesto Soares, **O Infante D. Manuel (1697-1766)**: subsídios para a sua biografia, Separata do III volume do Arquivo Histórico de Portugal, Lisboa, 1937, p. 40.

O QUINTO IMPÉRIO BRASÍLICO

A respeito do documento, Le Goff escreveu que ele é sempre o "resultado de uma montagem", à medida que constrói um universo de relações e pertinências, constituindo em conjunto uma imagem que é, ao final das contas, a imagem da sociedade que o produziu (1).

As páginas que compõem o processo movido pela Inquisição contra Pedro de Rates Henequim ilustram o quanto esta "montagem" pode ser insidiosa e consciente, e o quanto ela intervém para orientar uma certa apreensão de seu objeto, ora ocultando o conspirador, ora definindo o heresiarca. Mas não nos devemos iludir: ainda que discorressem longamente sobre a ação política do réu, decifrando-a em todos seus detalhes, ainda assim continuariam a ser uma montagem.

Para além das considerações sobre o documento em geral, os registros inquisitoriais desencadearam um amplo debate sobre as potencialidades e os limites de uma fonte em que as vozes dos réus nos chegam através de múltiplos intermediários. Muito se escreveu sobre aquilo que parecia ser um problema teórico inescapável: a ambigüidade entre representatividade estatística e representatividade histórica; a desigualdade de poder entre inquisidores e réus; a organização dos depoimentos em grelhas de heresias previamente dadas; a estrutura dialógica e suas implicações quanto à imposição de estereótipos definidos a objetos difusos — enfim, os arquivos da Inquisição propuseram e continuam a propor problemas metodológicos bastante complexos (2).

Via de regra, a grande maioria dos estudiosos envolvidos na reflexão sobre a legitimidade desses fundos arquivísticos estão empenhados em reconstituir, a partir deles, traços e indícios de mentalidades, estratos culturais profundos e representações coletivas, de modo a examiná-los através de uma perspectiva em que o fato já não é a base essencial da história. À exceção de uns poucos crédulos, ninguém mais se interroga sobre a veracidade dos vãos noturnos das feiticeiras ou sobre a eficácia de seus unguentos mágicos. Em vez do "acontecimento" no sentido clássico do termo, os historiadores fixam sua atenção no "fundo a partir do qual eles parecem surgir e que o repercutem, ou seja, fixam-se em conjuntos vagos que não têm limites precisos" (3).

Numa historiografia que se interessa menos pelos fatos que pelas relações, os padrões da crítica documental, aperfeiçoada pelos positivistas no século XIX, tendem a ser substituídos por uma investigação que obtém sua força na capacidade de "captar, para lá da superfície aveludada do texto, a interação sutil de ameaças e medos, de ataques e recuos" (4). Ao contrário dos procedimentos dos positivistas que, segundo a expressão feliz de Evaldo Cabral de Mello, "pegavam o passado pelos chifres", a investigação tende a verticalizar a problemática, estabelecendo novos níveis de diálogo com o documento que não se restringem àquela superfície cristalina (5). Evidentemente, o refinamento dos padrões de interpretação documental não exclui os velhos postulados da crítica positivista sobre a importância tanto da crítica externa — o exame de autenticidade — quanto da crítica interna — os processos de manipulação e falsificação — da matéria-prima do historiador.

As dificuldades colocadas pelo processo de Henequim são, ao menos num primeiro momento, de outra natureza e se resumem na seguinte indagação : se o processo constitui a fonte mais rica de que dispomos sobre o universo em que se movia nossa personagem, como interrogá-lo a respeito de um episódio — a conspiração — sobre o qual se cala ?

Talvez a única pista ao nosso alcance, antes que futuras prospecções façam vir à luz novas evidências, é de uma obviedade desconcertante: perscrutar, na densa cosmologia de Henequim, os traços e indícios que permitem supor como corolário político a legitimidade de uma conspiração destinada a inaugurar uma América independente. Obviedade enganadora, pois, afinal, que pressupostos nos autorizam a postular uma lógica necessária entre crença religiosa e ação política ?

Longe de um **parti pris** teórico, a justificação de tal abordagem nos é sugerida pelo próprio Henequim, para quem a especulação teológica não se dissociava da experiência cotidiana, que, enriquecida com o viver em Colônia e com o estudo bíblico, proporcionaram-lhe um novo conhecimento das Escrituras, legitimando, a seus olhos, a condição de "eleito de Deus". Sua autoridade decorria assim da capacidade de contemplar o texto bíblico a partir de um olhar experimentado nas coisas do mundo, e ao

mesmo tempo, da capacidade de contemplar as coisas do mundo a partir de um olhar experimentado no texto bíblico.

Na origem desta convicção está a valorização do conhecimento como sistema que engloba os múltiplos níveis da existência humana, de modo a formar um todo perfeitamente estruturado e coerente, composto de partes indivisíveis. Para Henequim, não havia pontos de ruptura entre práticas aparentemente tão desconectadas, como a abstenção de vinho e a atividade mineradora, porque ambas as coisas se integravam num plano mais vasto de aperfeiçoamento intelectual (6).

Para entendermos como, onde e por que se articulam o conspirador preso no Rato e o heresiarca queimado no Campo da Lã, é preciso primeiramente distinguir as conjunções rompidas pelo discurso inquisitorial, encontrar as juntas-mestras que se perderam naquela (des)montagem e vislumbrar nelas seus encadeamentos possíveis; para então, num segundo momento, refazer, em sentido inverso, a trilha percorrida por Henequim desde as Minas Gerais até o Infante D. Manuel, e encontrar assim, em algum lugar, na intersecção entre especulação teológica e experiência cotidiana, os contornos fugidios do conspirador.

O Brasil é, na cosmologia de Henequim, o alfa e o ômega de toda a história humana. Nele, em algum lugar situado em meio às serranias, o visionário descobriu a localização do Paraíso terrestre — decifrando assim o que julgava ser "a questão universal da Escritura" (7). Ali estavam os quatro rios, a árvore da vida e a árvore da ciência; ali foram criados Adão e os anjos.

Mas o Paraíso terrestre, palco da criação da humanidade, também deveria encerrar, segundo Henequim, o mistério da Restauração. Naquelas serranias distantes, perdidas no centro do Brasil, haveria de levantar um Quinto Império, o limiar de uma nova era — a apoteose de uma sofisticada concepção escatológica, profundamente influenciada pela cabala cristã e pelas formulações milenaristas do padre Antônio Vieira.

As teses sobre o Brasil deveriam ocupar todo o terceiro dos livros que compunham o tratado planejado por ele. Sob o título **Paraíso Restaurado, Lenho da vida descoberto**, discorreria sobre a localização do Paraíso terrestre e da árvore da fruta

proibida. Defenderia a opinião de que o Brasil não fora atingido pelo dilúvio; de que Adão deixara seus pés gravados em pedra quando se passara a Jerusalém; de que o Trono Celestial se situava perpendicularmente ao Paraíso; de que ali estavam Henoc, Elias e Dimas; etc. (8)

Tão profundas foram as impressões deixadas pela experiência americana — responsáveis certamente pelos rumos proféticos de suas reflexões — que Henequim jamais pôde se apartar delas. De todos os pontos de que viria a se retratar, somente os relativos ao Brasil manteria até o fim, como testemunhou frei Crispim de Oliveira, quando alegou que ele parecia estar convencido do erro das proposições, retratando-se de todas, à exceção daquelas "que respeitam à América" (9).

Visto que a especulação sobre o Quinto Império não se dissociava daquela sobre as origens do universo, e que esta última fora suscitada pela observação da especificidade geográfica do Brasil, parece plausível afirmar que Henequim tenha lançado os fundamentos de sua teoria milenarista ainda nas Minas Gerais. Tanto quanto sabemos, a primeira alusão ao tema ocorre em 1732, por ocasião denúncia feita por Simião de Oliveira e Sousa, e aparece relacionada à defesa da tolerância aos judeus e à crença de que "brevemente, e antes de dois anos se renovará o mundo, e no seu governo haverá **Unus Pastor, et unum Ovile** e que os dez tribus se verão congregados pois estes andam espalhados por toda a América, e assim renascidas as suas primeiras memórias" (10).

A ciência cabalística de Henequim anunciava, portanto, grandes mudanças entre os anos de 1733 e 1734. Uma grande renovação resgataria o velho sonho da humanidade unida em torno de uma só fé e um só pastor, concretizando a promessa divina do Evangelho de São João. Nada escaparia ao cataclisma que, instalado num futuro próximo, faria retroceder o relógio do tempo aos primórdios da história, e, como re-criação, volveria ao Paraíso o seu epicentro.

Entretanto, nada disso aconteceu ao cabo daqueles dois anos. E o fracasso de suas previsões não o demoveu nem do sonho de uma Quinta Monarquia, nem da certeza de que era ele o escolhido de Deus para anunciar maravilhas desconhecidas pelos homens. Quase dez anos depois, é novamente acusado de evocar as antigas crenças de

que "havia de haver no mundo um Quinto Império, o qual havia de ser só de portugueses, e que estes todos são, e haviam de ficar Judeus, porque os dez Tribos desterrados de Babilônia se espalharam todos por este Reino, e pelo estado do Brasil onde atualmente se acham, e deles se há de vir a formar o Quinto Império". No rol das acusações, figurava ainda a crença de que "a língua portuguesa correta, e pura como ele a ensina, e fala há de ser a que se há de falar no Quinto Império dos portugueses, que está próximo, e há de ser nos Brasis no lugar do Paraíso Terreal, e que há de ser de Judeus" (11). Assim, se ele havia fracassado na previsão feita a Simião, nem por isso abandonou a convicção de que a renovação do mundo não tardaria a vir.

A monumentalidade do seu Quinto Império — a cimalha que coroa triunfantemente o complexo edifício teológico construído a partir de uma cosmogonia peculiar — contrasta, no entanto, com as poucas linhas que lhe são dedicadas no conjunto do processo. Raras são as referências a ele — e quando ocorrem, provêm ou dos denunciantes ou dos qualificadores, jamais do próprio Henequim. Evidentemente, isto não quer dizer que se tratassem de proposições arbitrariamente infligidas ao réu, como pretendia o autor das *Memórias* em 1808, posto que um testemunho tão desinteressado como o do padre Miguel de Almeida, seu derradeiro confessor, não permite dúvidas quanto à importância do Brasil na sua cosmologia, e, se não bastasse isto, depois de sua morte, o alcaide dos cárceres secretos anotaria cuidadosamente, no livro de registro dos presos, a crença do "Paraíso no Brasil" como uma das responsáveis pela sua condenação (12).

Como explicar então que temas centrais como a localização do Paraíso terrestre e o advento do Quinto Império permanecessem estranhamente intocados no decurso de quase três anos de sessões contínuas? A pergunta remete-nos a uma importante constatação sobre o ritmo mesmo dos interrogatórios: apenas uma pequena parte das cento e uma proposições heterodoxas defendidas por Henequim foi objeto de inquirição. Metódico, ele começou por explicar os tópicos relativos à natureza divina e à criação — os alicerces de sua cosmologia — e, como um círculo vicioso, voltou a eles repetidas vezes, fosse para pormenorizá-los, fosse para replicar as admoestações que lhe eram feitas.

Na realidade, a condução dos interrogatórios competia ao inquisidor, a quem não faltavam mecanismos para orientá-los habilmente numa ou noutra direção, sobretudo em se tratando de um réu como Henequim, que se comprazia em explicações prolixas. Àquele bastava lançar-lhe uma questão abordada na sessão anterior para que este repetisse à exaustão as mesmas idéias, aprisionando-se no núcleo básico concernente aos múltiplos aspectos da criação, para além dos quais pouco pôde avançar.

E nesse ponto voltamos à indagação anterior: por que razão teria o inquisidor propositadamente evitado que o réu discorresse sobre o tema do Quinto Império? A resposta é simples se levarmos em consideração as motivações sigilistas da Inquisição: dada a ligação entre o Quinto Império e o Infante D. Manuel, Henequim não poderia abordar o problema do Quinto Império sem enveredar por uma exposição sobre o homem destinado a ocupar o trono temporal dele. E para evitar esta indiscrição, o inquisidor passou ao largo do assunto — aliás, não foi outra a sua atitude diante da conspiração —, seguindo à risca o "inviolável segredo" ordenado por El-rei.

À luz desta conclusão, uma série de pontos obscuros da investigação se esclarecem. E a conspiração mostra-se uma chave para decifrar aspectos aparentemente desconcertantes do problema, como, por exemplo, o silêncio sobre o Quinto Império, as irregularidades no andamento do processo, o tom repetitivo das sessões e as invectivas de Henequim contra as arbitrariedades de que se sentia vítima.

A começar pela omissão injustificada de temas fundamentais. Com efeito, não foram poucas as vezes em que ele se queixou de não poder esclarecer todas as culpas que lhe eram atribuídas e que, por esta razão, não estava em condições de sustentá-las ou refutá-las nas sucessivas tentativas de retratação ensaiadas na fase final do processo. Chamou, por exemplo, o Libelo do Promotor, peça fundamental da acusação, de "um chuveiro de testemunhos falsos", porque muitos dos pontos "se não acham nas suas sessões". E o próprio inquisidor, ao justificar tal procedimento, não omitiu o fato de que muitas das heresias imputadas a Henequim não haviam sido objeto das sessões, porque foram extraídas de "seus amanuenses ou borradores" (13).

Preocupado em se retratar somente das matérias sobre as quais havia discorrido na Mesa do Tribunal — o procedimento aparentemente mais lógico para a situação — ,

Henequim deixou de lado todas as proposições relativas à localização do Paraíso terrestre e ao Quinto Império. E, significativamente, foram estas omissões que lhe valeram o epíteto "diminuto" — o estratagema legal que justificou a condenação à pena máxima (14).

Na realidade, o processo é uma peça repleta de pequenos e quase imperceptíveis artifícios insidiosos do ponto de vista do Regimento da Inquisição portuguesa. Contra eles, Henequim se insurgiu não poucas vezes, denunciando o tratamento excepcional e injusto que lhe era dispensado, e associando-o à determinação, por parte de seus adversários, de condená-lo a todo custo (15). Assim, se à primeira vista a indignação exaltada de Henequim nas últimas sessões, com seus rompantes tresloucados, parecem ser apenas uma reação comum e previsível dos processados pelo Santo Ofício, um exame menos superficial confirma a procedência das razões para tanto desvario. Um outro dado corrobora o ponto de vista defendido aqui: em 1732, Henequim jactava-se de conhecer os mecanismos necessários para se livrar do Santo Ofício, aludindo ao exemplo do padre Antônio Vieira, que conseguira escapar através de um artifício bastante simples e que consistia "em dizer o que não sente, e ficar mentindo" (16). No princípio do processo, excessivamente confiante na acolhida de suas inovações teológicas, Henequim deu livre vazão às sinuosidades da reflexão religiosa, ousando um estilo empertigado e imponente. Quando pressentiu as teias inquisitoriais a embaraçarem-no cada vez mais, numa progressão vertiginosa e irreversível, mudou o tom e acolheu a estratégia de Vieira. Tentou então uma retratação após a outra — algumas bem-sucedidas, outras nem tanto. Todas elas, porém, esbarraram naquilo que chamou de "pretexto colorado para o condenarem". As retratações tornaram-se verdadeiras batalhas psicológicas, comandadas com maestria pelo inquisidor Trigoso, àquela altura um exímio conhecedor do temperamento apaixonado e explosivo de Henequim. Espicaçando-o e humilhando-o com tenacidade, o inquisidor testava os limites de sua contricção, aguardando o momento em que ele, ferido na sua imensa vaidade intelectual, recobrasse o ânimo de profeta iluminado.

Bem depressa, apercebeu-se ele de que a peça do libelo acusatório não correspondia totalmente ao que dizia em Mesa; protestou então que "muitos dos pontos

deles se não acham nas suas sessões, nem tais cousas teve nunca no seu entendimento". Suspeitando do que acontecia nos bastidores, requereu ao Santo Ofício uma cópia do libelo e um secretário para que "conferindo-o ambos com as sessões, se assinalem os pontos que se acharem viciados para serem riscados no libelo original, pois não é justo que ele se defenda de culpas que não cometeu" (17).

Paulatinamente, todas as oportunidades de defesa foram se fechando à sua volta. A mais importante delas, estabelecida pelo Regimento da Inquisição, como o era a audiência das testemunhas arroladas pelo réu para corroborar suas contraditas, foi negada sob a alegação de que as sessões comprovavam suficientemente os delitos do réu (18). Além disso, ainda na fase inicial do processo, quando os irmãos Santa Marta formalizam suas denúncias, percebe-se a tentativa de incriminá-lo por judaísmo: o padre Teodósio conta que o desembargador lhe havia dito que o prisioneiro cantava os Salmos de David suprimindo as palavras "**et Filio, e Spiritu Sancto**". Na realidade, a denúncia não procedia, e nem Henequim, nem seus juízes jamais fizeram menção a tal prática, nem mesmo na sentença condenatória, onde eram apresentados os erros do réu, constaria a adaptação judaica dos versos de David.

No que respeita às sessões, existem também irregularidades. Algumas datas, especialmente o ano, aparecem estranhamente rasuradas, o que poderia ser atribuído, num primeiro momento, a um simples erro do escrivão. Mas, considerando-se o fato de que sua função consistia em registrar diariamente várias sessões, parece pouco provável que ele pudesse cometer um equívoco tão banal. Ademais, nem tudo o que se passou entre ele e o inquisidor Trigoso em sessão foi devidamente anotado pelo escrivão. Há, pelo menos, uma circunstância omitida nos autos: em abril de 1743, quando o alcaide dos cárceres da Inquisição Maximiliano Gomes da Silva introduz um novo sistema de fornecimento de víveres aos presos, Henequim reage duramente à modificação, desentendendo-se com o alcaide e com o guarda. No calor da discussão, o guarda ameaça-o dizendo que "aquele atrevimento se satisfazia desplicando-o com um vergalho". Ao saber do ocorrido; o inquisidor Manoel Varejão de Távora chama o preso à Mesa, e em sessão repreende-o asperamente (19).

A suspeita de que o destino de Henequim havia sido previamente decidido não escapou ao padre Miguel de Almeida, que sintetizou com singular argúcia o ânimo de seu padecente depois de ser informado de que seria relaxado à justiça secular. Instruído pelo padre "no que devia fazer, palavras certas, e ditas com muita humildade, e mostras de verdadeiro arrependimento", ele tentaria ainda duas retratações. Porém, o que nos interessa aqui é a maneira um tanto quanto realista que o padre escancara os bastidores do julgamento de Henequim ao comentar a sentença do processo : "porque o epíteto, que leva de diminuto, crível se me fez, e fazia ao tribunal, seria esquecimento; sendo tantos em número os erros heréticos em que caiu (...) morreu finalmente o que entendi arrependido..." (20)

Evidentemente, tudo isto não significa que o conjunto do processo fosse, do começo ao fim, uma farsa montada a partir dos "despropósitos ditados pelos teólogos da Santa Casa" , como quis o autor do manuscrito mencionado anteriormente . Mas nos leva a concluir que se Pedro de Rates Henequim mereceu um tratamento arbitrário do ponto de vista da mecânica processual do Santo Ofício, isto se deve ao fato de que ele não era um réu como os outros. Os inúmeros atropelos jurídicos e os bastidores políticos da prisão indicam a necessidade de cautela diante dos autos do processo, parcialmente adulterados pelo Tribunal com o objetivo de exagerar a suposta conotação herética das proposições de Henequim. É bem possível que os qualificadores tivessem habilmente radicalizado ou, ao menos destacado, os pontos mais obscuros, passíveis de uma leitura ambígua.

Chegamos assim ao âmago do problema: diminuto, condenou-o o silêncio sobre o Quinto Império — aquele mesmo Quinto Império sobre o qual os inquisidores não o deixaram discorrer. Aquele Quinto Império cuja mensagem Henequim queria indefinidamente repercutida através da obra grandiosa que burilou durante tanto tempo. E é deste silêncio, rompido eventualmente aqui e ali, que devemos extorquir os fragmentos, discernir os pontos de articulação entre cosmologia, teologia e aspirações políticas, juntar as peças esparsas da construção. Como associar o comportamento político de Henequim ao sistema simbólico que lhe ditou a conduta e a justificou a seus olhos ?

O LEGADO VIEIRIANO

Renovação, restauração, renascimento de memórias primordiais, retorno ao Paraíso, conversão ao judaísmo — se Henequim instala no tempo futuro o advento do Quinto Império, seus olhos estão postos sobre um passado bem distante. Ele aspirava ao retorno à Igreja primitiva, depurada das excrescências que as exegeses sucessivas dos Padres haviam lhe imposto. É bem esse o sentido que aplica à palavra "judaísmo", ou seja, o de uma Igreja judaica em oposição ao gentilismo entendido como distorção do texto bíblico. Afinal, é impossível explicar as teorias de Henequim — a "divinização" da Virgem e a Redenção por Cristo, por exemplo — através apenas de uma suposta matriz judaica. Se ele acabou por se avizinhar perigosamente de algumas tradições hebréias, seu propósito deliberado sempre foi o de permanecer no interior do catolicismo, ainda que do catolicismo iluminado e aperfeiçoado pelas suas descobertas teológicas, as quais pretendia comunicar ao Papa em Roma, para assegurar a extirpação das heresias e o esplendor da Igreja (21).

Não é difícil identificar as fontes em que ele sorveu as concepções que constituíram o seu sistema teológico, sobretudo aquelas relacionadas ao advento do Quinto Império. Elas inseriam-se no vasto repertório de crenças profético-messiânicas que, muito antes das trovas do sapateiro Bandarra ou do desaparecimento do rei D. Sebastião em Alcácer-Quibir, impregnavam amplos setores da cultura portuguesa, a ponto de um embaixador indagar, no século XVIII, "que se pode esperar de uma nação em que metade anda à procura do Messias e a outra metade à espera de D. Sebastião, morto há quase dois séculos (22) ?" Exagero à parte, a verdade é que um estudioso do assunto como Raymond Cantel observou que "a importância do fenômeno messiânico no mundo português é surpreendente. Um estudo semelhante que tomasse por objeto a Inglaterra, a Espanha, a França ou a Itália seria marginal, até anedótico" (23).

A teoria do Quinto Império nutria-se das múltiplas correntes messiânico-milenaristas que profetizavam a vinda de um salvador, o Encoberto, identificado diferentemente, conforme as injunções da conjuntura política ou dos grupos culturais em

questão. Os judeus viam nele o Messias prometido aos povos de Israel; alguns, e não foram poucos os havidos em Portugal, auto-proclamavam-se o próprio Encoberto das trovas do Bandarra ou da tradição bíblica profética (24). E muitos acreditavam se tratar do rei D. Sebastião, desaparecido em Alcácer-Quibir, alimentando e renovando a vertente sebastianista que vaticinava a ressurreição do rei morto (25).

O conceito de sebastianismo usado para englobar todas estas manifestações de caráter messiânico, desde as trovas do Bandarra até as formulações da cultura popular, passando pelas concepções do padre Antônio Vieira, não resiste a uma análise mais atenta. Afinal, estão em jogo elementos tão dispares que a tentativa de abarcá-los sob um conceito demasiadamente rígido nada acrescenta ao seu estudo, antes produz uma concepção generalizante e atemporal. Se é necessário buscar definições mais amplas e elásticas — como a de milenarismo messiânico -, uma tal empresa somente terá sentido dentro de uma análise bastante particularizada, submetendo-as ao refinamento de uma abordagem que privilegie as especificidades de cada fenômeno. Para se compreender o significado do Quinto Império de Henequim não é preciso desbastar a densa vegetação messiânica portuguesa, à procura de uma matriz instalada numa ramificação popular ou num tronco marrano. Porque, se existe um autor ou obra que tenha exercido uma influência avassaladora sobre ele, este autor é o padre Antônio Vieira e a obra, a **História do Futuro**, publicada em Portugal em 1718 (26).

Explorar as similaridades entre o pensamento de um e outro nada tem a ver com o método arqueológico baseado na procura incessante das origens, muitas vezes mero pretexto para um exercício de erudição pouco elucidativo. O propósito é bem outro e compara-se ao do restaurador: trata-se de preencher as lacunas das fontes através de uma abordagem das semelhanças em busca da verossimilhança. Evidentemente, a opção por uma investigação baseada na complementariedade das fontes implica a aceitação do caráter conjectural dos resultados assim obtidos (27).

Feitas essas considerações, o primeiro passo consiste em demonstrar a extensão da influência de Vieira no pensamento de Henequim. E isto não é difícil, posto que as afinidades entre eles ultrapassam algumas vezes o campo das idéias, para se revelarem sob a forma de uma transcrição quase literal. É o caso, por exemplo, da percepção que

tinham a respeito da elucidação do significado do texto bíblico. Henequim afirmava que por mais que os Santos Padres tivessem se esforçado para "acharem o lugar do Paraíso, ele o achara às primeiras enxadadas" (28). Vieira diz, na **História do Futuro**, que:

"os que estudamos e trabalhamos na inteligência da Sagrada Escritura, mais ou menos todos cavamos, e pode suceder que os que vêm na última hora, por felicidade da mesma hora, acabem e descubram com poucas enxadas o que muitos em muito tempo e com muito trabalho, cavando muito mais, não descobriram" (29).

O que está em discussão em ambos os casos é, na verdade, o método de interpretação das Escrituras, ou seja, o fundamento com que legitimam e justificam suas concepções. E a este respeito, os dois têm posições idênticas. A começar pela tese de que o comentador deve ultrapassar os limites da exegese tradicional, recorrendo a modalidades de interpretação pouco comuns.

Evidentemente, Vieira nunca chegou a professar uma "ciência cabalística" como Henequim — para quem era possível encontrar no alfabeto "todos os argumentos do credo notando o feitio de cada uma delas, os ângulos, riscos, pontos e lugares que tem, e outras circunstâncias" (30). Porém, não distanciava muito dele ao considerar o texto bíblico inspirado por Deus não apenas no seu conteúdo ideológico mas ainda na forma e até mesmo no detalhe das palavras — "uma das maiores excelências das Escrituras Divinas é não haver nelas palavra, nem sílaba, nem ainda uma só letra, que seja supérflua, ou careça de mistério" (31). Ademais, a importância que dedicava aos algarismos dos textos proféticos, vistos como portadores de uma mensagem a ser decifrada, e que o levaria a constantes exercícios de interpretação, retomados incessantemente ao longo da vida, guardava muita semelhança com a cabala dos números praticada nos círculos cristãos difundidos na península Ibérica (32).

O princípio do mistério oculto em cada letra levaria-os a buscar as variantes do texto bíblico nas suas antigas versões. No caso de Vieira, ele julgava-as importantes porque lhe revelavam certos aspectos da inexaurível Palavra de Deus, como se as traduções, longe de serem conflitantes ou concorrentes, fossem elementos enriquecedores da Verdade revelada (33); para Henequim, o hebraico — o idioma dos

profetas de Israel — devolvia-lhe o sentido original que a Vulgata de são Jerônimo havia conspurcado, ainda que louvasse a língua portuguesa como a língua falada por Deus e pelos homens até a confusão de Babel.

É noutro ponto, mais decisivo, que os dois comentadores coincidem. Seguindo a tradição, ambos reconhecem os quatro princípios de interpretação das Escrituras, estabelecido por são Boaventura no século XIII, a saber: literal, moral, alegórico e anagógico. Mas a estes, ajuntam um quinto, que consiste numa exegese em busca do "sentido histórico", entendido como a interpretação possível num dado momento histórico. Vieira aludia, em tom de crítica, ao fato de que os Padres antigos, preocupados em buscar o mistério da Encarnação, seguiam apenas o sentido alegórico, "insistindo menos nos literais (...) tocando muitas vezes só leve e superficialmente a letra..." Defendia, em contrapartida, uma interpretação mais literal, voltada para "o sentido genuíno e radical" dos livros (34).

Não é outro o método praticado por Henequim em relação àquilo que se lhe afigurava a questão universal das Escrituras — ou seja, a localização do Paraíso terrestre. A descoberta do Novo Mundo expunha, segundo ele, uma ignorância crucial dos expositores antigos e a impossibilidade de alcançarem o sentido de passagens obscuras do texto bíblico diretamente relacionadas ao tema do Paraíso terrestre. No limite, tanto um quanto outro advogavam a tese de que os Santos Padres não sabiam tudo simplesmente porque não podiam saber tudo. E se para defender o progresso do conhecimento bíblico, Vieira comparava as idades da Igreja às do homem, observando que "seria não só contra a ordem da natureza, senão contra a decência da mesma idade, que não fosse mais sábia a Igreja nos maiores anos, do que o tinha sido nos menores" (35), Henequim fazia-o do mesmo modo para corroborar tese idêntica: "nos primeiros séculos da Igreja ainda que houveram homens e santos grandemente ilustrados ... a todos estes se comunicou muito menos Luz do que a ele porquanto tinham vindo ao mundo em tempo, em que não podiam receber luzes maiores, por então estar a Igreja na sua primeira infância de que já hoje tinha saído" (36).

Por outro lado, a defesa da literalidade em Vieira reaparece nas interpretações propostas por Henequim e estaria aí, segundo seus qualificadores, a origem de todas as

suas concepções heréticas — as quais, na opinião do jesuíta Miguel de Almeida, "nasciam de ser muito mau teólogo, entendendo os textos da Escritura muito materialmente". O inquisidor, por sua vez, advertiu-o de que "nem todos os passos dela se podem tomar no sentido literal pelos inconvenientes, e absurdos que disto resultaria (37)".

No cerne das opiniões controvertidas defendidas por um e outro estava o fato de que o contato com as realidades americanas conduziu-os a uma reflexão mais profunda sobre as implicações teológicas do desconhecimento do Novo Mundo por parte dos expositores e comentadores das Escrituras. Buscavam inscrever este universo novo naquilo que julgavam ser a fonte de toda a verdade e, ao mesmo tempo, estabelecer as bases de uma crítica da exegese tradicional, de modo a filtrar o Verbo através do conhecimento daquelas realidades.

Em que passagens bíblicas eles vêem cintilar o Novo Mundo? Em todas aquelas que discorrem sobre regiões situadas nos extremos da terra, os Antípodas, cuja existência havia sido veementemente negada pela Igreja, e que profetizavam, para Vieira, as grandes descobertas portuguesas (38). Nas palavras do profeta Abdias — "... e o cativo de Jerusalém, que está no Bósforo, possuirá as cidades do meio dia" -, Vieira e Henequim encontraram a alusão aos portugueses e suas possessões no hemisfério sul. No livro dos Cantares, Henequim desenterrou todas as profecias relativas ao Brasil, seguindo uma trilha muito próxima à de Vieira, que acreditava estar Salomão a profetizar a propagação da fé católica no Oriente e no Ocidente através dos portugueses (39).

Como observou Van Den Besselaar, o projeto central da **História do Futuro** é a compreensão mais profunda do processo histórico pela investigação do "sentido genuíno e radical" dos livros proféticos, e que Vieira sintetizou na seguinte frase: "o tempo é o melhor comentador das profecias" (40). Noutras palavras, o verdadeiro sentido dos textos proféticos pode ser alcançado somente no momento de se ir cumprindo a profecia, ou pouco antes. Esta é a chave que permite a Vieira encontrar nas Escrituras as profecias relacionadas à história de Portugal, sobretudo os Descobrimentos e a evangelização de novos continentes. Se os acontecimentos elucidaram as profecias até então obscuras, a

proximidade do Quinto Império autorizava Vieira a localizar e a interpretar os vaticínios relativos à sua realização. Esta é a origem do projeto da **Clavis prophetarum**. Coincidência ou não, a verdade é que Henequim também pretendia discorrer sobre o tema na obra que, como Vieira, nunca chegou a concluir (41).

A consumação do Quinto Império esteve sempre atrelada ao surgimento de um salvador, fosse o messias sobrenatural ou o príncipe humano que iria preparar as condições necessárias a um novo tempo: a conversão de todos a uma só fé, a extirpação da heresia e a reunião das tribos perdidas. Em Portugal, o salvador tendeu a se confundir com a figura do Encoberto: um príncipe português, de sangue real, que ressuscitaria ou que estava por nascer. O Imperador dos últimos dias ocupava, no imaginário português, uma posição central, ainda mais importante do que as promessas que se realizariam sob o seu governo e por isso mesmo, as discussões tendiam a se restringir ao problema da identidade do Encoberto (42).

O Império de Cristo, no seu estado mais perfeito e completo, deveria ser precedido por um príncipe temporal, aquele que seria o Vigário de Cristo na terra e em cujas mãos estaria a realização da etapa mais importante para a consumação milenarista: a conversão universal dos povos ao cristianismo (43). Ela abrangia a conversão dos gentios, turcos, hereges e judeus, e a extirpação da idolatria, da seita de Mafoma, das heresias e do judaísmo. No quadro cronológico traçado por Vieira no plano geral da inacabada **História do Futuro**, a última etapa da conversão universal e, portanto, o começo da consumação do Império de Cristo, coincidiria com a extinção do Império turco (44).

O Imperador dos últimos dias assim descrito por Vieira reunia os principais atributos com os quais a tradição profético-messiânica havia lhe retratado: o braço armado, a fidelidade à Igreja e a grandiosidade dos gestos. Em resumo, tratava-se de mais uma versão daquela grande matriz ideológica do "soldado de Cristo", da qual o rei D. Sebastião havia sido uma das encarnações mais célebres (45). Ainda nas trovas, Bandarra fazia alusão ao rei que deveria governar toda a terra e sob cujo reino os homens adorariam um único Deus:

"Este [rei] tem tanta nobreza
 mais que nunca virão Rei,
 Este guarda bem a Lei
 Da justiça e da grandeza.
 (...)
 Todos terão um amor,
 Gentios como pagãos,
 Os Judeus serão cristãos,
 sem já mais haver error.

Servirão um só Senhor
 Jesus Cristo, que nomeio,
 todos crerão que já veio
 o Ungido Salvador" (46).

Com o desaparecimento de D. Sebastião, o Encoberto dos prognósticos do sapateiro de Trancoso assume freqüentemente a identidade dele, favorecendo-se do fato de que o cadáver do rei nunca foi encontrado. Porém, nem foi D. Sebastião o único a emprestar a feição ao indivíduo misterioso anunciado nas profecias, nem foi Bandarra o único a descrever-lhe os caracteres. Com efeito, a península Ibérica conheceu, no século XVI, um amplo processo de disseminação de trovas e vaticínios, atribuídas a Santo Isidoro de Sevilha, a frei João de Rocacelsa e ao próprio Nostradamus. É do interior desta vasta cultura profético-messiânica, agregando o popular e o erudito, que Bandarra e seus discípulos recolheram os temas de seus presságios (47).

Para Vieira, "aquele oficial de Trancoso" era um verdadeiro profeta, pertencente à linhagem dos autores inspirados, e sua obra consistiu em fornecer a base teológica às trovas, ordenando-as no conjunto dos textos de Frei Gil, Manuel Bocarro, entre outros. Retomando o milagre do Ourique como a aliança estabelecida entre Deus e o povo português, Vieira associa o Imperador temporal do Quinto Império à dinastia dos reis portugueses. É na pessoa de D. João IV que ele primeiramente identifica o verdadeiro Encoberto prometido pelas trovas e anunciado por Cristo a D. Afonso Henriques no campo do Ourique. A Restauração, obra da Providência, inaugura a redenção de Portugal e o império de Cristo consumado sobre a terra. A morte do rei em 1656 não lhe altera a convicção e num sermão das exéquias reais anuncia a sua ressurreição próxima.

Desiludido de esperar a ressurreição do rei, Vieira volta-se para D. Afonso VI, e nele reconhece o futuro Imperador, pois se aproxima o ano de 1666, aguardado ansiosamente por cristãos milenaristas, cristãos-novos e judeus como o ano decisivo para o qual são previstos grandes acontecimentos. O fracasso das previsões em torno do sinistro ano de 1666 leva Vieira a novas especulações aritméticas, e ele conclui que se enganou nos cálculos anteriores e que a data correta é o ano de 1675. E assim o soberano que viria a se tornar o imperador do mundo não é outro senão D. Pedro, o irmão de D. Afonso VI.

As meditações de Vieira sobre o momento decisivo são sucessivamente alteradas e ele perscruta os textos proféticos em busca de uma mensagem velada sob a forma de números. Para ele, a figura do imperador temporal não é mais importante que o ano prognosticado pelos textos: aquele é apenas um beneficiário das circunstâncias.

Em 1688, quando nasce o tão esperado filho de D. Pedro II, Vieira promete-lhe a dominação do mundo no sermão de ação de graças pelo seu nascimento. Retomando a promessa feita por Cristo a D. Afonso Henriques, às vésperas da batalha do Ourique, Vieira reconhece no príncipe D. João o verdadeiro herdeiro das dezesseis gerações de reis: "digo que este Príncipe fatal, tantos séculos antes profetizado, e em nossos dias nascido, não só há de ser Rei, senão Imperador" . A notícia da morte do príncipe encontra-o na Bahia e novamente, Vieira não se desespera. Interpreta-a como o sinal de que fora chamado por Deus para tomar posse de seu império no céu, ao passo que o irmão que nasceria em breve seria então seu herdeiro e exerceria em seu nome a soberania sobre a terra. O Império do Mundo pertenceria a ambos: um no céu, outro na terra. E Vieira permanece fiel a esta crença até a sua morte, em 1697 (48).

A teoria do Quinto Império de Vieira insere-se no clima de nacionalismo exacerbado que dominou largos setores da sociedade portuguesa durante a união das Coroas de Castela e Portugal e que extraía a sua força da célebre lenda do Ourique, segundo a qual Cristo, aparecendo a D. Afonso Henriques, tinha fundado em pessoa o reino de Portugal às vésperas da batalha do Ourique.

O tema do milagre de Ourique, um dos pilares daquilo que se convencionou chamar de sebastianismo, permanece aparentemente exterior ao pensamento de

Henequim, apesar de partilhar da crença de que os portugueses — que acreditava descenderem de Luso, rei da tribo de Judá — fossem os escolhidos por Deus para edificar o Quinto Império. A fé na Escritura como fonte de toda a verdade, levada ao extremo, talvez o impedisse de aceitar a validade das profecias não-canônicas, preferindo aquelas passagens bíblicas que pudessem ser passíveis de uma interpretação idêntica.

A inovação mais importante proposta por Henequim às correntes milenaristas portuguesas é, sem dúvida, a substituição da redenção de Portugal pela redenção dos portugueses que vivem na América. Ao propô-la, ele estabelece uma distinção entre os portugueses do Reino e os da América e recusa a versão corrente que atribui a Lisboa o centro do novo governo temporal, para eleger a América — princípio e fim — o palco do Quinto Império.

Para ele, o Quinto Império pertenceria aos portugueses da América, mas dele não estavam excluídos os descendentes de Adão, deixados por este no Paraíso quando se passara a pé para Jerusalém. Vermelhos, os descendentes de Adão eram indivíduos que tinham aprendido a língua portuguesa perfeita (49).

Eram os portugueses que viviam no Brasil os verdadeiros depositários da promessa milenarista — prova-o a sua tentativa de implantar nas Minas Gerais o domínio espanhol, propagando nelas a língua castelhana em sua mais alta perfeição. Na origem da traição, estavam a frustração e o sentimento de injustiça, assim como a percepção de que a Coroa portuguesa não sabia recompensar devidamente os seus súditos, ignorando os feitos deles no ultramar. Assim, era contra o domínio português que Henequim investia e não contra o colonialismo, uma vez que parecia convencido de que os reis católicos sabiam premiar com liberalidade os serviços de seus vassalos.

Está fora de dúvida que, em seus oferecimentos à Espanha, ele nada mais fez do que traduzir suas crenças e convicções para o castelhano, adaptando-as aos interesses imediatos. Prova-o a primeira denúncia feita por Simião de Oliveira e Souza, onde já aparece a idéia de um Quinto Império para os portugueses do Brasil. Explorando habilmente as hostilidades entre as duas nações, ele vislumbrou certamente a ocasião de dar vazão ao rancor que nutria por Portugal, mesmo que isto exigisse dele a tradução de

todo um sistema de pensamento centrado nas excelências da língua portuguesa. Assim, os ofícios dirigidos ao cônsul espanhol flagram Henequim no ato de mentir e evidenciam o quanto a sua estratégia política sabia se adaptar às necessidades do momento, de acordo com as possibilidades que se lhe apresentavam (50).

Depois do malogro das negociações com a Espanha, Henequim tratou certamente de examinar as chances à sua disposição. Tão certa julgava a instauração futura de um Quinto Império no Brasil que os meios para alcançá-lo pouco importavam. E, por várias razões, o Infante D. Manuel pareceu-lhe um alvo promissor, capaz de se interessar por aquilo que tinha a oferecer. Ao propor o trono do **Millenium** a um descendente da Casa de Bragança, aproximava-se do pensamento de Vieira. Mas, ele altera tudo. E inova ainda mais e num ponto decisivo. Ao contrário de Vieira, que sempre se mostrou disposto a adaptar suas esperanças ao monarca então reinante — porque o rei não morre jamais — (51), o ex-mineiro alargou ao máximo o seu espectro de opções, mais interessado na concretização do Quinto Império que na pessoa que viria a ocupar seu trono. Assim, sensível à influência da obra de Vieira, Henequim consegue alterar-lhe num ponto — e ao fazê-lo, subverte o sentido político dela.

L' ENFANT TERRIBLE

Se D. João V elegeu o rei Luís XIV como paradigma estético do brilho e fausto barrocos que celebrizaram a corte portuguesa na primeira metade do século XVIII, o Infante D. Manuel, terceiro filho legítimo de D. Pedro II, encarnou, aos olhos do mundo, o antigo ideal do cavaleiro heróico, amante da aventura, campeão da fé e protetor dos pobres.

À imitação do cavaleiro medieval, perseguiu honras e glória; bateu-se nas guerras contra os turcos; combinou devoção religiosa e ardor bélico; perseguiu o exemplo das grandes personagens dos anais da história; e, como Carlos, o Temerário, fez da guerra o pretexto para conquistar a glória, e com ela gravou seu nome na galeria dos heróis de todos os tempos.

À esta cultura cavalheiresca, impregnada pelo forte espírito cruzadista, o Infante soube agregar as exigências da refinada vida cortesã do Antigo Regime, voltada para o prazer das festas, o luxo da moda e a fruição da sociedade de corte. Com efeito, dominava com a mesma desenvoltura as artes marciais e as artes de salão; exibia-se com o mesmo brilho nos campos de batalhas e nos palácios mais suntuosos da Europa; submetia-se com a mesma disposição à austeridade da vida militar e aos prazeres do fausto mundano.

Eis as cores com que toda uma literatura panegírica pintou a imagem do Infante D. Manuel, construindo ao seu redor uma legenda tão heróica quanto persistente, à medida que, avançando por todo o século XVIII, conseguiu se impor no imaginário português e, não raro, extravasou as fronteiras nacionais. Sob a pena dos autores setecentistas, emerge a biografia do perfeito príncipe, a descrição alambicada e exaltada, bem ao gosto barroco, dos feitos militares quase prodigiosos, nos quais a vida aparece como um espetáculo de tons hiperbólicos e grandiloqüentes. É precisamente por tais características que o gênero laudatório presta-se bem aos propósitos de nossa investigação: antes de tudo, ele tenta impor uma imagem aos olhos do mundo, multiplicando-a e cristalizando-a.

Grande parte do que se sabe sobre o Infante deve-se ao gênero laudatório que o consagrou como um dos temas mais influentes por volta de 1720, quando os sucessos da guerra contra os turcos o projetaram na cena européia. Impressionada pela extensão de sua fama, a historiografia portuguesa dedicou-lhe esporadicamente alguma atenção, resultando, no mais das vezes, numa combinação desigual entre esforço biográfico e exaltação individual — esta última dando o tom às monografias. Com raras e notáveis exceções — como é o caso do estudioso Antônio Coimbra Martins, autor dos melhores ensaios sobre o assunto —, a abordagem restringe-se ao levantamento de informações biográficas, pouco acrescentando aos relatos da época, e ressentindo-se da dificuldade de problematizar o assunto, em proveito de uma visão menos apaixonada de aspectos relevantes, como por exemplo, a verdadeira dimensão da celebridade referida pelos contemporâneos.

Evidentemente, um estudo exaustivo sobre a vida do Infante em muito beneficiaria a nossa investigação sobre Henequim e, mais adiante, ensaiaremos algumas tentativas de superar as lacunas neste domínio. Antes, porém, é necessário reconstituir as linhas gerais daquela imagem difundida pelos seus contemporâneos. Porque foi esta a imagem que o convenceu de que o Infante se mostraria sensível às suas palavras. Ou seja, antes mesmo de travar relações com ele, o que quer que Henequim soubesse a seu respeito, teria necessariamente de provir destas fontes. É ela que nos levará, como um fio condutor, do sistema de representações construído ao redor do príncipe ao seu reverso. Como bem define Peter Burke, o conceito de "fabricação" adequa-se bem ao processo de produção, circulação e recepção das formas simbólicas vigentes na sociedade de corte do Antigo Regime: ele põe em evidência a imagem que se oferece aos olhos dos espectadores num ambiente marcado pela idéia de teatro (52). Eis como artistas, pintores e poetas, tanto quanto os ministros reais, criaram a biografia do príncipe, administrando um conjunto de representações numa perspectiva dramatúrgica, num esforço de modelar os fatos mais prosaicos da vida cotidiana através de uma narrativa semelhante à epopéia.

Contam eles que o seu *grand début* aconteceu no ano de 1715, quando, mal completados os 18 anos, ele sai das sombras para o "teatro do mundo", numa fuga cheia de peripécias e lances arriscados. A escapada noturna, a comitiva modesta, o mar turbulento, a perseguição por um corsário argelino são os elementos que fazem da primeira aventura uma espécie de ritual de passagem, passagem que consiste em renunciar ao ócio da vida palaciana para se lançar ao mundo como soldado comum. Seus biógrafos destacam-lhe o talento de combinar as virtudes intrínsecas à nobreza do sangue real ao mérito pessoal, manifestado várias vezes por meio da camuflagem deliberada da condição de Infante. É em torno dessa tensão — entre o príncipe e o indivíduo — que se organizam as narrativas encomiásticas: mais admirável se faz a glória quanto mais conquistada por meios simples (53).

A corte e seus panegiristas justificam a fuga como sendo motivada pelo zelo religioso, posto que o Infante, compadecido ante as derrotas inflingidas à cristandade pelos turcos, ansiava por lutar sob a bandeira da fé católica. E, *last but no least*, pela

vontade de elevar seu nome aos píncaros da glória, encontrando na guerra um instrumento adequado ao seu objetivo — pois não tinha outra ambição senão a de brilhar no teatro do mundo (54).

Depois de ter padecido os perigos da viagem, chegou finalmente à Holanda, onde foi recebido pelo Conde de Tarouca, embaixador plenipotenciário em Haia (55). Durante a permanência ali, a embaixada portuguesa tornou-se palco de uma sucessão de festas memoráveis, cuidadosamente preparadas para refletir a grandeza e o fausto da Coroa portuguesa. Esta era, aliás, uma das regras de ouro da diplomacia portuguesa nos tempos joaninos, descrita assim por um contemporâneo — "[El-rei] desejava sustentar a reputação da Coroa com os Ministros que mandava às cortes estrangeiras" (56). Por outro lado, cumpria dispensar ao Infante o tratamento adequado à condição principesca, e os embaixadores e diplomatas portugueses mostraram-se extremamente ciosos em seguir à risca as regras do labiríntico cerimonial barroco, e alguns, como o próprio Conde de Tarouca, orgulhavam-se de ter estabelecido para o Infante cerimonial idêntico ao do Príncipe de Gales. Afinal, na sociedade do Antigo Regime, permeada pela idéia de representação, tanto as pessoas régias quanto os embaixadores tinham a função de representar El-rei, evocando no espetáculo do mundo o poder de sua glória.

Na corte de Haia, o Sereníssimo desempenhou com brilho o papel do jovem príncipe, herdeiro de uma das nações mais invejadas na Europa, causando grande impacto entre os contemporâneos. Jovem galante, "o mais charmoso Príncipe do mundo" nas palavras da embevecida Madame du Noyer, impressionou a todos com as suas qualidades de exímio dançarino, dono de uma invejável resistência física, conquistada em heróicas manobras militares. A embaixada portuguesa transformou-se literalmente em palco para a variedade de papéis desempenhados pelo Infante: homenageado com as "festas as mais soberbas do mundo", brilhou tanto nos bailes de máscaras quanto nas curiosas festas à moda militar, os quais, pela extravagância e liberalidade, tornariam memorável aquela temporada em Haia (57).

O fascínio pelas coisas da França, tão marcante na corte joanina, a ponto de importar dela o cerimonial monárquico, os modelos de etiqueta e toda a sorte de modismos (perucas, vestuário, mobília, quadros, prataria, etc.), tal fascínio arrastou o

jovem Infante à deslumbrante Paris de Luís XV. Hospedado na embaixada portuguesa, sob os cuidados do Conde da Ribeira, que o recebeu "com a veneração e alvoroço, que pedia o ver aquele príncipe", participou dos festejos comemorativos do nascimento do Infante D. Carlos, filho de D. João V, dos quais faziam parte "diversas invenções de fogo no Rio Sena". Depois de visitar o Louvre, as Tulherias, o Colégio da Companhia de Jesus e o Palácio de Versailles, passou-se à Hungria, contrariando assim as expectativas do Conde, que acreditava no seu retorno iminente a Portugal (58).

Corria então o ano de 1716 e o imperador Carlos VI da Áustria preparava uma grande expedição militar contra os turcos, cujo comando caberia ao famoso príncipe Francisco Eugênio de Sabóia. É a ele que o Infante se apresenta na condição de soldado voluntário do exército imperial destinado a deter o avanço do chefe turco Ali-Kamurdy.

Não tardaram as notícias do seu excelente desempenho em campo inimigo. Bateu-se com bravura nas batalhas decisivas de Peterwardein, Temeswar e Belgrado: na primeira, atropelado pelos soldados em debandada, perdeu o cavalo numa trincheira e ficou à mercê das forças inimigas, sendo, porém, rapidamente socorrido. Na segunda, feriu-se gravemente quando "uma bala de canhão lhe assombrou levemente a perna direita"; na última delas, conseguiu persuadir um turco a abraçar a religião cristã, e renegando a seita de Mafamede, recebeu "o Sagrado Batismo,[e] tomou o Nome de Manoel em obséquio do seu Protetor" — único, aliás, a fazê-lo entre as cinquenta e cinco mil pessoas vencidas em Belgrado (59).

A guerra trouxe-lhe a notoriedade almejada. Dizia-se que, de todos os príncipes que se encontravam no exército imperial, "fora ele que mais se distinguira" (60). Em Viena, cingido pelos louros da glória, e nomeado Marechal de Campo dos Exércitos Imperiais, obteve o comando de um regimento de couraceiros. Logo depois, em 1721, seria condecorado com as insígnias do Tosão de Ouro, uma das mais antigas e prestigiosas ordens de cavalaria da Europa, inspirada na expedição de Jasão e seus companheiros em busca da pele sagrada do carneiro da Cólquida (61).

Depois das primeiras refregas em Peterwardein, começaram a se multiplicar os panegíricos, em prosa e verso, louvando-lhe a coragem e a bravura. Um destes autores, Barbosa Machado, notou que "seus triunfos excederam aos de Alexandre, igualaram aos

de César" (62). Doravante, a figura do Infante andaria sempre associada ao do novo Marte Lusitano e para isso concorreriam não apenas a verborragia apologética, mas ainda a ressonância daqueles feitos militares no universo literário europeu: o padre Prévost transformou-o, numa das novelas da célebre **História do Cavaleiro des Grieux**, na enigmática personagem "prince D.M.", protagonista de um conturbado drama amoroso; na edição corrigida e aumentada das **Lettres Historiques et Galantes**, publicada no ano de 1720 em Amsterdam, a francesa Madame du Noyer comparou-lhe a bravura ao do "Deus Marte" (63).

A torrente laudatória reverbera pelas principais cortes européias, desde Lisboa a Roma, onde vem à luz, em 1716, um longo soneto dedicado "**all'Altezza Reale del Serenissimo Príncipe D. Emanuele, infante di Portogallo, accennato sotto la Metaphora del Sole nel Suo viaggio, Attioni Eroiche, e promettendosene maggiori**" (64). Usufruindo da fama, o Infante inicia um longo período de perambulação pela Europa, retornando inúmeras vezes a Viena, onde continua a exercer o comando do exército dos couraceiros. Envolto na aura do príncipe heróico e valente, regressa a Lisboa em 1734, encerrando assim uma ausência de dezoito anos, e aí se instala na Quinta dos Condes de Pombeiro, na Vila de Belas, a poucos quilômetros da corte. A partir de então, o gênero laudatório enriquece-se com a adjunção das qualidades inerentes ao cavaleiro ideal. O espírito devoto e piedoso é louvado, entre outros, pelos capuchinhos italianos, que lhe dedicam vários sonetos, apresentando-o como modelo do bom-cristão e campeão da fé católica. Seus admiradores contam que ele costuma cear com os frades do Convento de S. José do Ribamar, infringindo sempre as rígidas normas do cerimonial. A devoção também o leva a doar à Igreja de Nossa Senhora do Bom Sucesso um imenso crucifixo — de oito palmos — esculpido pelo frei napolitano Lourenço Grimaldo (65). Os contemporâneos aludem aos modos simples com que se põe à mesa, deixando acompanhar-se dos criados, e o apresentam como homem extremamente frugal, avesso à pompa, acessível aos plebeus, com quem gosta de manter longas conversas. A tudo isto elogia o frei Cláudio da Conceição, observando que, "deposta a soberania de Príncipe, aos pios edifica esta lhaneza, outros seguindo as políticas do mundo lha estranham" (66).

Pouco duraria a estada em terras portuguesas e dois anos depois, em 1736, empreende uma segunda fuga, primeiro à corte espanhola e depois à francesa, sonhando com um casamento, fosse com a filha do duque de Medina Sidonia ou com mademoiselle Dumaine, respectivamente.

O VISIONÁRIO E O INFANTE

Em 1722, Henequim desembarcava em Lisboa depois de uma ausência de quase vinte anos. Partira ainda jovem, misturado às grandes levas humanas que, atraídas pelas descobertas auríferas no Brasil, ameaçaram despovoar o Reino. Da Colônia, trazia muito dinheiro — ele avaliaria, em 1743, em mais de cento e sessenta mil cruzados o montante de seu cabedal (67) — e um vasto conhecimento das Escrituras, alcançado mediante o estudo contínuo e, principalmente, a perscrutação atenta das novas realidades que se ofereciam a seus olhos. "Navegando mares, andando terras, tratando com gentes, observando-lhe os costumes; examinando árvores, e os seus frutos..." — dizia ele — descobrira mistérios e maravilhas até então insondáveis.

Contava seus quarenta anos e voltava cheio de projetos. Instalou-se na rua do vigário, na freguesia de Santo Estevão, às portas da Cruz, e, animado pela idéia de tomar as ordens sacras, daria início, em abril de 1724, ao processo de habilitação *in genere* na Câmara Patriarcal de Lisboa. Nas inquirições sobre a limpeza de sangue, feitas na freguesia de Nossa Senhora dos Mártires, aparecem como testemunhas o cozinheiro-mor de El-rei e o cônsul dos holandeses que, junto às demais, confirmaram não ter o habilitando "defeito algum de judeu, mouro, mulato ou cristão-novo, nem de outra infecta nação" (68).

Cinco anos mais tarde, o processo seria interrompido. Henequim, preso no Limoeiro, manda um procurador cobrar o dinheiro depositado na Patriarcal, por ocasião das diligências *in genere*, dando por encerrada a ambição de se ordenar. Na realidade, a prisão era mais uma etapa de uma longa e turbulenta disputa judicial que havia começado ainda em 1723, quando conheceu Joana Maria da Encarnação, e que culminaria numa cerimônia de casamento, realizada diante dos carcereiros do Limoeiro. Moradora da rua

do vigário, a menina de catorze anos atraiu-lhe o interesse, não o bastante, porém, para aceitá-la como esposa, depois de tê-la engravidado. Sua recusa intransigente somente se comparou ao firme propósito da futura sogra de levar o caso à justiça e, decidida a remediar a situação da filha, arrastou-o repetidas vezes à cadeia (69).

Foram tumultuados os anos vividos em Lisboa: sucessivas prisões, casamento contraído à força, freqüentes mudanças de endereço, dois filhos e duas denúncias no Santo Ofício. Mesmo assim, Henequim prosseguia no intento de redigir a obra teológica em que gravaria em definitivo os "sentimentos e novas doutrinas" que Deus lhe havia revelado.

Não sabemos quando a figura do Infante D. Manuel se insinuou no cenário daquele Quinto Império e transportou-se para o trono instalado nas serranias do Brasil. Teria sido ainda nas Minas Gerais, quando minerava e estudava as Escrituras ? Tal hipótese não deve ser descartada, posto que a notícia dos feitos bélicos do irmão mais moço de El-rei cruzara o Atlântico e se espalhara pelo Brasil através dos exemplares da Gazeta de Lisboa, assim referida por Nuno Marques Pereira, no célebre **Peregrino da América**:

"e ainda agora se tem visto o quanto as Armas Imperiais venceram ao Turco, como se pode ver, e ler nas gazetas daquele invicto Príncipe Eugênio..." (70)

O autor referia-se às edições da Gazeta de Lisboa do ano de 1717, que descrevem fartamente aqueles episódios. Por outro lado, há de se destacar o fato de que as "gazetas" portuguesas, bastante apreciadas por aqui, percorriam, com relativa freqüência, o caminho entre a Metrópole e a Colônia (71). Ademais, segundo a versão apresentada pelas **Memórias** anônimas, mencionadas no capítulo anterior, foi através de "uma Relação histórica, escrita pelo célebre, e eloqüente José Freire de Montorroio Mascarenhas, gazeteiro de Lisboa, que girou por toda a América, publicando os progressos militares, que o Senhor Infante D. Manuel obrou (...)" que a idéia de se furtar o Infante de Lisboa e fazê-lo rei na América teria surgido entre os colonos.

De qualquer modo, ele voltava a Lisboa precisamente quando o Infante, recém-agraciado com as insígnias do Tosão de Ouro, chegava a Paris para assistir à coroação do rei D. Luís XV, o que, evidentemente, impossibilitava uma aproximação entre ambos. Na realidade, esta só poderia ocorrer entre o dia 22 de outubro de 1734, quando o Infante chega finalmente a Lisboa, e 14 de setembro de 1736, data em que foge pela segunda vez, em direção a Castela.

Teria Henequim tentado abordá-lo nesse intervalo de dois anos ? Pouco ou quase nada sabemos sobre as atividades de Henequim neste período. Uma das testemunhas arroladas no processo inquisitorial, José Macedônio, afirmou tê-lo conhecido por volta de 1735, quando ambos estavam presos no Limoeiro. Outra testemunha, o ex-tabelião de notas Estevão de Mello acrescentou ainda que, em 1739, ao ser preso, também o encontrara na cadeia.

Teria Henequim permanecido na prisão entre 1735 e 1739 ? Não, pois o carcereiro em pessoa, chamado a testemunhar, observou que "o encontrara muitas vezes nesta cidade e com ele falava, e por algumas vezes tornou a ser preso no Limoeiro por crimes, porque era mau homem, e de perversos costumes..." E acrescentou: "... de quatro anos a esta parte que é o tempo, pouco mais ou menos, em que foi solto da última prisão o não tornou a encontrar..." (72). Isto quer dizer que ele foi preso em 1735, solto, novamente preso em 1739 e libertado no mesmo ano. Infelizmente, a documentação que poderia nos dar alguma pista sobre os motivos dessas prisões foi em grande parte destruída pelo terremoto de 1755, e do que dela pude consultar, nada encontrei.

Esgotam-se aí as informações que dispomos sobre Henequim entre os anos de 1734 a 1739. De qualquer forma, a única — e infrutífera — conclusão a que chegamos é a de que ele estava em condições de estabelecer um primeiro contato com o Infante. Quanto a este, as pistas se perdem a partir de 1734, e reaparecerem somente em 1737. É mais um daqueles períodos totalmente obscuros, sobre os quais seus biógrafos nada escrevem. Tentemos então examinar as pistas posteriores à segunda fuga de Portugal.

Vamos encontrá-lo em Bayonne, na França, em julho de 1737, acompanhado pelo frei arrábido Pedro do Nascimento. A julgar pelo teor quase impenetrável da

correspondência de D. Luís da Cunha, o embaixador português em Paris, "aquele diabólico frade" exercia uma influência nefasta sobre o Infante, revelando-se "tão má companhia e tão péssimo conselheiro". Para impedir que o príncipe se pusesse a seguir o frade, o embaixador recorre à autoridade do Cardeal de Fleury, obtendo a sua prisão em Lyon, mas, munido de passaporte, ele consegue a liberdade. Ao final, contudo, não só é proibido de voltar a Bayonne, mas também expulso sumariamente do território francês (73).

Todo o episódio, referido em termos bastante vagos, parece indicar que a segunda fuga do Infante, em 1736, tenha sido motivada por um projeto de casamento — mais um entre os inúmeros perseguidos ao longo da vida. É bem possível portanto que a coroa da América não tivesse, àquela época, a realidade tangível com que Henequim, mais tarde, lhe apresentaria.

De acordo com as fontes, portanto, as ligações perigosas entre o Infante e Henequim poderiam ter como **terminus post quem** agosto de 1738, quando o Infante regressa definitivamente a Lisboa e como **terminus ante quem**, novembro de 1740, data da fatídica noite em que fora preso no largo do Rato. A julgar, no entanto, pelas negociações de Henequim com o cônsul espanhol, a partir de junho de 1740 e prolongando-se até o final do mês seguinte, é mais plausível a hipótese de que o contato com o Infante tenha sido feito posteriormente, isto é, em algum momento entre início de agosto e novembro de 1740. Afinal, não parece razoável que ele tivesse feito duas tentativas simultâneas e, dado que o motivo de sua prisão deveu-se à aproximação do Infante, esta só ocorreu depois do fracasso das negociações com a Espanha.

O AVESSO DA MEMÓRIA

Bluteau define conspiração como a "união de várias pessoas para a morte de um Príncipe, ou para a ruína de um Estado". Nos exemplos que apresenta — tanto para a conspiração quanto para a conjuração, seu sinônimo -, enfatiza a associação de mais de uma vontade, dando a entender que uma única pessoa não basta para caracterizar uma conspiração (74).

Quem eram, então, os envolvidos na conspiração encabeçada por Henequim ? Tanto quanto sabemos, ele agia sozinho. Se assim não fosse, como explicar a omissão dos nomes dos cúmplices por parte do desembargador Santa Marta, do inquisidor Jansen Moller ou do jesuíta Miguel de Almeida ? Afinal, por que nunca citam outra pessoa ? A bem dizer, apenas dois nomes aparecem sempre relacionados: o de Henequim e o do Infante D. Manuel. Eis pois os conspiradores.

Que motivos teria tido o Infante para aderir a um plano tão arriscado ? Mais uma vez, as fontes obrigam-nos a uma sondagem oblíqua, como se tateássemos sob as nobres insígnias do Tosão de Ouro o conspirador oculto. Sem dúvida, as arengas apologéticas não se prestam a este tipo de investigação, uma vez que a função delas consiste em celebrar o poder monárquico português, retocando e apagando as imperfeições, modelando seu objeto de acordo com uma representação ideal.

Muito diferentes são, no entanto, os registros diplomáticos, relativamente abundantes nas referências ao Infante, o qual havia se tornado, desde 1716, uma das principais preocupações dos embaixadores e ministros plenipotenciários estabelecidos nas capitais européias visitadas por ele durante o seu *grand tour*. Composto pela vasta correspondência trocada com Lisboa, este fundo documental expõe os bastidores do universo barroco, desmontando a sua *mis-en-scène* e revelando, ao mesmo tempo, a sua árdua construção. Mesmo assim, as cartas não são completamente transparentes, porque deviam ser submetidas a uma rigorosa censura, dado o receio de que se extrviassem ou fossem interceptadas por indivíduos inescrupulosos. Por isto, os diplomatas recorriam a uma série de expedientes para garantir o sigilo das mensagens, tais como o código cifrado, a linguagem obscura e vaga, a ordem "rasgue depois de ler", entre outros.

Mais uma vez, estamos diante de fontes não-oficiais, produzidas sem o objetivo de oferecer uma imagem pública, voltadas, antes, para a manutenção dela, solucionando o conflito entre realidade e espetáculo. É por esta razão que são documentos valiosos, à medida que, expondo brechas e defasagens, permitem surpreender os dramas ocultos numa sociedade que se concebe como teatro.

Conquanto não façam alusão ao envolvimento do Infante no complô, as cartas oferecem-nos, em contrapartida, indícios bastante contundentes acerca de sua

personalidade. Elas revelam, por exemplo, que sob o verniz heróico e glorioso, existia um homem dotado de um caráter rebelde e voluntarioso, e, à maneira das grandes personagens shakespearianas, em permanente conflito com El-rei, seu irmão.

É necessário explicitar aqui o âmbito da investigação a fim de evitar o impressionismo de uma abordagem pretensamente psicológica, baseada no postulado segundo o qual as ações, em qualquer tempo e lugar, reduzem-se e explicam-se por injunções de ordem psíquica. O sentido do argumento é bem outro: o de investigar, a partir dos indícios oferecidos pelas fontes, as razões que teriam levado o Infante a se interessar pelo projeto de Henequim, comprometendo-se com ele.

Quando o médico naturalista Merveilleux esteve em Portugal, entre 1723 e 1726, tomou conhecimento de uma insólita crença arraigada entre os portugueses, segundo a qual o Infante D. Manuel estava predestinado a ser imperador. E mais tarde, ao redigir as **Memórias Instrutivas sobre Portugal**, o médico mencionaria a resposta dada pelo Duque de Cadaval a El-rei, por ocasião da primeira fuga do irmão: "Senhor, D. Manuel segue o seu destino porque o seu horóscopo lhe diz que será um dia imperador" (75).

Compartilhasse ou não dessa convicção, a verdade é que o Infante buscou, por todos os meios, realizar prognósticos tão alvissareiros — e, em todos eles, fracassou de modo retumbante. A grande oportunidade surgiu-lhe em 1733, quando, por morte de Augusto II, abriu-se a sucessão para o trono da Polônia, cujo monarca deveria, segundo as leis vigentes, ser eleito pela Dieta. Por razões de ordem política, o imperador Carlos VI da Alemanha propôs a candidatura do Infante D. Manuel à Coroa da Polônia, desde que D. João V se dispusesse a contribuir com a quantia de um milhão e meio de cruzados, necessários para favorecê-lo junto aos eleitores da Dieta. Por mais controversa que seja a questão entre os historiadores, dividida entre os que aplaudem o bom-senso real e os que lhe condenam a sovínice, a verdade é que El-rei não desembolsou o dinheiro, nem o Infante se fez imperador da Polônia (76).

Seria ainda o imperador Carlos VI quem viria a oferecer outra preciosa oportunidade ao Sereníssimo: impressionado por sua atuação na guerra contra os turcos,

acalentou a idéia de vê-lo rei, desta vez dum estado a se constituir com as ilhas de Córsega e da Sardenha. E novamente, as aspirações do jovem príncipe soçobraram (77).

Nem todas as vias estavam esgotadas. Restava sempre a possibilidade de um casamento com o respectivo dote, sob a forma de um estado ou principado. Segundo Ernesto Soares, um dos seus melhores biógrafos, o Infante nutria uma verdadeira "obsessão para o casamento", obsessão que o acompanharia até a velhice. Em 1730, por exemplo, vamos encontrá-lo em Moscou, a cortejar a czarina Ana Ivanovna, sobrinha de Pedro, o Grande. Mas o duque da Curlândia, Ernst Johann Biren, chegou mais cedo e o Infante, constrangido, viu-se obrigado a retornar à corte de Viena.

Ainda segundo Soares, ele "aceita todas as noivas que lhe indicam, na Espanha, na França, na Inglaterra, na Rússia e na Alemanha", mas todas são, uma a uma, rejeitadas por D. João V, cujo ânimo, nas palavras do Conde de Tarouca, "era apenas impedir casamentos desacertados" (78). Um ano antes de sua morte, quase aos setenta anos, ensaiaria a derradeira tentativa, desta vez com uma princesa da casa da França, suscitando o comentário cáustico do embaixador Saint-Priest, que, em carta ao duque de Choiseul, declara-o maniaco (79). A sua morte viria, em 1766, interromper os preparativos para a viagem que tencionava fazer para buscar a noiva. Tão evidente quanto à determinação de obter uma coroa é o caráter conflituoso das suas relações com El-rei. A começar pelas razões que o levaram, em 1715, a fugir de Portugal. Como sugeriu Antônio Coimbra Martins, com base na divergência de datas, a fuga nada tinha a ver com o tão decantado "ardor bélico" precocemente manifestado. D. Luís da Cunha, escrevendo em 1716, reportou-se a "algumas das queixas que [o] obrigaram" a sair de Portugal, dentre as quais destacou a falta de "afeição" por parte de D. João V, que "sempre desejara merecer". Ao "esquecimento do mundo", preferiu permanecer no estrangeiro e aparecer "naquele grande Teatro, que para ele será maior e mais novo, se se abrir a cena da guerra com os Turcos, onde quer e deve fazer uma grande figura...". Esclarecedoras são também as palavras de Tomás Teles da Silva, referindo-se, naquele mesmo ano, ao "demasiado rigor com que S. Majestade se tem havido com seu irmão, que todo mundo condena...(80)"

Em 1734, quando se iniciam os minuciosos preparativos para o seu regresso a Portugal, o Infante não esconde o sentimento de humilhação pelo insucesso da candidatura ao trono da Polónia. Endividado, dispunha-se a casar com a sobrinha bastarda do rei, ou se este o desejasse, permaneceria na Alemanha, desde que se lhe "consiga do Imperador domínios equivalentes", isto é, a compra de um Principado.

A proposta — na realidade, o inequívoco pedido de uma Coroa — irrita o rei, e logo depois, seu emissário comunicaria o Infante que "pelo que toca à compra do Principado, senti que Sua Majestade fez estranheza, que à V. Alteza Real lhe passasse tal cousa pela imaginação, pois não é projeto, que possa admitir-se; e assim me parece que V. Alteza se deve restituir a este Reino, como saiu dele, Infante de Portugal, título que excede a todo o Principado... (81) "

DESTINO DE VISIONÁRIOS

Se para Henequim, o ano de 1740 inaugurou um período turbulento e difícil, para o Infante D. Manuel não seria muito diferente. Pouco depois da segunda prisão de Henequim, em dezembro de 1741, D. João V intervém energeticamente na condução da Quinta de Belas, nomeando um procurador para a "administração, e novas recomendações ... para o bom regime da casa". Não era um emprego atraente, pois Pedro Jansen Moller lamentava o encargo do primo que, segundo ele, "lhe tira muitos anos de vida", apenas aceito por causa da insistência de El-rei (82). Aliás, a partir daí, a família Jansen Moller assumiria definitivamente o governo das finanças do Infante: o velho desembargador Henrique Jansen Moller, nomeado procurador das fazenda da casa do Infante, e depois seu filho, Pedro Jansen Moller viriam a empenhar uma significativa parcela do cabedal da família para ajudá-lo. Mais tarde, os seus herdeiros lembrariam que o desembargador "se utilizou dos dinheiros, acudindo com parte deles ao sr. Infante D. Manuel" (83).

O malogro da conspiração e a prisão de Henequim na casa do desembargador Santa Marta levaram-no a planejar uma nova fuga de Portugal, desta vez com destino ao Vaticano, onde pretendia ter uma audiência com o Papa. Em julho de 1741, o ministro

Marco Antônio de Azevedo Coutinho escreve a D. Luís da Cunha, embaixador português em Paris, para lhe comunicar o fato, remetendo as ordens de El-rei para que frustrasse o plano. Para tal, deveria avisar os príncipes da Sardenha, de Gênova, de Modena, e o secretário de Estado do papa Benedito XIV, o Cardeal Valenti, que a Coroa portuguesa não mais arcaria com as despesas do Infante, caso se retirasse novamente de Portugal.

D. Luís da Cunha surpreende-se com aquilo que seria, nas suas palavras, "a maior de todas as loucuras" de D. Manuel, visto colocar em risco a sua imagem pública, e assegura ao seu interlocutor o pronto cumprimento das ordens reais, observando que "Príncipes sem dinheiro ninguém os quer por hóspedes (84)". Com a habilidade conquistada ao longo de quarenta e cinco anos de vida diplomática, o embaixador cumpre sua missão com a devida cautela para não expor El-rei, expressando-se por meio de insinuações vagas e veladas.

Com o Cardeal Valenti, ele é ainda mais cuidadoso. Escreve-lhe uma longa carta, começando por observar que Sua Alteza reside "na mais bela casa de campo... que ela está servida por pessoas da primeira nobreza" e que seus rendimentos são "bem mais que suficientes para manter sua Corte e suas equipagens com um esplendor proporcionado ao seu alto nascimento". Apesar disso, ele deseja voltar a Roma, onde esteve uma única vez e, caso viesse a escrever ao Papa dando conta do projeto, seria conveniente que este o desaconselhasse, "de modo a fazê-lo perder a vontade de ir até lá". E se acontecesse de chegar a Roma, sem antes ter escrito, El-rei o destituiria de seus rendimentos, o que faria dele um "ilustre fardo" para seus anfitriões (85).

A estratégia logra o efeito desejado e o duque de Modena, por exemplo, apressa-se em protestar a D. Luís o seu "distintíssimo respeito" a El-rei, submetendo-se às suas recomendações (86). Em outubro, o velho embaixador podia orgulhar-se de ter fechado todas as portas ao Infante, ainda que, para não comprometer a imagem de El-rei, o tivesse apresentado a seus interlocutores como **persona non grata**.

Tratou-se todo o problema com a devida discrição. A intervenção do experiente D. Luís da Cunha, em vez da do embaixador português junto à Santa Sé, Manuel Pereira de Sampaio — como seria o esperado — deixa claro que estava em jogo um assunto

suficientemente importante para não ser submetido a um ministro de quem se dizia que "parecia mais um embaixador de Roma em Portugal do que um embaixador de Portugal em Roma" (87).

Novas nuvens sombrias, porém, voltariam a se formar no horizonte de D. João V e mais uma vez iriam mobilizar os ministros portugueses. Em novembro daquele ano, o embaixador Manuel Pereira de Sampaio escreve ao ministro Carbone dando notícia de que o Papa havia recebido uma carta do Infante, participando-lhe a intenção da visita a Roma (88).

A surpresa de Carbone era dupla. Primeiro, porque não imaginava, àquela altura, que o Infante persistisse no intento de viajar, pois sabia ele que não poderia contar nem com o dinheiro de El-rei, nem com a recepção do Papa. Além disso, Carbone não esperava o fato de que o embaixador em Roma viesse a saber das negociações de que fora deliberadamente afastado e mantido desinformado. Tratava-se então de encontrar um meio de não ferir a suscetibilidade do embaixador e, ao mesmo tempo, de instruí-lo sem revelar a natureza das motivações do Sereníssimo. Assim, Carbone começa por se justificar, alegando estar impossibilitado de abordar a matéria por "serem ocultos os fundamentos que fizeram suspeitar de alguma terceira sortida [sic] de Sua Alteza" — e, sem alternativa, admite que a missão havia sido confiada a D. Luis da Cunha. Tenta ainda minimizar a importância do episódio, apresentando-o como uma vaga suspeita — e não como a certeza referida nas cartas do embaixador em Paris —, nascida do fato de S. Alteza falar "muitas vezes em Roma, e na Santa Casa, mostrando grandes desejos de visitá-la". No entanto, o assunto devia "conservar-se em total segredo" e as instruções anteriores mantinham-se no mesmo ponto (89).

As negociações entre Lisboa e Roma para impedir a partida do Infante prolongaram-se até fevereiro do ano seguinte, quando finalmente Sua Santidade, aparentemente relutante, aquiesceu aos pedidos do rei português. Ainda assim, Carbone mal escondia o receio de que, malgrado todas as diligências diplomáticas, ele viesse a pôr em prática a tão temível terceira fuga, jogando por terra os seus esforços.

Aparentemente, tudo se resolveu a contento. Eis que mal terminava o mês de fevereiro daquele ano de 1742, exatamente quatro meses depois da prisão de Henequim

na Inquisição, Carbone via-se obrigado a acionar o embaixador em Roma para impedir um novo escândalo, ainda mais grave que o anterior.

O problema chamava-se então Miguel Camparelli, médico do Núncio apostólico de Lisboa, o qual havia se tornado bastante íntimo do Infante D. Manuel, encontrando-o regularmente no Teatro da Ópera e escrevendo-lhe cartas. O projeto da viagem a Roma fora proposto pelo próprio Camparelli, que também tomara a si os preparativos dela, empenhando alguns bens do Infante e não poupando nem mesmo as ricas insígnias do Tosão de Ouro.

Ao tomar conhecimento do caso, El-rei encarregou o Cardeal da Motta de pôr o Núncio ao corrente das maquinações do médico e da imediata expulsão deste de Portugal — vinte e quatro horas para abandonar a Corte, e seis dias para sair do Reino -, ressaltando, porém, que, em atenção ao fato de ser criado dele, a ordem não seria publicada em cartazes, esperando-se que o próprio Núncio se incumbisse da execução dela.

O Núncio resistiu à idéia de que o médico estivesse envolvido na história que lhe contara o Cardeal da Motta, mas ainda assim acabou por se submeter à vontade real. Depois da partida de Camparelli, descobriu-se que o médico havia espalhado rumores de que pretendiam matá-lo, a ele e ao Infante, e a este "se pretendeu dar veneno, e que Sua Alteza em confissão lhe tinha confiado segredos importantes" (90).

Toda a situação era embaraçosa. Camparelli representava uma ameaça porque sabia demais: dos segredos da confissão a que se referia fazia parte, certamente, a conspiração entre o Infante e Henequim. A penhora do Tosão de Ouro escancarava, por outro lado, a pobreza em que vivia o príncipe português. E, se não bastasse, existia ainda a grave acusação de que o haviam tentado envenenar.

O fato de se tratar do médico do Núncio criava embaraços ainda maiores para El-rei, receoso de ferir suscetibilidades, e desejoso, ao mesmo tempo, de se ver livre dele. E embaraçosa também era a posição de Carbone, ao escrever para o embaixador em Roma, alertando-o da chegada iminente do médico àquela Corte. Ao fazê-lo, ele demonstrava o nítido propósito de convencer o próprio embaixador de que as alegações de Camparelli eram falsas. Mostrava-se extremamente receoso daquilo que o médico

pudesse divulgar quando chegasse em Roma, e instruía o colega para que rebatesse eventuais acusações. Pelas réplicas que Sampaio deveria dirigir às afirmações de Camparelli, ficamos sabendo, por via indireta, o conteúdo destas. Dizia que era notório que o Infante vivia "em uma tal liberdade", ao contrário do que asseverava o outro. Que optara em viver em Belas, onde gozava de toda a assistência necessária; que tinha todas as suas contas pagas "sem estreiteza". E finalmente, "que assim El-rei seu Irmão, como toda a família Real tratam a Sua Alteza com o maior agrado, de que não são necessárias outras provas mais que a sua mesma confissão".

O negócio todo era muito delicado. Carbone recomendava mil cuidados a Sampaio, como, por exemplo, o de não tomar a iniciativa de abordar o assunto na Corte de Roma, a menos que o médico o fizesse. Visivelmente constrangido com a estória, o ministro acabou por se trair ao final da carta, mencionando o fato de que o Infante, depois de dispensar o seu secretário, escrevera do próprio punho a alguns cardeais, inclusive ao secretário do papa, o Cardeal Valenti. Carbone alertava Sampaio que se "algum dos outros se mostrem menos bem informados dos particulares de Sua Alteza os desabusará na parte que for necessário, evitando discorrer no mais que não for preciso".

O assunto voltou à baila três meses depois, quando o Núncio, inconformado com a expulsão de Camparelli, levou o caso ao conhecimento do Papa. Não contava, porém, com a pronta reação de Sampaio, que, devidamente orientado por Carbone, apresentou sua versão dos fatos, logrando assim a aprovação papal para a sumária expulsão do médico (91).

Se o único relato de que dispomos provém da correspondência de Carbone para Sampaio, sobre cuja fidelidade à Coroa portuguesa pairavam graves suspeitas, resta-nos então apenas indagar a verdadeira extensão dos acontecimentos e denúncias envolvendo Camparelli e o Infante.

A morte de Henequim, em 1744, não pôs fim ao calvário do príncipe. Três meses depois, o **Mercúrio Histórico** publicava uma nota sobre o estado precário da saúde dele: achava-se "gravemente enfermo", tendo sido necessário convocar "algumas" juntas de médicos para assisti-lo (92).

Sobreviveu à doença, como sobreviveria a El-rei, ao terremoto de 1755 e a todas as pestes que grassaram em Lisboa por aqueles anos. Não sobreviveria somente às incontáveis dívidas, contraídas nos tempos de dilapidação na corte de Viena. Em 1749, as demandas judiciais obrigaram a justiça a ordenar o leilão público dos seus bens e pertences remanescentes na Áustria. Já não havia recurso ou disposição para sustentar a imagem de Portugal na cena externa e o Infante, outrora tão cioso dos brios de guerreiro, suportou a humilhação de ver o leilão de seus bens tornar-se público através das páginas da gazeta de Viena. Na extensa e detalhada lista dos seus credores, a maioria composta pelos quase sessenta domésticos e criados que o serviram entre os anos de 1730-1740, figura uma variedade surpreendente de ofícios: **valets de chambre**, músicos de câmara, compositores, **maître d'hotel**, **couvreur de table**, cozinheiro, cocheiro, caçador, padeiro, sapateiro, confeiteiro, barbeiro e peruqueiro (93). Constituíra para si uma pequena e dispendiosa corte particular, digna de um príncipe em permanente errância pelas capitais europeias, beneficiando-se certamente da determinação do governo joanino de consolidar o imaginário de esplendor e fausto para além das fronteiras portuguesas.

As dificuldades financeiras, entrevistas pela penhora do Tosão de Ouro, refletiam a vontade punitiva de El-rei, disposto a mantê-lo num estado quase miserável, a julgar pelo fato de que fora preciso encobrir o nome dele para que lhe fossem fornecidas as forragens dos animais de tiro das suas equipagens. Não bastasse isto, "ter-se-ia consentido na venda, ao desbarato, das pratas do seu serviço pessoal, se amigos fiéis e dedicados se não prestassem tantas vezes a suprir com a sua fortuna particular" (94) e, nas suas palavras, "já não havia quem fiasse dele as despesas de comestível" (95). Como bem observou Ernesto Ennes, o envolvimento com Henequim elucida o misterioso ostracismo e empobrecimento vivenciados pelo príncipe depois de 1740, em flagrante contraste com o tratamento dispensado aos seus irmãos.

Pobre e solitário, o Infante devia ser apenas uma sombra esmaecida do homem que fora comparado aos grandes heróis da Antigüidade e celebrizado como o novo Marte lusitano. Seus contemporâneos não foram insensíveis a este contraste e, em 1749, veio à luz, em Lisboa, uma pequena obra em verso sob o título **Épître a Sa Majesté D.**

Jean V, roi du Portugal sur les avantages de la fidélité a la vertu, escrita pelo abade Delaunay, onde relata a triste situação do Infante:

Je vois dans sa retraite un Infant Magnanime
De sa propre grandeur trop illustre victime,
Appeller sans espoir le Ciel à son secours,
Et passer dans l'ennui l'Automne de ses jours (96).

Sem voltar jamais ao grande teatro do mundo, ele veio a morrer em 1766, no dia em que completaria sessenta e oito anos. Para "demonstração de sentimento", Sua Majestade encerrou-se por oito dias e manteve o luto por dois meses — um, rigoroso; outro aliviado — tudo "na conformidade do Capítulo 17 da Pragmática de 24.05.1749" (97).

De todas as fantasias, a que mais o obsediou, a que truncou decisivamente o seu destino, foi a da coroa de Imperador do Brasil. Se não pôde realizá-la, se as cinzas de seu cúmplice repousavam sob o Tejo, ao menos pode perpetuá-la através de uma estampa gravada a buril por Guilherme Francisco Lourenço Debrie para ilustrar uma obra em sua homenagem. Ao incluí-la na sua **Coleção de Retratos**, Barbosa Machado acrescentou à imagem do homem de rosto oval, emoldurado por uma farta cabeleira — cujo olhar exhibe uma expressão determinada e orgulhosa-, uma breve legenda, copiada de uma gravura desconhecida ou extraída de uma tradição corrente à época: "**Emanuel/Príncipe da Coroa do Brasil: príncipe de Portugal**" (98).

(1) Jacques Le Goff, "Documento/Monumento" in — **História e memória**, trad. Bernardo Leitão, Campinas, UNICAMP, 1990, p. 547.

(2) Carlo Ginzburg, **A Micro-história e outros ensaios**, trad. Antônio Narino, Lisboa, DIFEL, 1991, particularmente o ensaio "O inquisidor como antropólogo: uma analogia e as suas implicações", pp. 203-214, onde o autor aborda exaustivamente o problema da especificidade epistemológica das fontes inquisitoriais.

(3) Georges Duby, **A história continua**, trad. Clóvis Marques, Rio de Janeiro, Zahar-UFRJ, 1993, p. 59.

(4) Ginzburg, op. cit., p. 209.

(5) Segundo Cabral de Mello, "a partir do momento em que a crítica histórica concluía pela autenticidade de uma fonte, era como se esta desaparecesse, deixando o investigador frente a frente com a realidade, nua e crua, do que se acreditava haver efetivamente ocorrido. Inocência, que pena, perdida pelos historiadores atuais ... [porque] entre eles e o passado interpôs-se, quase como um biombo, a exasperante opacidade do texto". Discordo, contudo, da crítica formulada por ele à historiografia que explora a opacidade, porque ela, ainda que tenha deslocado a ênfase de suas preocupações, jamais abdicou da verdade histórica — aliás, um tema recorrente na obra de Cabral de Mello, principalmente neste livro, onde se propõe a averiguar a existência de uma fraude genealógica, conduzindo-o à realização das provanças póstumas de Filipe Barreto para detectar a "verdade histórica" delas. Por outro lado, o biombo a que se refere é precisamente o resultado do desenvolvimento da problemática na relação historiador-documento e, até prova em contrário, a história se faz com evidências e problemas — Evaldo Cabral de Mello, **O nome e o sangue: uma fraude genealógica no Pernambuco colonial**, São Paulo, Companhia das Letras, 1989, pp. 13-14.

(6) ANTT, Inquisição de Lisboa, processo no. 4864, fl. 250v: "e andando por Cárceres, não bebendo vinho, seguindo a Salamão [sic], Daniel, e Esdras, que assim o fizeram para serem sábios". Sobre o significado do ato de minerar no seu processo de aprendizado, Henequim disse "que não tivera na América outro emprego mais que o de minerar, e isto se prova da larga inteligência que tem das Escripturas, que certamente não poderia alcançar tendo qualquer outro emprego...", idem, fl. 180.

(7) idem, fl. 242v.

(8) idem, fl. 248. A crença de que Henoc, Elias e Dimas estavam no Paraíso Terrestre, bastante difundida na Idade Média, encontrou apoio nas obras de São Tomás de Aquino — Howard Rollin Patch, **El otro mundo en la literatura medieval**, trad. Jorge Hernandez Campos, México, Fondo de Cultura Económica, 1956, p. 160.

(9) idem, fl. 409v.

- (10) ANTT, Inquisição de Lisboa, maço 1119, no. 15.520, fls. 5v- 6f.
- (11) ANTT, Inquisição de Lisboa, processo no. 4864, fl. 229v, quarta proposição.
- (12) ANTT, Inquisição de Lisboa, Livro de Registro dos Presos (1743-1791), livro no. 182, s/n.
- (13) *idem*, fl. 360 e fl. 348.
- (14) Considerava-se diminuto o réu que não confessasse completamente seus delitos ou que não acertasse os nomes de seus denunciante. No caso de Henequim, o epíteto devia-se ao fato de ele não ter se retratado de todas as suas proposições.
- (15) O auto-controle de Henequim, notável ao longo do processo, não resistiu à pressão psicológica das circunstâncias: protagonizou momentos de "cólera e paixão" na sala de audiências. Nos cárceres secretos, insurgiu-se contra o tratamento que o alcaide lhe dispensava, a ponto de o guarda ameaçá-lo com um vergalho — ANTT, Inquisição de Lisboa, livro do alcaide dos cárceres — livro no. 02 — fl. 68v.
- (16) ANTT, Inquisição de Lisboa, maço 1119, no. 15.520, fl. 5- 5v.
- (17) ANTT, Inquisição de Lisboa, processo no. 4864, fl. 360.
- (18) As contraditas de Henequim são recusadas sob a alegação de "confessar o Réu as mesmas culpas e estar nellas profitente, de que as testemunhas contraditadas o denunciarão, termos em que não podem ajudar a defeza do R. inda que provadas sejam" — ANTT, Inquisição de Lisboa, processo no. 4864, fl. 398.
- (19) ANTT, Inquisição de Lisboa, livro do alcaide dos cárceres, no. 2, fl. 68.
- (20) BPADE, códice CIX/2 — 13, documento no. 51, "Carta do pe. Miguel de Almeida a outro padre de Coimbra dando notícia do auto-da-fé em Lisboa, de 27.06.1744".
- (21) "Disse que as matérias que tem que propor em Roma não são doutrinaes, nem tem parentesco algum com os pontos das suas sessões, e assim todas olhão respectivé ao esplendor da Santa Madre Igreja, vexação das herezias, e conversão da gentildade" — ANTT, Inquisição de Lisboa, processo no. 4864, fl. 416.
- (22) **Apud** Charles R. Boxer, **O Império marítimo português: 1415- 1825**, trad. Inês Silva Duarte, Lisboa, Edições 70, 1992, p. 351.
- (23) Raymond Cantel, "Le messianisme dans la pensée portugaise du XVIe. siècle à nos jours" in **Arquivos do Centro Cultural Português**, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1970, volume II, p. 433.

(24) Um estudo sistemático dos "falsos" encobertos que se proclamavam como D. Sebastião, o rei morto em Alcácer-Quibir encontra-se em Miguel Martins d' Antas, **Les faux Don Sébastien. Étude sur l' histoire du Portugal**. Paris, Auguste Durand, 1866.

(25) Ver, entre outros, o clássico de J. Lúcio de Azevedo — **A evolução do sebastianismo**, 2a. edição corrigida e simplificada, Lisboa, Livraria Clássica, 1947.

(26) Vieira morreu sem ter conseguido terminar a **História do Futuro**, cujo plano original compunha-se de sete livros. Em 1718 veio à luz, em Lisboa, a primeira edição da obra incompleta: o **Livro Antepreimeiro da História do Futuro**. Com base em dois apensos do processo inquisitorial de Vieira, diretamente relacionados aos dois primeiros livros, J. Lúcio de Azevedo publicou, em 1918, uma nova versão mais completa. Bastante elucidativa das circunstâncias da redação da obra e das diferentes edições é o artigo de José Van Den Besselaar, "Variantes da **Editio Princeps** da História do Futuro de Antônio Vieira" in **Revista Ocidente**, Lisboa, vol. LXXXI, no. 400, agosto de 1971.

(27) Reporto-me às conclusões de Ginzburg no ensaio "Provas e possibilidades à margem de 'Il ritorno de Martin Guerre', de Natalie Zemon Davis" in — **A micro-história e outros ensaios**, op. cit., pp. 179-202.

(28) ANTT, Inquisição de Lisboa, processo no. 4864, fl. 230, 9a. proposição.

(29) Antônio Vieira, **Livro Antepreimeiro da História do Futuro**, edição crítica de José Van Den Besselaar, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1983, p. 106. Utilizo esta edição — e não a mais recente, organizada por Maria Leonor Carvalhão Buescu — por ser a mais próxima à **editio princeps** de 1718, apesar das alterações feitas por Van Den Besselaar com base no códice no. 382 da Livraria do Arquivo da Torre do Tombo.

(30) ANTT, Inquisição de Lisboa, processo no. 4864, fl. 234v, 43a. proposição.

(31) Apud Raymond Cantel, **Prophétisme et messianisme dans l'oeuvre d'Antonio Vieira**, Paris, Éditiones Hispano-Americanas, 1960, p. 54.

(32) Segundo Cantel, a exegese dos números, largamente empregada por Vieira para decifrar as profecias do Bandarra, era uma prática disseminada na cultura portuguesa — op. cit., p. 115. Sobre a influência da cabala no pensamento cristão ibérico, ver D. Francisco Manuel de Melo, **Tratado da Ciência Cabala**, Lisboa, Estampa, 1972, publicada postumamente em Lisboa em 1724.

(33) José Van den Besselaar, "Antônio Vieira e Paulo Sherlogo" in **Revista Ocidente**, vol. LXXXIII, Lisboa, 1972, no. 411-416, julho a dezembro, p. 18.

(34) Antônio Vieira, op. cit., p. 130.

(35) idem, p. 131.

(36) ANTT, Inquisição de Lisboa, processo no. 4864, fl. 23v.

(37) *idem*, fl. 217v.

(38) Vieira, *op. cit.*, p. 160. Henequim defenderia tese idêntica nos seus escritos.

(39) *idem*, fl. 230, oitava proposição: "Que o Livro dos Cantares he todo profecia do Brazil, e que as palavras: **dabo ei poculum de vino condito** = se entende de hua bebida que há no Brazil, que se fas de milho pizado, em que se verifica o ser : mustum granatorum.

(40) José Van den Besselaar, "Antônio Vieira e Paulo Sherlogo", *op. cit.*, pp. 21-22.

(41) Existem diversas indicações sobre o estado em que Henequim deixou a sua obra. Segundo o jesuíta Miguel de Almeida, ele afirmou que "escrevera quazi hua resma de papel" — BPADE, Códice CIX/2 — 13, documento no. 50, "Carta do pe. Miguel de Almeida a outro padre de Coimbra dando notícia do auto-da-fé em Lisboa, de 27.06.1744". O próprio Henequim, em maio de 1743, "suplica ao Santo Officio lhe mande entregar os seus manuscriptos para os acabar somente no que respeita à Ortografia da Lingoagem portugueza, pois não era justo perca tanto trabalho, estudo, e despeza, quanto lhe tem custado" — *op. cit.*, fl. 287.

(42) "Não se contentam os Portugueses com fazerem somente esta seita dos chamados Sebastianistas; mas fizeram outras, dividindo-se por elas, sendo em número tão poucos, como no valor são muito, achaque natural em nossa nação; pelo que de nós dizem os Italianos — poucos e loucos e mal avenidos. As demais seitas que fizeram foi a dos Filipenses, que foram os que seguiram a Castela. Outra dos Antoninhos, que seguiram a D. Antônio, Prior do Crato (...) Os outros Joanistas foram menos em número, ainda que neles durou sua opinião algum tempo mais, que nos outros. Estes queriam depois de El-Rei D. João 4o. morto, que ressuscitasse e tornasse a continuar com o seu governo..." — extraído do códice 863, Coleção Moreira — feitos dos Autos-de-Fé, tomo 1, fls. 587-613 **apud Feiticeiros, profetas e visionários: textos antigos portugueses**, selecção de Yvone Cunha Rêgo, Lisboa, INCM-Biblioteca Nacional, s/d., pp.225-226.

(43) Para um quadro suscinto do milenarismo em geral, consultar Henri Desroche, **Dieux d'hommes: dictionnaire des messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne**, Paris, Mouton, 1969 e a breve exposição de Jacques Le Goff, "Escatologia" *in* — **História e memória**, *op. cit.*, pp. 325-367.

(44) Antônio Vieira, **História do Futuro**, introdução, atualização do texto e notas por Maria Leonor Carvalhão Buescu, 2a. edição, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1992, p. 39. O projeto original da obra de Vieira foi reconstituído a partir de três manuscritos.

(45) É o tema do **Vicarius Dei** ou **Vicarius Christi**, analisados brilhantemente por Ernst Kantorowicz, **Les deux corps du roi: essai sur la théologie politique au Moyen Âge**, trad. Jean-Philippe Genet et Nicole Genet, Paris, Gallimard, 1989.

(46) BNL, Reservados, código 400, "Trovas de Gonçalo Annes Bandarra, sapateiro de obra grossa, natural de Trancozo, em o anno de 1546", fl. 108 e fl. 112v.

(47) É esta a tese defendida por J. Lúcio de Azevedo na sua obra clássica sobre o sebastianismo: nas trovas do Bandarra confluem tradições culturais diversas, desde os escritos proféticos da cultura erudita, passando por um fundo de maravilhoso popular, até as fantasias da tradição de Merlin. Infelizmente, à ousadia interpretativa do autor não correspondeu o necessário investimento empírico, resultando numa análise por vezes excessivamente impressionista — Azevedo, op. cit., ver especialmente as páginas 18-31.

(48) Cantel, **Prophétisme et...**, op. cit., pp. 108-132.

(49) "Que [os Qualificadores] ignorão a questão universal da Scriptura: que ignorão o Lugar aonde estão Paraizo Terreal, e o lugar das delicias delle; os quatro rios que delle manão; os Lenhos da vida e sciencia; a fruta, em que Adão peccou, as folhas com que se cobriu, a árvore aonde se escondeo; se o Paraizo está ou não povoado de gentes, e quaes são os seus costumes, a lingoagem que fálão, e a que falou Adão" — ANTT, Inquisição de Lisboa, processo no. 4864, fl. 316v.

(50) Na sua declaração ao cônsul espanhol, Henequim escreveu: "Outro sim este mesmo sojeyto [ele próprio] tem purificado, emendado, correjido, e fixada a Linguaje Castelhana, com tal perfeycam, e tam superyormente, acrisollado, que lhe nam fica erro, vicyo, nem defeyto algum, nem na dita Linguaje fica coyza, que purificar se possa mais..." — AGS, Estado, Legajo 7187, "Carta de Pedro de Rates Henequim. Lisboa, 05-VI-1740".

(51) Bastante instigante é o ensaio "O padre Antônio Vieira e o segundo corpo do rei", de Yvette Centeno sobre as possibilidades de uma leitura do messianismo de Vieira a partir de uma abordagem inspirada na obra clássica de Kantorowicz — in Francisco Bethencourt e Diogo Ramada Curto (org.), **A memória da nação**, Colóquio do Gabinete de Estudos de Simbologia realizado na Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, Sá da Costa, 1991, pp. 295-318.

(52) Peter Burke, **A fabricação do rei: a construção da imagem pública de Luís XIV**, trad., Rio de Janeiro, Zahar, 1994, pp.13-25. A noção de teatro, fundamental nas sociedades do Antigo Regime, estrutura grande parte da análise de Burke, formulada, em termos teóricos, pelo antropólogo social Erving Goffman em **The presentation of self in everyday life**, Nova York, 1959, onde propõe conceitos como "região de fachada" e "de fundo", "cenário e as suas propriedades", etc. — apud Burke, p. 19.

(53) Inácio Barbosa Machado, **Panegyrico Histórico do Sereníssimo Senhor Infante Dom Manoel, no qual se escrevem as glórias...**, Lisboa Occidental, Officina de Pascoal da Sylva, 1717.

(54) idem, p. 9: "... entrou a escolher o meyo por donde faria tão glorioso o seu nome, como os que lhe haviam dado a natureza, & lhe incitavão à imitação; achava em Seu ânimo grandeza de espírito semelhante ao valor dos Seus augustos mayores, & querendo deyxar para testemunho da Sua resolução em lugar de estátuas, obras valerosas, resolveo huma facção grande, ainda entre as mayores do século, igual a Seu nascimento, & só facial aos Seus generosos pensamentos."

(55) idem, p. 14.

(56) Inácio Barbosa Machado, **Notícia da Entrada Pública Que fez na Corte de Paris em 18 de Agosto de 1715 O Excelentíssimo Senhor D. Luís Manoel da Câmara Conde da Ribeyra Grande**, Lisboa, Officina de Joseph Lopes Ferreyra, 1716, p. 3 apud Rui Bebiano, **D. João V: poder e espectáculo**, Aveiro, Livraria Estante, 1987, p. 111.

(57) Em francês, no original: "le plus charmant Prince du monde" e "fêtes les plus superbes du monde", respectivamente. Sobre as considerações de Madame du Noyer e as festas na corte de Haia, consultar Antônio Coimbra Martins, "Madame du Noyer e o Infante D. Manuel", **Separata da Revista da Faculdade de Letras de Lisboa**, III série, no. II, 1958.

(58) D. Antônio Caetano de Sousa, **História Genealógica da Casa Real Portuguesa**, Coimbra, Atlântida Livraria Editora, 1951, tomo VIII, p. 248.

(59) idem, pp. 250-1.

(60) Carta de D. Luís da Cunha, apud Ernesto Soares, "**O Infante D. Manuel: subsídios para a sua biografia**", Separata do III volume do Arquivo Histórico de Portugal, Lisboa, 1937, pp. 27-28.

(61) Johan Huizinga, **O declínio da Idade Média**, trad. Augusto Abelaira, São Paulo, Verbo-Edusp, 1978, p. 64 e ss. Existe uma curiosa descrição da cerimônia de investidura dos cavaleiros do Tosão de Ouro no Arquivo Nacional do Rio de Janeiro, Códice 807, fl. 93-97, "Ceremonial da Ordem do Tosão de Ouro". Depois de se ajoelhar e receber três golpes de espada no ombro, o aspirante beija "o pomo de la espada", ajoelha-se, colocando a mão direita sobre os Evangelhos e a esquerda sobre um crucifixo, e faz o juramento da ordem. Depois disto, o novo cavaleiro recebe o colar, enquanto o secretário diz em voz alta "La orden hos recibe en su amigable compania en senal de lo qual hos pone este Collar: quiera Dios le traigais muchos anos `a honra y glória suia, y exaltacion de la Sta. Iglesia (...)".

(62) Barbosa Machado, *op. cit.*, p. 3.

(63) Em francês, no original: "Dieu Mars". Trata-se da edição de 1720, publicada em Amsterdam, **chez Pierre Brunel apud** Antônio Coimbra Martins, *op. cit.*, p. 13.

(64) Uma amostra significativa desta torrente laudatória pode ser consultada no Catálogo dos Folhetos da Coleção Barbosa Machado, na sessão de Obras Raras da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, especialmente o volume intitulado "Elogios oratórios e poéticos de Diogo Barbosa Machado", referência 23.2.7. Trata-se de uma pequena compilação das obras escritas dentro e fora de Portugal.

(65) Frei Cláudio da Conceição, **Gabinete histórico**, Lisboa, Impressão Régia, 1831, tomo IX, p. 371. "Muitos políticos lhe estranharão na Corte a lhaneza de pôr consigo à mesa os Criados; mas desculpa-se, porque usou o que se costuma no Império, por onde andou..." *idem*, tomo XVI, p. 191.

(66) AUC, Cartório de D. Luís da Cunha, "Ofício de D. Luís da Cunha para a Secretaria de Estado. Paris, 7-XI-1736", doc. no. 388.

(67) ANTT, Inquisição de Lisboa, processo no. 4864, fl. 287v.

(68) BNL, Reservados, C.E. M. 474 P.4 Câmara Eclesiástica de Lisboa, Processo de habilitação in genere de Pedro Rates Henequim. Ano de 1729, fl. 2.

(69) Tanto Henequim quanto Joana Maria da Encarnação reportam-se, no processo inquisitorial, às circunstâncias litigiosas do casamento — *op. cit.*, fl. 213-215.

(70) Nuno Marques Pereira, **Compêndio narrativo do peregrino da América**, 6a. edição, notas e estudos de Varnhagen, Leite de Vasconcelos, Afrânio Peixoto, Rodolfo Garcia e Pedro Calmon, Rio de Janeiro, Academia Brasileira, 1939, vol. I, p. 88.

(71) Exemplo disso, para o período em questão, é a carta escrita por Domingos Duarte de Carvalho a um amigo em Portugal, dando notícia sobre a guerra dos Emboabas, e encomendando-lhe "alguma gazeta das novidades de Portugal, hum sendal e huas meas boas e hum chapeo" **apud** J. Soares de Mello, **Emboabas: crônica de uma revolução nativista**, São Paulo, São Paulo Editora, 1929.

(72) ANTT, Inquisição de Lisboa, processo no. 4864, fls. 190-191v e fls. 194-195.

(73) AUC, Coleção D. Luís da Cunha, documento no. 409 — Ofício de D. Luís da Cunha para a Secretaria de Estado dos NEG, Paris 05.07.1737 — documento no. 411 — Carta de D. Luís da Cunha para João Jaques Amelot de Chailloux, Paris, 21.07.1737 — e documento 412 — "Carta de Jean Jacques Amelot de Chailloux para D. Luís da Cunha. Versalhes, 21.07.1737".

(74) Raphael Bluteau, **Vocabulário portuguez e latino**, Coimbra, Collégio da Companhia de Jesu, M.D.C.C.XIII., verbetes conspiração, conspirar, conjuração.

(75) Charles Frédéric de Merveilleux, "Memórias Instrutivas sobre Portugal: 1723-1726" in **O Portugal de D. João V visto por três forasteiros**, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1989, p. 151.

(76) A questão sobre a legitimidade das razões de D. João V para suspeitar do êxito da candidatura do irmão divide os estudiosos em posições opostas. Sobre o assunto, consultar Ernesto Soares, "O Infante D. Manuel: subsídios para a sua biografia", op. cit., pp. 32-39.

(77) A. Coimbra Martins, "O padre Prévost e as suas 'Memórias do Príncipe de Portugal'" in **Revista da Faculdade de Letras**, Lisboa, tomo XXII, 2a. série, no. 1, 1956, p. 237.

(78) E. Soares, op. cit., pp. 30-31.

(79) idem, p. 31.

(80) BNL, Reservados, Arquivo Tarouca, no. 160, "Cartas de Thomas Telles da Silva para seu pai (1716-1717)", fl. 7v.

(81) BNL, Reservados, Arquivo Tarouca, no. 12, "Cartas para o Conde de Tarouca de Diogo de Mendonça Corte Real", fls. 53-69, fl. 104, fl. 123-123v.

(82) ANTT, Ministério dos Negócios Estrangeiros, caixa 3, maço 10, "Cartas de Pedro Jansen Moller para Francisco Mendes de Góes: 1740-1743)", fl. l-1v.

(83) ANTT, Desembargo do Paço. Extremadura, Corte e Ilhas. Maço 1590 no.1, "Autuação de huma provizão expedida pela Meza do Desembargo do Paço a requerimento de Monsenhor Jansen para ser ouvido sobre ...", s/n.

(84) ANTT, Manuscritos da Livraria, códice 396 "Cartas dirigidas a Marco Antônio de Azevedo Coutinho", cartas no. 185, 186, 187.

(85) Em francês, no original: "dans la plus belle maison de campagne... qu' Elle y etoit servie par de personnes de la premiere noblesse (...) bien plus que suffisant pour entretenir sa Cour et ses equipages, avec un éclat proportionné à sa haute naissance"/ "d'une façon a Lui faire perdre l'envie d'y venir"/ "illustre fardeau" — ANTT, Ministério dos Negócios Estrangeiros, caixa 561, "Embaixada em Paris, D. Luís da Cunha", cartas no. 22, 23 e 24.

(86) Em italiano, no original: "quando cio succedesse si avevanno da me presenti se premune di Sua Maestà per lo quale perfesso un distinctissimo Rispetto" — idem, idem, carta no. 25.

- (87) Álvaro Teixeira Soares, **O Marques de Pombal**, Brasília, Universidade de Brasília, 1983, p. 79.
- (88) Ajuda, 49.VIII.40, fl. 62, "Carta de João Baptista Carbone para Manuel Pereira de Sampaio. Lisboa, 14.11.1741".
- (89) idem, idem, fl. 62
- (90) Idem, idem, fl. 97-100. "Carta de João Baptista Carbone para Manuel Pereira de Sampaio. Lisboa, 20.02.1742."
- (91) idem, fl. 117. "Carta de João Baptista Carbone para Manuel Pereira de Sampaio. Lisboa, 08.05.1742".
- (92) ACL, Série Vermelha no. 873, *Mercúrio de Lisboa*, fl. 70.
- (93) ANTT, Ministério dos Negócios Eclesiásticos e da Justiça, maço 299 no. 2.
- (94) Ernesto Ennes, "Uma conspiração malograda em Minas Gerais para aclamar Rei do Brasil o infante D. Manuel (1741-1744)" in **Congresso do Mundo Português**, Lisboa, VII Congresso Luso- Brasileiro de História, vol. II, 1940, pp. 11-12.
- (95) Ernesto Soares, **O Infante D. Manuel: subsídios para a sua biografia**, op. cit., p. 40.
- (96) "Eu vejo em seu retiro um Infante Magnânimo/ De sua própria grandeza muito ilustre vítima/ Apelar sem esperança ao Céu em seu socorro,/ E passar na tristeza o outono dos seus dias" — Abbé Delaunay, **Épître a Sa Majesté D. Jean Cinq, roi du Portugal, et des Algarves, sur les avantages de la fidelité a la vertu**, Lisbonne, Abbé Delaunay, 1749, pp.8-9.
- (97) ANTT, Manuscritos da Livraria, códice no. 1.140, "Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Paço, 03.08.1766", p. 176.
- (98) Em alemão, no original: "Emanuel/ Prinz von Brasilien und Kron: Printz von Portugal" — Ernesto Soares, **O Infante D. Manuel (1697-1766)**: subsídios para a sua iconografia, Lisboa, 1943, p. 7. Trata-se da estampa no. 269 do tomo II, dos Retratos de Reis, Rainhas e Príncipes de Portugal, coligidos por Diogo de Barbosa Machado. A estampa foi gravada para ilustrar a obra **Mars Lusitanus sive Cantus heroicus, Panegyricus in laudem Serenissimi Domini D. Emmanuelis, Lusitaniae infantis; olim Lusitanis versibus editus...** Na opinião de Ernesto Soares, Barbosa Machado "veio dar, talvez inconscientemente, autoridade a uma tradição (...) de que o Infante D. Manuel havia sido proposto para rei do Brasil." O título de "Príncipe do Brasil" pertencia aos primogênitos da dinastia de Bragança e herdeiros da Coroa; assim quem o ostentava era D. José, filho de D. João V com Dona Maria Ana de Áustria.

CAPÍTULO 3

O NOVO MUNDO ENTRE O MILÊNIO E A REDENÇÃO

"Aqui chegam agora uns padres de Itália e dizem que para o ano que vem [1666] se esperam lá grandes mudanças no mundo".

Antônio Vieira (*)

(*) *Cartas do Padre Antônio Vieira*, coordenadas e anotadas por J. Lúcio de Azevedo, Coimbra, 1925, vol. II, pp. 28-29.

MITOS LUSOCÊNTRICOS

Conta frei Manuel Calado que, em 1640, o cura da Sé de Salvador, "grande sebastianista", anunciava a todos que El-rei Dom Sebastião retornara a Portugal e tomara posse de seu reino. Ao ouvi-lo, um mestre-de-campo refutou-lhe as profecias, replicando que, "quando os cavalos se vissem andar por cima dos telhados, sem quebrarem as telhas, então teria Portugal Rei da nação portuguesa". Segundo Calado, poucos dias depois, consumou-se o prodígio e toda a cidade viu, admirada, um cavalo andar pelos telhados sem quebrá-los (1).

Naquele mesmo ano, na capitania de São Vicente, os representantes das câmaras municipais registraram formalmente a denúncia de que os jesuítas teriam mostrado "por Cartas que dizem ser de outros Padres da sua Religião afirmativamente, e ainda com juramentos, que temos outro Rei vivo, dizendo que é Dom Sebastião que Deus tem, persuadindo isto a muita grande partes destas Vilas, e porque alguns homens de pouco saber e entendimento, se pode temer alguma dúvida..." (2).

Em 1656, os passageiros do galeão genovês Santo Estevão, que saíra do Rio de Janeiro em direção a Lisboa, escandalizaram-se com os devaneios sebastianistas do padre José de Souza, que proclamava a todos que "se na sua chegada não fosse vindo [el rei D. Sebastião] que havia [de] lançar a Sagrada escritura em lugar muito imundo; e que havia de achar o Santo Ofício acabado..." Com a volta de El-rei, acreditava ele, "tudo havia de ser um, e não havia de haver diferença de leis nem seitas". Em Lisboa, o padre viria a descobrir que nem El-rei reaparecera, nem a Inquisição desaparecera, e bem depressa seu nome iria figurar nos cadernos de culpa, denunciado por um dos companheiros de viagem (3).

Estes três episódios, escolhidos ao acaso, parecem corroborar a tese de J. Lúcio de Azevedo sobre a penetração do sebastianismo no universo colonial português, sobretudo no contexto histórico da Restauração. E de certo modo, autorizam a ênfase deste autor num difusionismo mecânico e unívoco, posto que os exemplos acima referidos assemelham-se extraordinariamente aos registrados em Portugal à mesma época (4). A acusação feita aos jesuítas paulistas, por exemplo, não faz mais que



repetir a manipulação do sebastianismo no âmbito das contendas políticas, tão frequentes na Metrópole ao longo do século XVII (5).

De que modo a adesão fiel desses indivíduos à matriz sebastianista importada lança luz sobre a natureza das relações políticas entre Colônia e Metrópole? Ou ainda, por que a imagem do rei desaparecido em Alcácer-Quibir se mantém, persistente e intocada, nos confins de uma capitania como a de São Vicente?

Muito se escreveu sobre o papel ideológico do sebastianismo durante o domínio filipino. Hernâni Cidade, por exemplo, inseriu-o no contexto de uma cultura de resistência, que, segundo ele, teria se esforçado por ser "meio de formação política e social, de proselitismo nacionalista, oportuno ao fortalecimento da consciência da autonomia espiritual da Nação..." (6).

Pouco ou quase nada, porém, foi escrito sobre a sua função legitimadora do poder metropolitano no imaginário do colonialismo. Se num Portugal vergado sob o jugo de Castela, ele atuou como vetor de coesão nacional, no universo ultramarino revelou-se um poderoso mecanismo de instituição e afirmação da unidade do Império colonial, estilizado numa rede geográfica rarefeita. Na realidade, a concepção de Império tal como a formulavam as profecias e vaticínios sebastianistas levava ao limite a expansão colonial, reproduzindo-a em escala global - "não quer Deus levantar um Rei no mundo para que todos os mais reis o conheçam por seu superior, e lhe obedeçam a todas as suas ordens, ou leis (7)?"

Abeberando-se de um vasto repertório simbólico que, desde o século XVI, fornecia legitimidade à supremacia lusitana nas terras conquistadas, o sebastianismo logrou operar uma síntese original, projetando no passado e no futuro e fazendo, ao mesmo tempo, convergir para Portugal as expectativas de um governo universal. Tratava-se pois de uma visão de tempo e espaço essencialmente lusocêntrica (8).

Eleito por Deus para protagonizar o Quinto Império, Portugal, e particularmente Lisboa, convertia-se no centro de uma cartografia político-religiosa: sua preeminência sobre as outras nações derivava de uma preeminência religiosa, atestada e comprovada no célebre milagre do Ourique. Centro do mundo, Lisboa reunia - segundo Vieira - as qualidades necessárias para empunhar o cetro do Império universal, pois nela

"o Céu, a terra, o mar todos concorrem naquele admirável sítio tanto para a grandeza universal do Império, como para a conveniência também universal dos súditos". A superioridade geo-política de Lisboa sobre as demais capitais exprimia, na opinião dele, o desígnio daquele "supremo Arquiteto" que a destinara "para a fábrica de tão alto edifício" (9).

A tradição sebastianista - e não apenas ela - consolidaria a exaltação das excelências de Portugal como prova de que seria este o *locus amoenus* do Quinto Império. Afinal, argumentava um autor, a Ásia e a América não tinham condições de concorrer com a Europa, o berço natural daquela nação predestinada, e enumerava: a salubridade do clima, em contraste com as pestes da Ásia; o grande porte das cidades européias, populosas e cosmopolitas, que chega ela a ser "uma Cidade, pelas quais quase infinita cópia que tem delas"; a inigualável fertilidade da terra, provendo a todos com abundância; o desenho esmerado dos rios e portos, por onde circulam as riquezas provenientes do além-mar - como negar então que "Deus a pôs [a Europa] como Rainha no meio das mais partes do Mundo, com que em todo ele fez fácil o seu comércio, e navegação fazendo-se senhora de todas as riquezas do Universo (10)" ? Divinamente assentada no centro do mundo, a Europa afluíam naturalmente os bens e mercadorias gerados na periferia, obedecendo ao desígnio da Providência. E de todas as capitais européias, somente a "nobilíssima cidade de Lisboa", como promontório à beira do Tejo, fora escolhida para coroar "o grande Imperador e Reformador do Mundo (11)".

Lusocêntrica também era a visão de história subjacente às crenças sebastianistas, ordenada que era como a realização de uma promessa feita no momento mesmo da fundação do reino, às vésperas da batalha do Ourique. Nas origens, anunciava-se o futuro dos portugueses, povo escolhido para viver grandes felicidades. Dotando de sentido o tempo e o espaço, o sebastianismo impôs um esquema coletivo de interpretação da realidade, em que Portugal, cabeça do Império, constituía o referencial a partir do qual "os outros" se definiam como periferia espacial e temporal. Representação do universo, o sebastianismo demarcou o território da identidade e da alteridade (12).

O milagre do Ourique como enunciado de justificação/constituição simbólica do colonialismo português aparece pela primeira vez na segunda edição dos **Diálogos de vária história** - vinda à luz em 1599 pela pena de Pedro de Mariz -, mas consolida-se definitivamente em 1602 na célebre **Crônica de Cister** de frei Bernardo de Brito. Aqui, o mito ganha uma nova versão, e as palavras de Cristo a D. Afonso Henriques são inequívocas: "eu sou o fundador e destruidor dos Reinos e Impérios, e quero em ti e teus descendentes fundar para mim um Império; por cujo meio seja meu nome publicado entre as nações mais estranhas (...) Não se apartará deles [os descendentes], nem de ti nunca a minha misericórdia, porque por sua vida tenho aparelhadas para mim grandes searas, e a eles escolhidos por meus segadores em terras mui remotas" (13).

Seria, contudo, Vieira o primeiro autor a colocar o episódio no centro de uma reflexão teológica, amparada pela erudição e exegese, e investida de foros bíblicos. A promessa do Ourique transmutava-se em profecia e os Descobrimentos nada mais faziam que cumpri-la. Eis, portanto, o dispositivo ideológico mediante o qual o Novo Mundo, esvaziado de autonomia simbólica, atrela-se inextricavelmente às origens da fundação de Portugal como virtualidade pura.

É isso o que se depreende das falas daqueles sebastianistas citados anteriormente. A oposição entre Metrópole e Colônia exprime-se pela oposição entre centro - Portugal, centro do Império, da fé e da história - e periferia - o Brasil, distante do verdadeiro cenário dos acontecimentos, simples espectador de augúrios e revelações, como as do padre Anchieta, que, enfurnado nos sertões, tivera a visão de que El-rei D. Sebastião ainda vivia e havia de retornar (14).

Fincada nas margens do espaço e do tempo, a Colônia parecia fadada a se sujeitar à história da Metrópole, a decifrar a si mesma à luz desta, repetindo no plano do imaginário as relações de dependência política. Presa portanto ao destino histórico de Portugal, o Brasil deveria partilhar das tribulações por que passavam os portugueses, cuja história repetia, por sua vez, o drama do povo de Israel. O domínio filipino, interpretado como castigo de Deus aos portugueses esquecidos das graças recebidas - pois, como dizia Calado, "a ingratidão é um pecado que mais provoca a Deus a executar sua ira" -, inaugurava o período de provações na história de Portugal (15).

A ira que se abatia sobre o Reino deveria atingir também o outro lado do Atlântico, enfeixando-se num único esquema de explicação histórica. Aos Filipes de Espanha corresponderam aqui os holandeses, primeiro na Bahia, depois em Pernambuco; a Restauração pernambucana, por sua vez, era interpretada no âmbito da Restauração portuguesa: não prometera Deus que Portugal lograria colocar no trono um monarca lusitano, pondo termo à sujeição a Castela e reconquistando as colônias usurpadas (16) ?

Outra prova da eleição divina de Portugal consistia na submissão política de todo o Império, na fiel observância das leis de El-rei, de modo que na distante Índia, por exemplo, fosse como "se estivessem estes vassallos dentro em palácio", porque a lealdade a El-rei implicava também a lealdade à Providência (17).

Se como mostrou argutamente Marcel Bataillon, era preciso integrar o Novo Mundo nos quadros do tempo e do espaço da cultura européia, assimilando-o à luz do previamente conhecido, também era preciso integrá-lo no contexto das histórias nacionais, fazendo da novidade a profecia do destino inexorável da Metrópole (18).

É através da mitologia das origens da nação portuguesa que o Brasil ganha o seu lugar na história; o descobrimento inaugura a sua entrada efetiva naquela história mais vasta que emana da Metrópole. Antes dele, existe apenas a suspensão do tempo num *continuum* imóvel.

RUPTURAS DO LUSOCENTRISMO

Desamparado por Deus e prometido a Portugal, o Brasil jazia na periferia do cristianismo e, por consequência, da história, limitando-se a ser apenas o alvo da ação evangelizadora. Bem cedo, no entanto, esta imagem foi ameaçada por uma série de formulações relativas à origem dos índios, que, redimindo-os do passado de trevas, punham em xeque aquela perfeita ordenação do mundo anunciada por Cristo no campo do Ourique. Invertendo o passado de trevas e intemporalidade, elas abalavam os fundamentos espirituais do colonialismo.

Uma destas idéias ancorava-se no mito de são Tomé, considerado por Sérgio Buarque de Holanda o único mito verdadeiramente português, disseminado por toda a

América espanhola - onde, aliás, receberia novos atributos fantásticos e maravilhosos - por obra e ação dos portugueses (19). Não é necessário entrar aqui nos detalhes do mito. Basta lembrar que ele teve suas origens na incrustação de tradições cristãs num conjunto de crenças indígenas, baseada na semelhança do nome indígena Sumé com o Tomé cristão. Descreviam-no como uma espécie de herói civilizador que teria vindo de terras distantes e percorrido a costa brasileira, transmitindo-lhes ensinamentos de natureza diversa até ser perseguido duramente por eles, prometendo, no entanto, retornar. Para os jesuítas, não podia ser outro senão São Tomé, o apóstolo cujas andanças evangelizadoras por regiões distantes alimentavam havia muito tempo um rico imaginário sobre a cristianização prévia das populações cristãs do Oriente, sobretudo dos nestorianos.

As marcas impressas sobre pedras, localizadas em regiões as mais diversas, foram celebrizadas na versão cristã como as pegadas do apóstolo em fuga. Nóbrega foi um dos primeiros a relatar a lenda, corrente entre os índios, de que Sumé seria então São Tomé, que havia estado no Novo Mundo a disseminar a palavra divina, incorporando ao mito cristão a descrição que os índios faziam da fuga sob uma nuvem de flechas até chegar à beira de um rio, o qual se abriu para que pudesse atravessá-lo (20).

A versão construída pelos jesuítas sugeria pois, senão uma evangelização anterior à chegada dos portugueses, ao menos uma tentativa encetada por um apóstolo. Uma tal versão tinha conseqüências controversas: ao supor uma evangelização prévia, a Colônia tornava-se depositária de uma graça divina, rompendo com o estigma do mundo esquecido por Deus e dominado pelo demônio. Como observou Lafaye, se a América havia sido evangelizada pela primeira vez nos tempos apostólicos, então a face do mundo americano podia e devia mudar. O estatuto de dependência política e econômica - numa palavra, o colonialismo - que unia o Brasil a Portugal pelos laços necessários da evangelização encontrava-se privado de seu fundamento transcendental. Por outro lado, o Novo Mundo deixava a margem da história, para participar dos primórdios do cristianismo, fundindo sua história à história mesma da difusão cristã (21).

Como conciliar então o mito de São Tomé com a justificação religiosa da colonização? É difícil precisar até que ponto estava presente na versão indígena a

perseguição e expulsão de Sumé, ou em que medida estas se relacionavam ao fracasso de sua missão, pois sabemos que técnicas de agricultura, por exemplo, faziam parte do cabedal de conhecimentos trazidos e propagados por ele. Seja como for, o fato é que na versão dominante entre os jesuítas, o pobre apóstolo não só malogrou nos seus objetivos, como também foi vítima da perversidade dos índios. Deste modo, ela aumentava ainda mais o fosso que separava os dois mundos: admitia-se a peregrinação evangélica do apóstolo Tomé, mas negava-se não apenas a eficácia dela, como também apresentava os índios como criaturas perversas, dispostas a perseguir a flechadas o bondoso santo. Por outro lado, esta versão, buscando conciliar o dogma bíblico da disseminação universal do Evangelho e a negação de uma graça recebida antes dos Descobrimentos, comportava uma perigosa conseqüência, argutamente percebida por Nóbrega no **Diálogo sobre a conversão do gentio**: como poderiam os jesuítas pretender converter os índios, se o próprio são Tomé falhara nesta empresa (22) ?

À parte as inquietações de Nóbrega, o fato é que a necessidade de estender os limites da cristandade até as populações indígenas do Novo Mundo desempenhou um papel fundamental na legitimação do domínio português, derivada de um esquema de interpretação histórica no qual a ignorância da fé cristã articulava-se à missão divina dos portugueses. A este propósito, Ronaldo Raminelli dissecou as relações entre as representações dos índios e os projetos coloniais, demonstrando, por exemplo, que o conceito de barbarismo legitimou a catequização e a própria colonização (23).

A ruptura deste complexo sistema de representações implicava portanto o abalo tanto do fundamento espiritual da colonização quanto da visão de Portugal como povo escolhido para a disseminação da palavra de Deus. No limite, pode-se dizer que a concepção dominante na história de Portugal dependia da negação sistemática de um passado "cristão" ao Novo Mundo, anterior à chegada dos europeus. Neste sentido, o mito do apóstolo Tomé exprime bem o esforço de conciliação entre os cânones de exegese bíblica (relativa à passagem de Mateus 28,19: "Ide ao mundo inteiro! Pregai o Evangelho a toda criatura"), os imperativos do colonialismo e a afirmação da ignorância dos índios (24).

Obcecado pelas origens, Henequim viu-se obrigado a examinar a história do apóstolo Tomé, incorporando à sua cosmologia uma explicação para os sinais de pés humanos impressos em pedras e rochas. Ao contrário do que supunham os jesuítas, não pertenciam eles - dizia - ao apóstolo são Tomé, e sim a Adão, quando este "passara a pé enxuto para Jerusalém" (25). Se aqueles que, como o florentino Guicciardini, recusavam-se a admitir a passagem de são Tomé pelo Novo Mundo, buscando suprimir todo e qualquer vestígio da luz divina nos trópicos, Henequim, ao substituir o apóstolo por Adão, pretendia coadunar a lenda à tese de que a origem divina se situava exatamente no Brasil, onde, acreditava ele, a obra da Criação tivera lugar (26).

Não é tarefa das mais fáceis reconstituir em detalhes a sua leitura singular do livro do Gênesis. Por vezes, ela parece desconcertantemente contraditória e ilógica - e é difícil saber até que ponto tais incongruências provêm da mente fecunda de seu autor, sobejamente demonstrada nas sucessivas sessões de inquirição, ou se originam da leitura distorcida dos qualificadores responsáveis pelo arrolamento das teses contidas nos manuscritos.

De qualquer modo, vale a pena recolher os indícios e fragmentos e ensaiar um esboço daquilo que seria a etapa americana do Antigo Testamento. Um dos pontos mais inusitados diz respeito à punição aplicada a Adão e Eva pela transgressão da proibição divina: condenados à morte corporal e espiritual, refugiaram-se "nas entranhas da mesma Árvore [da Ciência], e porque fizeram frutos dignos da penitência", tiveram a pena comutada em desterro. Antes, porém, do pecado original, Adão teria recebido escritas em pedras "todas as Leis, que tiveram os judeus na Palestina", ou seja, os preceitos morais, judiciais e cerimoniais, dentre os quais constavam a confissão, a oferta de sacrifício e de gordura, a circuncisão e a "lei de consultar somente a Deus". Traíndo suas ligações com a cabala, Henequim afirmava ainda que este conhecimento, transmitira-o Adão a seus descendentes - os índios - deixando "escritas em Português (...) em folhas de certas Palmeiras (...) todos os documentos, que lhes eram necessários".

Desterrado, Adão passou-se a Jerusalém, levando consigo uma parte da criação - leões, camelos, elefantes, enfim, todas as espécies desconhecidas na América - e deixou as marcas de seus pés impressas nas pedras. É curioso notar que nesta visão

existe um hiato na descendência adâmica: uma, deixada nas vizinhanças do Paraíso terrestre, e a outra, disseminada no palco tradicional do Antigo Testamento. Apesar disso, elas mantêm grandes afinidades do ponto de vista religioso, pois, baseado no postulado tradicional da exegese cristã, segundo o qual o Antigo Testamento prefigura o Novo, Henequim acrescenta que "a Palestina foi sombra, e figura do Paraíso, e assim tão bem as Leis da Palestina foram figura, e sombra das leis do Paraíso (27)".

Infelizmente, as fontes são extremamente fragmentárias e silenciosas a respeito da descendência de Adão, e questões fundamentais como o destino daqueles homens de cor vermelha, "como se chamam os filhos do Brasil", permanecem envoltas em sombras. A julgar pelos indícios, estes homens deveriam falar uma língua peculiar - talvez a portuguesa, num grau de perfeição jamais conhecido pelos portugueses -, seguiriam as leis cerimoniais que Adão lhes havia ensinado, isto é, a confissão, o sacrifício, a abstinência de gordura e a circuncisão, e, o mais importante, guardariam uma espécie de conhecimento oculto, gravado nas folhas de certas palmeiras. Uma outra pista sobre a natureza destes índios está na réplica desafiadora que Henequim dirigiu aos juizes, num dos seus arroubos de incontinência verbal: tentando mostrar a incompetência dos qualificadores, observou que eles "ignoram o Lugar aonde está o Paraíso Terreal, e o lugar das delícias dele; (...) se o Paraíso está ou não povoado de gentes, e quais são os seus costumes, a linguagem que falam, e a que falou Adão" (28). Claro está, portanto, que o Paraíso era então habitado - e o era pelos descendentes de Adão, vale dizer, índios, cujos costumes e língua o tribunal do Santo Ofício ignorava por completo.

PENSANDO AS ORIGENS

Examinando em profundidade o processo inquisitorial de Henequim, Plínio Freire Gomes sugeriu a conexão entre os descendentes de Adão e o universo da cultura indígena, observando as analogias existentes entre as "palmeiras literárias" e o mito tupinambá do dilúvio, do qual o herói Tamendonare se salvou refugiando-se no alto de uma palmeira - evocada também pelo índio Antônio, o chefe espiritual da Santidade do

Jaguaripe, o qual teria sido salvo de modo idêntico. A corroborar seu argumento, Freire Gomes alude à referência de Henequim ao *mustum granatorum* - o vinho místico do Livro dos Cantares - como sendo "uma bebida, que há no Brasil, que se faz de milho pisado", possivelmente o caium dos índios (29).

Se, por um lado, o pensamento de Henequim ancora-se tão firmemente na cultura européia - popular e erudita -, repisando e reformulando velhos objetos, por outro, a sua inegável propensão a incorporar temas culturais derivados de tradições e universos díspares, bem como a dupla alusão aos índios - a cor e a bebida - autorizam-nos, ao menos, a especular sobre a ocorrência de um diálogo com as crenças indígenas - procedimento, aliás, comum em Vieira, sobretudo na sua extraordinária interpretação do capítulo XVIII de Isaías (30). Além disso, Sérgio Buarque de Holanda iluminou todo um domínio de investigação ao propor a influência da mitologia da "Terra sem Mal" dos índios tupi na adesão de Simão de Vasconcelos à idéia de que o Paraíso terreal localizava-se no Brasil (31).

Parece pois plenamente plausível explorar as idéias de Henequim relativas aos primeiros habitantes do Brasil à luz das informações disponíveis sobre o universo cultural dos índios, especialmente a Santidade do Jaguaripe, movimento deflagrado no Recôncavo baiano em fins do século XVI, visto ser ela a mais bem documentada de todas as migrações indígenas. Às semelhanças apontadas por Freire Gomes, é possível acrescentar outras, não sem antes fazer um reparo importante no papel da palmeira na mitologia do dilúvio: se as fontes legadas por autores seiscentistas informam que Tamandaré, o ancestral dos tupinambás, escapara ao dilúvio refugiando-se no alto de uma palmeira, o índio Antônio, o grande profeta da Santidade do Jaguaripe, dizia-se encarnação daquele herói lendário, que se salvara, junto com sua mulher, "metido no olho de uma palmeira" (32). Vale recordar que Henequim, na glosa do Gênesis, defendia a bizarra tese de que Adão e Eva haviam se refugiado no interior da Árvore da Ciência - a bananeira, uma espécie de palmeira - para se livrarem da ira divina.

Segundo apurou Ronaldo Vainfas, o ritual da Santidade incluía, por sua vez, a prática da confissão, existindo ainda referências genéricas a "cadeiras de um pau só para confessar fêmeas". Alguns relatos aludem a "breviários", isto é, tabuinhas de

madeira pendurada nas paredes da igreja, cujos riscos eram lidos pelos índios da seita (33).

Por fim, o propósito fundamental dos adeptos da Santidade era alcançar a Terra sem Mal, consumando o retorno ao espaço original, à "morada dos ancestrais", numa perspectiva cíclica do tempo sagrado - inconfundível portanto com a dimensão linear da escatologia judaico-cristã. Contudo, sabemos que Henequim rompia com esta visão tradicional em favor de uma concepção cíclica, fundindo as origens - o paraíso - ao recomeço - o Quinto Império. Neste sentido, guardadas as devidas diferenças entre o milenarismo cristão e o milenarismo indígena, Henequim parecia mais próximo à Terra sem Mal dos tupis do que ao paraíso da ortodoxia cristã.

Extrapolando o âmbito da Santidade do Jaguaripe para o das santidades em geral, afloram outras possibilidades de hibridismo cultural, a exemplo daquela relatada pelo capuchinho Ives d' Euvreux, no Maranhão seiscentista. Conta ele que na tradição dos tupinambás o enviado de Deus - o maratá de Tupã - andou pelas terras e transmitiu aos índios o conhecimento de muitas coisas; mas a indiferença destes o levou a se afastar, deixando, contudo, "o testemunho de sua passagem, isto é, imprimindo na rocha, por meio de sinais escritos, os seus ensinamentos, imagens diversas e a forma de seus pés...", além dos vestígios das pegadas dos animais que conduzia (34). No Peru, conforme relatou o padre Alonso Ramos, existia uma pedra com as marcas dos pés do apóstolo e junto a ela "uns caracteres em língua que deve ser grega ou hebraica", que, acreditava-se então, versavam sobre a verdadeira lei (35).

É impossível saber com segurança se Henequim extraiu do manancial mitológico indígena os elementos constitutivos de sua cosmologia, absorvendo-os no interior de uma estrutura cultural essencialmente cristã. Ao traçar paralelos entre os seus índios adâmicos e os tupis da Santidade do Jaguaripe, por exemplo, o propósito não foi atestar uma ligação direta e necessária entre eles, mas tão-somente o de alargar o campo de referências culturais que estavam à sua disposição. Nunca será demasiado repetir que a desenvoltura com que cruzava e conectava estes elementos, abeberando-se aqui e ali de conceitos múltiplos, retorcendo-os tal qual um *bricoleur*, descobrindo e inventando significações absolutamente novas, enfim, esta faculdade que beira às raias do

lúdico e que resiste, por isto mesmo, a toda vontade genealógica é a mesma que nos faculta a entrada no turbilhão das correntes subterrâneas que elaboravam a teia de representações em torno do Novo Mundo (36).

LINGUAGEM E ORIGEM

Para Henequim, a questão da linguagem tinha precedência sobre todas as outras. Adepto ardoroso da cabala, o mundo afigurava-lhe como uma rede de letras e algarismos, plenos de mistérios e enigmas a decifrar (37). Todavia, a reflexão sobre a linguagem - inseparável daquela sobre a origem do mundo - comportava uma dimensão notadamente política, a qual ele não estava alheio.

Como já foi dito, é extremamente difícil - penoso mesmo - tentar reconstruir o seu pensamento a partir das poucas proposições decupadas pelos qualificadores, sobretudo no que diz respeito aos índios - um dos pontos mais obscuros de todo o processo. Podemos resumir assim algumas idéias: de um lado, a tese da origem americana do homem e a de que os índios antecedem o dilúvio, do qual foram preservados; de outro, a indicação genérica da descendência adâmica que habita o paraíso ou, ao menos, as cercanias dele. Resta interrogar então por que motivo houve uma distinção entre a população ameríndia: por que alguns ficaram à volta do paraíso e outros não ? Como explicar a dominância do tupi - a língua geral - se a primeira língua falada e transmitida por Adão fora a língua portuguesa na sua mais plena perfeição ?

O problema da diversidade das línguas indígenas intrigou, desde cedo, os jesuítas, a quem coube a tarefa de converter os seus sons nas letras do alfabeto português, forçando, muitas vezes, uma correspondência que estava longe de existir. O cronista da Companhia de Jesus, Simão de Vasconcelos, observava, a este propósito, que "se aqueles primeiros povoadores do Brasil falavam uma língua (...) como se multiplicou em tantas tão diferentes ? Quem foi o autor delas (38)? " Diante do impasse, Vasconcelos recorria às considerações do filólogo português Duarte Nunes de Leão, autor da célebre *Origem da Língua Portuguesa*, publicada em 1606, sobre o processo de corrupção a que as línguas estavam sujeitas. Segundo este autor,

proponente de um exame histórico-linguístico, "em uma mesma língua vão fazendo-se tantas mudanças de vocábulos, que por discurso de tempo, fica parecendo outra, como verá quem cotejar a linguagem, que se hoje fala em Portugal, com a que se falava em tempo del Rei dom Afonso Henriques" (39).

Com os gramáticos da Companhia de Jesus, Vasconcelos havia aprendido a louvar a língua geral, comparando-a às gregas e latinas, pois tem "tão acertadas regras da Gramática, que não falta um ponto na perfeição da praxe, de nomes, verbos, declinações, conjugações, ativas e passivas". Assim a enalteceu o padre Anchieta na sua **Arte de Gramática da Língua mais usada na costa do Brasil**, que, a bem dizer, exprimia o seu desejo de enobrecê-la, dotando-a de uma gramática sofisticada, por vezes comparável à latina, como se infere da seguinte passagem: "para concluir com o presente conjunctivo, se note, que assim como no latim, há algumas partes que pedem conjunctivo tendo linguagem de indicativo... (40)". Seu sucessor, o jesuíta Luiz Figueira, autor daquela que é considerada a gramática mais perfeita da língua tupi-guarani, a **Arte da língua brasilica**, herdou-lhe a admiração irrestrita ao idioma, notando que "é admirável que tendo os povos que a falaram limitadas as suas idéias a um pequeno número de coisas [...] pudessem conceber sinais representativos de idéias com capacidade de abranger objetos de que eles não tiveram conhecimento (41)". E alguns, como registra Vasconcelos, chegariam mesmo a afirmar que ela "tem a perfeição da língua grega (42)".

Da língua portuguesa na plenitude de sua perfeição, "correcta e pura" como a que Henequim se jactava de ensinar e falar, dispomos apenas de umas poucas pistas, contidas no único manuscrito escrito de seu punho e anexado ao corpo do processo. Num papel de péssima qualidade, encardido e com manchas de gordura - que mostra ter sido obtido clandestinamente -, ele deixou registradas, em caligrafia vulgar, as quinze injustiças de que se sentia vítima, narrando as agruras sofridas desde a prisão nos cárceres inquisitoriais até o despacho final do processo. À primeira vista, o que surpreende neste breve texto - espremido nas duas faces daquele retalho de papel - é precisamente a peculiaridade da grafia esdrúxula (mesmo para os padrões do século XVIII) de certas palavras, tais como: halguma, fhe, determinaçones, provhado, qom

(com), axam [acham], qoyzas [coisas], cenam (senão), dhelas [delas], mhodos (modos), pocivel, thal (tal), xeyos (cheios), quhais (quais) etc. A grosso modo, observa-se a ocorrência dos seguintes padrões: a introdução sistemática da letra "h" entre consoante e vogal; a substituição do sufixo "çõens" (em uso na época) pelo "çones"; a substituição do "ch" pelo "x", resultando em "axar" e "xeyos"; a supressão da letra "u" na formação "qu", dando lugar a "qerer", "requerimentos", etc.

Ainda que algumas construções coincidam com o português arcaico, a grafia de Henequim parece indicar antes o que ele supunha ser o português arcaico, assemelhando-se, por isto, aos textos seiscentistas que pretendiam ser documentos autênticos dos séculos XII e XIII. Algumas construções denotam, por sua vez, certa analogia com o galego - língua que ele parecia também conhecer. Incansável *bricoleur*, até a linguagem afigurava-se-lhe como domínio de reinvenção.

De qualquer modo, o que é importante observar, a respeito da exaltação da língua portuguesa como a primeira língua falada no mundo e no céu - a qual "nenhum português até agora a soube, nem saberá nunca" (43) -, é que ela se contrapunha à versão dominante, aprovada por filólogos, teólogos e pelos padres da Igreja, que consideravam o hebraico a mãe de todas as línguas. Henequim aproximava-se muito das concepções ridicularizadas por Vico em *La Scienza Nuova*, como a defendida por Giovanni e Olf's Store, segundo a qual os godos "teriam conservado as letras desde o princípio do mundo, divinamente inventadas por Adão", pretendendo com isso fazer da Escandinávia a "vagina gentium", ou seja, "a mãe de todas as nações do mundo" (44).

Levando às últimas conseqüências a tendência, fortalecida durante a dominação filipina, de valorização das excelências da língua portuguesa, expressa por João de Barros no *Diálogo em louvor de nossa linguagem* (1540) ou em Pero de Magalhães Gândavo no *Diálogo em defensam da língua Portuguesa*, entre outros, Henequim revestia a linguagem de uma dimensão religiosa e política (45). Contudo, ao estendê-la até o Paraíso, e situando este para além das fronteiras de Portugal, ele invertia a rede de significações em que operavam aqueles discursos laudatórios, fazendo do Brasil o berço original da língua portuguesa, o que resultava na sua preeminência e superioridade sobre a Metrópole - tanto do ponto de vista religioso quanto do político.

Curiosamente, Henequim também se referiu à questão da linguagem nos papéis escritos ao cônsul espanhol, por ocasião das tratativas com a corte dos reis católicos. Como já foi dito, ele apenas operou uma substituição estratégica no conjunto de suas crenças: o profundo conhecimento que dizia ter da língua portuguesa deu lugar ao conhecimento do castelhano - idioma em que demonstrava alguma desenvoltura.

Para ele, a matéria "era de grande glória para a Monarquia Castelhana" porque a língua aperfeiçoada levaria aquela nação a ser "sumamente exaltada" (46). Tratava-se de um princípio político segundo o qual a fixação do idioma original, escoimado das transformações históricas e da vasta gama de dialetos e adjunções impostas pelo contexto colonial, concorreria para o estabelecimento de uma soberania igualmente homogênea e única. Implícita nele está a idéia de que a corrupção da linguagem é diretamente proporcional à falência da autoridade política - tanto mais interessante quanto se considera a complexidade linguística no âmbito colonial.

No rol das proposições extraídas e julgadas pelos qualificadores do Santo Ofício consta a de que o Quinto Império pertenceria aos portugueses, "que está próximo, e há de ser nos Brasis no lugar do Paraíso Terreal, e que há de ser de Judeus". Como foi mencionado anteriormente, em momento algum das infindáveis sessões a que o réu foi submetido, o tema sequer fora proposto ou abordado pelos juizes, de sorte que as únicas alusões ao Quinto Império - no corpo do processo, diga-se de passagem - são de autoria do padre Teodósio de Santa Marta e, naturalmente, dos qualificadores. Ao contrário do desembargador, o padre Santa Marta testemunhou que Henequim lhe dissera que "havia de haver no mundo um Quinto Império o qual havia de ser só de portugueses, e que estes todos são, e haviam de ficar Judeus, porque os dez Tribos desterrados da Babilônia se espalharam todos por este Reino e pelo estado do Brasil onde atualmente se acham, e deles se há de vir a formar o quinto Império" (47).

É difícil, a partir destas passagens, compreender o que Henequim efetivamente pensava a respeito dos portugueses e da transformação destes em judeus - e a relação disto tudo com o Quinto Império e os planos de conjura junto ao Infante D. Manuel. Se recuarmos, porém, até o ano de 1732, quando ele é denunciado pelo excêntrico Simião de Oliveira e Sousa, iluminaremos outros aspectos igualmente

importantes do problema. Segundo Simião, quando se referia ao "mau procedimento dos Judeus", o outro replicava: "que mal lhe tem feito a ele denunciante os ditos Judeus ? " e acrescentava que brevemente "e antes de dois anos se renovará o Mundo, e no seu governo haverá **unus Pastor, et unum Ovile**, e que os dez Tribos se verão congregados pois estes andam espalhados por toda a América e assim renascidas as suas primeiras memórias" (48).

É amplamente conhecida a história das doze tribos narrada no Antigo Testamento: descendiam elas de cada um dos doze filhos do patriarca Jacó e permaneceram unidas até a morte de Salomão, quando em protesto às exigências de Roboão, dez das tribos se separaram para fundar o reino de Israel, enquanto que as tribos de Judá e Benjamin constituíram o reino de Judá. No tempo do rei Oséias, quando Salmanazar invade o reino de Israel, as dez tribos são levadas desde a Judéia até o coração da Ásia, de onde teriam se espalhado por várias regiões. O reino de Judá, por sua vez, durou até 586 a.C., quando foi destruído por Nabucodonosor, que levou as duas tribos cativas para a Babilônia (49).

A teoria da origem judaica dos portugueses não era, ao contrário do que parece à primeira vista, uma tese tão heterodoxa. Inspirada na obra de Flávio Josefo e Estrabão, apoiados no historiador helenístico Megástenes, ela encontrou grande difusão em toda a península Ibérica, a exemplo do padre Vieira (50). Em 1606, o filólogo espanhol Aldrete punha em dúvida a opinião corrente de que Nabucodonosor, rei da Babilônia, depois de ter destruído Jerusalém, conduzira "el Pueblo de Dios", isto é, os judeus cativos, até a Espanha, subjugando sua população. A tradição corrente a que se refere Aldrete atribuía aos judeus trazidos por Nabucodonosor a fundação de cidades como Toledo, Sevilha, Cadiz e Ávila, entre outras. Ainda que marcado pela influência de Aldrete, o filólogo português Nunes de Leão dava como certa aquela antiga teoria, reiterando que "à Espanha veio Nabucodonosor rei dos Babilônios, que subjugou a maior parte de Espanha, segundo conta Josefo nos livros de suas antigüidades em que deixou muitos dos seus soldados de várias nações...(51)"

Vieira chegaria a esta velha tradição historiográfica por intermédio da interpretação dada por autores como Arias Montano, frei Luís de Leão, e Tomás

Malvenda à seguinte passagem do profeta Abdias - **Et transmigratio Jerusalem, quae est in Bosphoro, possidebit civitates Austri** -, significativamente referida por Henequim como o fundamento bíblico da tese segundo a qual "os Judeus dispersos na transmigração de Babilônia elegeram neste reino de Portugal por seu Rei a Luso da Tribu de Judá (...) e os Portugueses foram os que possuíram terras do Austro, que são as do Brasil, e os que pararam no Bósforo, que é o estreito de Gibraltar". Aqueles autores interpretavam as palavras do profeta Abdias como uma alusão à transmigração de Nabucodonosor, mediante a qual os judeus de Jerusalém foram levados em cativo à Espanha. Combinando-a a outra tradição exegética - segundo a qual se tratava da evangelização da Espanha por obra do apóstolo São Tiago -, Vieira propôs uma nova exegese, agregando a ela uma série de elementos extraídos do maravilhoso religioso ibérico.

Afirma ele que entre as duas tribos de judeus conduzidas à Espanha por Nabucodonosor estava o profeta Malaquias, o velho, filho do profeta Urias. Quando o apóstolo Tiago, na sua peregrinação evangelizadora pela península Ibérica, entrou na cidade de Braga, dirigiu-se até a sepultura de Malaquias, morto havia 600 anos, e diante de uma enorme multidão, ressuscitou-o e batizou-o na lei de Cristo, dando-lhe o nome de Pedro e fazendo dele o seu principal discípulo. Mais tarde, Pedro se tornaria o primeiro bispo de Braga e depois de uma vida dedicada à pregação e à conversão, sobretudo dos descendentes das duas tribos, acabaria por morrer martirizado em Rates.

O profeta judeu Malaquias, depois São Pedro de Rates, transformou-se numa figura central do imaginário religioso ibérico, considerado, depois do apóstolo São Tiago, a pedra fundamental da Igreja em Portugal e um dos responsáveis pela conversão dos judeus ao cristianismo - conversão da qual ele havia sido o emblema, ao se deixar batizar por um dos apóstolos de Cristo, renunciando à condição de profeta judeu.

Para Vieira, a passagem obscura de Abdias referia-se a ambas as transmigrações: a de Nabucodonosor, que levava o profeta Malaquias, e a da palavra de Cristo, por meio da pregação de São Tiago (52). Quanto às implicações da teoria da origem judaica dos portugueses, o jesuíta, talvez consciente delas, tentou amenizá-las,

observando que aqueles judeus transportados por Nabucodonosor "não tiveram parte na morte de Cristo e conservaram sua antiga nobreza" (53).

Visivelmente influenciado pela leitura de Vieira, Henequim reinterpreta tudo: os portugueses seriam descendentes da dispersão que tivera lugar no reinado de Salmanazar, quando as dez tribos do reino de Israel haviam sido levadas para o coração da Ásia - colidindo portanto com a versão de Vieira, que, baseando-se na tradição da patrística, afirmava que "muitos deles se dividiram por todas as terras orientais daquela vastíssima parte do Mundo, penetrando até as províncias de que então nem muitos anos depois houve notícia (54)". Ao contrário do esforço conciliador do jesuíta, Henequim escoimava sua formulação de todos aqueles elementos cristãos e mitológicos, a começar pelo ofuscamento da figura de são Pedro de Rates - curiosamente o santo que inspirou a mãe católica ao batizá-lo. Em vez do redentor dos judeus ibéricos, responsável pela conversão deles ao cristianismo, o mártir de Rates ceifou a lembrança da verdadeira religião - aquela que viria a renascer no advento do Quinto Império, desfazendo a obra evangelizadora do santo. Em certo sentido, Pedro de Rates Henequim encarnava a contrafacção de são Pedro de Rates: se aquele operou a passagem do judaísmo ao cristianismo, este operaria a do cristianismo ao judaísmo, incorporando à mensagem de Cristo a pureza original das práticas veterotestamentárias.

Henequim mostrava-se sensível à influência da mitologia portuguesa das origens, sobretudo ao corpo lendário e fabuloso que floresceu ao redor do rei Luso. Na tradição que remonta a Plínio - **Lusitaniam dictam tradit a Luso, bacchi filio, vel a Lysa Bacchi comite** -, Luso ou Lísias fora um dos companheiros de Baco na expedição à península Ibérica, quase duzentos anos antes da guerra de Tróia, e que ali havia se instalado fundando a Lusitânia. Camões, por exemplo, refere-se a ele nos *Lusíadas* - "este que vês, é Luso, donde a Fama/ O nosso Reino Lusitânia chama./ Foi filho e companheiro de Tébano" (55). Tal tradição pretendia celebrar a antigüidade e nobreza das origens de Portugal, mesclando a reflexão historiográfica com a epopéia e o maravilhoso lendário. Também Vieira, no afã de provar que o reino de Portugal seria anterior a Nínive, a capital do mais antigo dos impérios do mundo, reporta-se ao rei Lusus, engalanando-o com as virtudes intrínsecas à sua realeza: quando de sua morte,

os portugueses recusaram-se a dar-lhe sucessor, inconformados que estavam pelo desaparecimento de rei tão bondoso; resignaram-se, contudo, quando Bacchus os convencera de que o filho Lysias era a reencarnação de Luso (56).

Evidentemente, estamos diante de uma tradição extremamente plástica e maleável, reinterpretada e reinventada por todos os que nela se inspiraram. Assim o fez Henequim, transformando Luso, rei dos lusitanos, no rei eleito dos judeus - também ele judeu, descendente da tribo de Judá. A peregrinação do povo judeu, iniciada com a transmigração por Nabucodonosor, deveria encontrar seu termo no Brasil, naquela região central em que se localizava o Paraíso terrestre. Expulsos do Paraíso, desterrados para Jerusalém, enviados à península Ibérica e passados ao Brasil - eis o drama do povo português. E os índios, os homens de cor vermelha que guardavam a mensagem divina? Que lugar teriam eles no Quinto Império ?

Mais uma vez aqui, Henequim nos conduz ao caleidoscópio de representações projetadas no Novo Mundo, obrigando-nos a desenterrar significações aparentemente marginais. Tanto é assim, que a idéia de que, em algum lugar desconhecido e inatingível, viviam os remanescentes de um passado fossilizado, cultores dos genuínos princípios religiosos que lhes foram transmitidos no tempo dos profetas, esta idéia esteve na origem dos grandes arroubos milenaristas do século XVII, obsediando aqueles que apostavam no reaparecimento das tribos perdidas às vésperas do *millenium*.

O ENCONTRO DAS TRIBOS NO NOVO MUNDO

Em setembro de 1644, chegava a Amsterdam o cristão-novo português Antônio de Montezinos, aliás Aaron Lévi. Vinha das Índias Ocidentais e trazia consigo importantes novidades - grandes descobertas que iriam abalar a história da comunidade judaica daquela cidade, a mais florescente e próspera dentre todas as comunidades marranas da Europa. Sem o saber, Montezinos detonaria, naquele outono de 1644, uma das engrenagens que faria, vinte anos mais tarde, explodir o sabatianismo - um dos mais

importantes acontecimentos da Época moderna, tanto para judeus e cristãos-novos, quanto para aqueles que aguardavam uma Parúsia terrena.

Num relato publicado pouco depois, Montezinos narrou com detalhes o teor de suas descobertas na América espanhola. Graças à intervenção de um índio chamado Francisco, teve um encontro com um povo que vivia escondido à beira do rio Cauca, em Nova Granada, numa região inacessível aos homens. O aspecto deles era diferente do dos índios: alguns traziam os cabelos à altura dos joelhos, outros os tinham cortados rente à nuca, e todos apresentavam a pele levemente queimada pelo sol. Ali, à beira do rio Cauca, diante de Montezinos, recitaram em hebraico a profissão de fé judaica, e disseram descender de Abraão, Isaac e Jacó, e do filho deste, Rubens, um dos chefes das tribos desaparecidas na Ásia.

Impressionado pelo encontro com os descendentes de Rubens, Montezinos teve de se contentar com as vagas informações que o índio Francisco lhe passou. Segundo o índio - que fez as vezes de intérprete naquela ocasião - , eram os filhos de Israel que Deus fizera ali conduzir, para viverem em segurança e segredo. Foram os primeiros habitantes da América, e só muito depois é que chegaram os índios, e estes lhes fizeram guerra, tentando a todo custo eliminá-los. Porém, todo índio que penetrava na região onde viviam, não mais regressava, e assim, rapidamente, a população masculina foi dizimada, somente restando as mulheres e as crianças. Os feiticeiros, os verdadeiros propugnadores da guerra, viram-se obrigados a fazer uma trégua e acabaram por confessar que aqueles homens eram os filhos de Israel, que no final dos tempos, tornar-se-iam os senhores de todas as nações. No futuro, haviam de vir homens que trariam grandes benefícios, e toda a terra seria cumulada de riquezas, e então, os filhos de Israel sairiam de seu refúgio e restabeleceriam a sua soberania sobre todo o mundo. Se os índios quisessem partilhar da bem-aventurança que estava por vir, deveriam unir o seu destino ao deles, preservando-lhes o segredo. Ainda segundo o índio Francisco, a chegada dos espanhóis, o surgimento de navios no mar do Sul e a vinda de Montezinos indicavam que as profecias estavam se cumprindo. Convertidos à fé hebraica, os índios esperavam extinguir os espanhóis para em seguida livrarem os filhos de Israel de seu longo cativeiro às margens do Cauca (57).

Em resumo, o que Montezinos anunciava à estupefata comunidade de Amsterdã era a existência de descendentes de uma das dez tribos perdidas, a de Rubens, numa região distante e secreta da Nova Granada, nos sertões distantes da América. A notícia bem depressa extravasou as fronteiras de Amsterdam e contagiou os círculos milenaristas cristãos, os quais viram no episódio o sinal inequívoco de que era chegada a hora, que a Providência finalmente principiava a deflagrar todos aqueles sinais que antecederiam à era de 1660.

O impacto do relato de Montezinos pode ser aferido pela decisão do rabino de origem portuguesa, Menasseh ben Israel, um dos mais importantes intelectuais judeus do século XVII, de redigir uma pequena obra com o objetivo de examinar a autenticidade dele e de outros relatos similares, à luz das Escrituras. Em 1650, **Esperança de Israel** vinha a público em espanhol, latim, e inglês; em 1666, aparecia a primeira edição em neerlandês; em 1691, em judeo-alemão; e em 1698, na língua hebraica. Ao todo, foram nove edições ao longo do século XVII.

Desde a descoberta do Novo Mundo, as especulações em torno do paradeiro das tribos desaparecidas receberam um novo impulso. De acordo com o texto bíblico, elas habitavam uma região escondida dos olhos da humanidade, e somente reapareceriam quando fosse dada a última hora. Não foram poucas as vezes em que os jesuítas se viram às voltas com o problema imposto pelos nestorianos e judeus do Oriente, reavivando a tradição medieval cristalizada pelos viajantes que haviam identificado na Ásia os descendentes das tribos perdidas (58).

O encontro com as populações americanas bem cedo deu origem à tese de que eram elas originárias das tribos de Israel, e o mito popularizou-se enormemente, em parte porque fornecia um modelo de explicação razoalmente consistente para a origem do homem americano. Como observou Phelan, se esta tese conheceu um tal desenvolvimento, isto se deve à sua afinidade com o clima apocalíptico que caracterizou a época dos Descobrimentos, pois "se os índios faziam parte das tribos perdidas, então a descoberta seria uma evidência convincente de que o mundo estava próximo do fim" (59).

Diversas formulações tentaram justificar a origem hebréia dos índios, valendo-se de aspectos e interpretações diferenciadas das passagens bíblicas relativas às tribos perdidas. O dominicano Diego Durán acreditava, por exemplo, que os índios fossem os descendentes das tribos perdidas do Velho Testamento, ou seja, daquelas que foram desterradas primeiramente pelo rei Salmanazar no interior da Ásia. Para ele, este era o fundamento da legitimação da conquista espanhola: a promessa de vingança divina pelos pecados cometidos pelos hebreus concretizava-se nos sofrimentos padecidos pelos índios (60).

Diversa era a opinião do franciscano Mendieta: os índios descendiam não dos judeus do Velho Testamento, mas sim dos que lograram escapar da destruição de Jerusalém por Vespasiano e Tito (61). Já o ouvidor da Real Audiência de Lima, Dr. Diogo Andrés Rocha arriscava uma formulação ainda mais ousada no seu **Tratado unico y singular del origen de los indios**, escrito em 1681. Retomando Oviedo, ele identifica as grandes ilhas de Barlovento com as Hespérides e opina que uma primeira vaga humana teria alcançado o Novo Mundo, vinda a oeste: seriam os descendentes de Japhet, dos espanhóis proto-históricos que haviam se passado pelo Atlântico. Em seguida, a América recebeu de oeste uma outra vaga de homens vindos pelo estreito de Behring, estes sim os descendentes das tribos perdidas de Israel refugiadas na Ásia no tempo de Salmanazar. Tal era, para Rocha, a origem dos mexicanos e peruanos (62).

Outra versão bastante disseminada era a formulada por Arias Montano, que, baseando-se na semelhança anagramática do nome Peru com a palavra Ophir, ou Ofir, o nome das terras de onde o rei Salomão extraíra ouro, pedras preciosas e outras riquezas, afirmava que os povos que habitavam a Nova Espanha e o Peru descendiam das tribos que habitavam aquela região fabulosa.

É mais ou menos esta a teoria abraçada pelo cristão-novo português Ambrósio Fernandes Brandão, o mais conhecido adepto da origem israelita dos índios entre nós. Argumenta ele que nos três anos de ausência com a frota do rei Hirão, alguns navios da frota de Társis, do rei Salomão, levados pelas tempestades, foram atirados na costa do Brasil, e que as tripulações desses navios ali permaneceram enquanto o restante da frota voltava de Ofir para Israel com um considerável

carregamento de ouro, prata, marfim, macacos e papagaios. Segundo ele, o porto de Ofir situava-se em Târsis, na costa ocidental da África, perto da cidade de São Jorge. Os membros da tripulação que ficaram no Brasil seriam os ancestrais dos índios brasileiros; os ensinamentos da primeira geração teriam sido apagados da memória de sua descendência, mas ainda era possível encontrar palavras e nomes de som hebraico, assim como o costume de se tomar as sobrinhas por suas verdadeiras mulheres, e "com toda a sua barbaridade, têm conhecimento das estrelas dos céus de que nós temos notícias" (63).

Algumas dessas opiniões encontram-se minuciosamente inventariadas no breve livro de Menasseh ben Israel. Na realidade, são duas as questões que ele se propõe a examinar em *Esperança de Israel*: a origem israelita dos índios americanos e a presença na América de descendentes das tribos perdidas. No que respeita à primeira, o rabino rechaça veementemente as tentativas de se atribuir aos ameríndios uma ascendência hebréia, argumentando, entre outras coisas, que é inadmissível que os filhos de Israel tivessem esquecido a própria língua, os caracteres hebraicos e a religião mosaica. Além disso, escreve ele, os índios são feios e de espírito limitado, ao contrário dos judeus, "os homens mais bem dotados de todo o mundo, tanto no plano físico quanto no espiritual" (64).

Quanto à segunda questão, a que concerne diretamente ao relato de Montezinos, Menasseh deixa claro que as dez tribos se espalharam em várias direções, disseminando-se em diferentes regiões - inclusive nas Índias Ocidentais - e, a despeito do isolamento, mantiveram-se fiéis à observância da lei mosaica. Nas descrições existentes sobre elas, algumas características mantêm-se sempre inalteradas: tratam-se de homens brancos e barbados; vivem em lugares remotos e quase inatingíveis, às margens do chamado rio sabático; distinguem-se pelas maneiras civilizadas e polidas; os que se aproximam deles não conseguem romper a aura de mistério impenetrável que os cerca; e todos os que tentam um segundo contato, acabam por morrer.

Ao traçar a distinção entre os índios e a tribo de Israel, atestando a superioridade desta sobre aqueles, o relato de Montezinos tornava-se, aos olhos de

Menasseh, bastante verossímil e até mesmo autêntico. Era, segundo o rabino, a descrição mais provável dentre todas as que conhecia (65).

Montezinos permanece apenas seis meses em Amsterdam; ao fim deste período, embarca para o Brasil, com destino a Pernambuco, então sob o poder dos batavos. Trazia ainda frescos na memória os detalhes daquele encontro às margens do rio Cauca e, obcecado pelo episódio, vinha alardeá-lo entre os membros da comunidade judaica do Recife. Ali também iria recolher outras narrativas semelhantes à sua, como o era aquela protagonizada por oito índios Tabajaras, havia pouco mais de 40 anos, os quais, embrenhando-se em terras jamais exploradas, chegaram, depois de quatro meses de árdua caminhada, a uma cadeia de altas montanhas, atrás das quais descobriram uma região plana, atravessada por um rio. Aí encontraram homens brancos, barbudos e civilizados. Nove meses depois, a notícia da expedição alastrar-se-ia por todo o Pernambuco (66).

Até o fim, Montezinos manteve viva a convicção de que havia de fato descoberto os filhos de Rubens nos labirintos dos Andes: dois anos depois da chegada ao Recife, já no leito de morte, fez o juramento solene de que era verdade o que havia dito sobre o assunto (67).

Não é difícil explicar o interesse dos contemporâneos pela história protagonizada por Montezinos. A tradição apocalíptica judaica estabelecia que os exilados de Judá se reencontrariam na Terra Santa, antes da chegada dos tempos messiânicos. A redenção deveria ocorrer depois das guerras de Gog e Magog, quando o filho de David finalmente inauguraria os tempos de glória: as tribos de Israel afluíam ao Egito e à Assíria, as antecâmaras da Terra Santa.

A escatologia cristã, baseada no Apocalipse 7:4-9, admitia, por sua vez, que as tribos de Israel reapareceriam no dia do Juízo e - um **topos** persistente na literatura apocalíptica - os judeus seriam convertidos quando o fim dos tempos estivesse próximo (68). Nas trovas do Bandarra, por exemplo, a vinda do Messias faria reaparecer as tribos perdidas:

“Gad vinha por capitão
Todos vinham a cavalo

Desta gente que vos falo,
Sem haver um só peão" (69).

Foi no século XVII que a vertigem messiânica atingiu o seu ápice: os olhos espreitavam os céus em busca dos sinais; matemáticos e astrólogos observavam os cometas e as novas estrelas; as catástrofes naturais e as guerras faziam multiplicar os panfletos e vaticínios sobre a iminência do fim. Definitivamente, o século XVII foi, mais que qualquer outro, uma exaltada espera messiânica. A este propósito, Trevor-Hoper observa que uma das características daquilo que se convencionou denominar "a crise geral do século XVII" consiste no fato de que entre os cientistas mais avançados da época incluíam-se também os estudiosos mais eruditos da matemática bíblica, e, nas mãos deles, "a ciência e a religião convergiram para situar entre 1640 e 1660 a dissolução da sociedade e o fim do mundo" (70).

Por toda a Europa irrompiam profetas e messias a anunciar as penas terríveis do Juízo ou as magnificência da nova era: o inglês George Foster, por exemplo, dizia-se profeta e proclamava que Deus "fará os que têm riqueza dá-las aos que não tem nenhuma"; uma "revolução internacional haverá então de se seguir, levando à reunião dos judeus na Itália, em 1651, à aniquilação do papa e do sultão por volta de 1656, e à instituição por todo o mundo de uma sociedade sem classes" (71).

Nada é comparável, no entanto, às vagas incessantes que chegavam de todos os pontos do mundo dando conta do reaparecimento das tribos por volta de 1665. Engrossados por uma volumosa literatura apocalíptica, os boatos iriam culminar no sabatianismo, o movimento liderado pelo proclamado Messias de Israel, Sabatai Tzvi (72).

Em fins de 1665, quando a primeira vaga de relatos sobre o reaparecimento das tribos e a vinda do líder Sabatai Tzvi, vinda do Leste e do Marrocos, alcança a Europa, expressivos círculos milenaristas cristãos deixam-se contagiar pelo frêmito messiânico. Acreditavam que a segunda vinda anunciaria o reino de Cristo e seus santos, e a Quinta Monarquia triunfante substituiria as quatro monarquias seculares do livro de Daniel. Esperavam o iminente arrependimento de Israel, a conversão ao cristianismo e o retorno à Terra Santa sob o governo de um chefe messiânico. Exemplo disso é

quiliasta holandês Peter Serrarius, autor de vários tratados milenaristas em que se apresenta como um dos que computam o tempo. Ele acreditava que o misterioso número da besta - 666 - correspondia ao ano de 1666, e esperava a conversão dos judeus enquanto tinha visões da glória de Israel no novo tempo, tendo, aliás, traduzido do inglês para o holandês a obra **Glory and Salvation of Israel** (73).

A REDENÇÃO NO BRASIL HOLANDÊS

Século XVII, espera messiânica, especulações sobre o paradeiro das tribos perdidas, revitalização da cabala. Os holandeses apoderam-se de Pernambuco. Junto com eles, vêm grandes levas de judeus, fluentes no idioma português e contagiados pela febre do século. Montezinos traz consigo a prova da iminência do Messias.

É neste clima de efervescência apocalíptica que se instala a primeira congregação judaica do Recife, a Zur Israel - a Rocha de Israel (74). Bem depressa, animados tanto pela esperança de encontrar um abrigo religioso quanto pelas riquezas do comércio do açúcar, a terra se torna toda ela "povoada de hereges e judeus" (75).

De Amsterdam, Menasseh ben Israel - o homem que acreditava que "os tempos estão próximos" (76) - contempla admirado a diáspora que atravessa o Atlântico e sonha instalar-se no Brasil Holandês. Talvez venha em busca das outras tribos desaparecidas - a de Simeão, Lévi, Zabulon, Isaacar, Dan, Gad, Aser, Neftali, José. Alimenta, porém, planos ainda mais extraordinários.

Dedica a segunda parte do seu livro **Conciliador** aos "Senhores do Conselho das Índias Ocidentais, Conselho dos XIX, de Haia" e, na introdução ao Livro de Reis, incluído na segunda parte daquele mesmo livro, dirige uma saudação aos judeus do Recife (77). Mestre de Baruch Spinoza e uma das figuras mais proeminentes do século XVII, Menasseh é **hakham** da Congregação Talmud Torah, de Amsterdam. Erudito, cabalista, fluente em vários idiomas, inclusive no português, autor de considerável obra e primeiro impressor judeu em Amsterdam, mantém contatos assíduos com os maiores pensadores de seu tempo - Rembrandt, por exemplo, grava-lhe o retrato a buril.

Pertence à vanguarda do pensamento judaico - cujo pólo concentra-se na cosmopolita Amsterdam (78).

Inspirado pelo exegeta e filósofo Obadiah Sforno, que considerava obrigação dos judeus ensinar a toda a humanidade o conhecimento de Deus, Menasseh orienta-se pelo princípio de que a promoção do conhecimento de Deus é pré-requisito e aceleração do advento da era messiânica. Isto explica suas atividades de impressor, professor de cristãos e tradutor de livros em Amsterdam. O Brasil Holandês amplia-lhe o horizonte e afigura-lhe como mais uma etapa para a consumação da vinda do Messias: a dispersão e a divulgação do conhecimento de Deus (79).

De fato, algumas correntes do pensamento judaico viam a difusão do conhecimento do Torah, através da Reforma e das atividades dos missionários cristãos nas terras recém-descobertas, como o arauto do Messias. Escrevendo em 1646, o rabi italiano Judah del Bene explicava em tom esperançoso que, "como resultado do trabalho dos missionários cristãos, [os povos do Novo Mundo] conheceriam também a Torah, os profetas e outros escritos, e desta forma estariam preparados para o dia esperado". A mesma idéia fora defendida por Maimônides, no seu **Hilkhot Melakhim**, a propósito dos benefícios do islamismo e do cristianismo ao espalharem o conhecimento do Torah no mundo.

As práticas proselitistas da comunidade marrana de Amsterdam levariam Hugo Grotius a propor, em seu **Remonstrantie**, a proibição aos judeus de induzir os cristãos ao judaísmo. Do engajamento de Menasseh fazia parte a tentativa de conversão dos visitantes vindos da Espanha, suspeitos ou conhecidos como cristãos-novos (80).

Dispersão e Redenção. A tradição a que pertencia Menasseh era aquela que considerava a Dispersão como condição necessária para o advento do Messias. Tal teoria cruzava-se com uma outra, a que postulava como missão de Israel a disseminação do conhecimento do judaísmo entre todos os povos. Assim, o longo exílio dos hebreus explicava-se pela necessidade de difusão do Torah. Esta teoria ganhou força depois da expulsão dos judeus da Espanha, alterando decisivamente a concepção judaica da história - e como a anterior, revestia-se de fortes traços messiânicos (81).

A descoberta do Novo Mundo convenceu os judeus de que a Diáspora não se havia consumado completamente. Restavam ainda grandes porções de terras a serem palmilhadas pelos exilados de Israel.

Um bom exemplo do impacto do Novo Mundo no imaginário judaico reside na obra **Consolação às tribulações de Israel**, escrita por Samuel Usque e publicada em Ferrara, em 1555. Ela se inscreve modelarmente na crise gerada pela expulsão da Espanha no século anterior, à medida que pretende fornecer um modelo explicativo para o exílio; fazê-lo pressupunha repensar a própria concepção de história e encontrar um sentido novo para ela. Referindo-se à profecia de Moisés - "lançar-te-á o Senhor entre todo os povos do cabo da terra até o fim da terra..." -, Usque consolava os judeus perseguidos, lembrando-os de que tais sofrimentos estavam "ultimamente padecendo na inquisição de Espanha e Portugal que é dito fim da terra (e de feito o é), onde ele disse que se haviam de cumprir". Assim, "as fadigas de Espanha e Portugal" eram a prova cabal de que estavam chegando ao seu termo as tribulações dos filhos de Israel: espalhados até o fim da terra, conforme o vaticínio bíblico, já não havia mais horizonte geográfico para a Diáspora. Concluída afinal, chegaria a hora de ajuntá-los, "apanhando-vos das terras onde estais esparzidos e dando-vos a terra de Israel por vossa morada" (82). O tom claramente messiânico das páginas de Usque havia se tornado então uma das principais características da literatura posterior à expulsão da Espanha.

Significativamente, o livro de Usque não alude, em momento algum, ao Novo Mundo - o que evidencia que os intelectuais judeus demoraram algum tempo para absorver as implicações espirituais dos Descobrimentos. Mas, bem podemos adivinhá-las, se considerarmos o esquema proposto por Usque - e neste caso, Menasseh conduz-nos a um momento posterior, quando a novidade já havia sido elaborada no interior da cultura religiosa hebraica. Quando o rabino falava da Dispersão, esta não se restringia apenas às dez tribos desaparecidas, observando que "não há pois que duas tribos a serem espalhadas pelo mundo e, a respeito dos que pertencem à tribo de Judá, o profeta acrescenta que Deus as reunirá dos quatro cantos da terra e tanto isto é verdade que eles têm mesmo sinagogas na América" (83). Menasseh aludia às comunidades judaicas do Brasil Holandês, existentes desde 1630. Assim, o interesse dele pelas tribos perdidas e o

propósito de se passar a Pernambuco ancoravam-se no complexo imaginário que os judeus elaboraram em torno do Novo Mundo, sobretudo a partir da falência das concepções vigentes até a expulsão da Espanha, em 1492, sobre o destino de Israel. Havia pois um fundamento transcendental. É este o sentido, por exemplo, das palavras da cristã-nova Phelipa Ferraz, relaxada pela Inquisição de Lisboa por afirmar, entre outras coisas, que os sofrimentos e padecimentos dos judeus deviam-se ao fato de "se apegarem ao viver nas nossas terras, plantando nelas vinhas e fazendo casas; e que se eles andavam como cativos com alforje às costas de terra em terra, já Deus se houvera compadecido deles livrando-os do cativoiro; mas que tudo acabaria e chegaria a sua hora" (84).

Todas estas considerações revelam como o Brasil ocupou um papel importante no imaginário dos judeus e cristãos-novos - afora, evidentemente, a esperança de liberdade, segurança e condição para trabalhar e enriquecer. Daí os elogios de Brandão ao clima e à prodigalidade do solo; a opinião abonadora de Duarte Gomes Sólis que o considerava mais vantajoso que o distante Oriente, ou ainda a observação do padre Manuel Telmudo, relatando aos inquisidores que a gente da nação confessava não existir no mundo "melhor terra para viver e negociar" e que por isso, "a povoaram em tanta quantidade que a maior parte dos que a habitam são judeus" (85).

Menasseh, afinal, não pôde vir; em seu lugar, veio o famoso rabino Isaac Aboab da Fonseca, o "primeiro rabino e primeiro escritor judeu do Novo Mundo", nas palavras de Alberto Dines, e, como Menasseh, um dos quatro rabinos da Congregação do Talmud Torah de Amsterdam. Chegou ao Brasil por volta de 1642, e atuou até 1654 como hakham da comunidade israelita de Recife (86).

Pupilo do cabalista Isaac Uziel e imbuído do espírito messiânico que se disseminara entre os judeus da Europa - e que o levaria a se tornar, em 1665, um dos principais adeptos do falso messias Sabbati Sevi -, Aboab nutria um interesse especial pela cabala, interesse que o levaria a publicar em 1655 a tradução hebraica da obra cabalística de Abraham Cohen Herrera, **Casa de Dios e Puerta del Cielo** (87).

Junto com Aboab, veio o hakham Moses Raphael de Aguilar, grande erudito e gramático, membro depois do Colégio Rabinico. Aboab, Menasseh e Aguilar

constituíam a trinca de sábios de Amsterdam, fluentes no idioma português, ligados ao destino do vanguardismo daquela comunidade e defensores das mesmas idéias a respeito da pregação e da diáspora judaica.

Quando irrompe Sabatai Tzvi, todos os três sucumbem à mensagem do falso messias e a adesão deles arrasta a de toda a comunidade de Amsterdam - que teria, por razões específicas, um papel fundamental na história do movimento sabatianista. O partido dos adeptos e crédulos foi encabeçado por ninguém menos que o rabino chefe, Isaac Aboab da Fonseca, sendo apoiado pelos mais respeitados e proeminentes homens da comunidade - o pregador Aaron Sarphati e Moses Raphael de Aguiar, ambos colegas de Aboab na aventura do Brasil Holandês. Quando as cartas chegaram de Constantinopla trazendo notícias fantásticas, as prensas de Amsterdam mal venceram publicar livros de orações louvando a vinda do Messias. Significativamente, a primeira carta enviada de Amsterdam a Sabatai foi assinada, em setembro de 1666, pelo rabi chefe Aboab da Fonseca (88).

Cabala, messianismo, tribos perdidas - eis o que trazia na bagagem a elite intelectual que se instalou no Brasil Holandês até o ano de 1654. Para Menasseh e seus companheiros, o Novo Mundo abria a possibilidade de levar até os cristãos-novos, distanciados da fé judaica, o verdadeiro conhecimento da lei de Moisés, doutrinando-os como faziam então em Amsterdam. Era preciso prepará-los para a iminente Redenção (89).

Um dos indivíduos designados para esta missão foi o jovem Isaac de Castro Tartas, filho de pais portugueses e nascido na França. Versado nas letras gregas e latinas, amigo de Menasseh, sobrinho por parte materna de Rafael Moses de Aguiar, contava com pouco mais de 19 anos quando foi enviado a Pernambuco (90). Ali frequentou as sinagogas do Recife e da Paraíba, mas um homicídio o obrigou a fugir para a Bahia, onde pretendeu embarcar para Portugal e, depois, para Amsterdam. A sua presença na Bahia acabou, contudo, por despertar as suspeitas do governador Antônio Telles da Silva, que aventou a hipótese de se tratar de um espião a serviço dos batavos. Preso pelo bispo, a quem confessou nunca ter recebido o batismo cristão, mantendo-se judeu desde o nascimento, Isaac foi remetido à Inquisição de Lisboa.

Diante dos inquisidores, sempre assistido por um curador, defendeu com determinação o judaísmo, chegando mesmo a fazer a profissão de fé, exibindo uma argumentação irrepreensível. Negou que Cristo fosse o verdadeiro messias, alegando que "quando veio ao mundo não estavam cumpridas a maior parte das profecias que haviam de cumprir-se antes de sua vinda, porquanto sendo certo que o Messias há de ser Redentor e unir o Povo Israelítico das quatro partes do mundo, recolhendo-o à Terra Santa, como está profetizado, não pode ele réu admitir que Cristo fosse Messias vindo ao mundo". Notou ainda que, conforme as profecias bíblicas, depois da vinda do Messias, os filhos de Israel seriam recolhidos à Terra Santa "e acabada já a guerra viverão em paz e conformidade, e todos os instrumentos bélicos se converterão em instrumentos para se lavrar a terra". Quanto às tribos perdidas, observou que Cristo não havia recolhido "as nove Tribos e meio que El Rei Salmanasar levou cativos à Assíria, sendo assim, que está profetizado, que os ditos nove Tribus, hão de voltar à Terra Santa por meio do Messias, no mesmo íterim de sua vinda ao Mundo" (91).

A certa altura, por ocasião de uma audiência, o pe. mestre fr. Manoel Rabello, prior do Convento de São Domingos, adverte-o de que Deus havia ordenado que "os judeus haviam de andar esbugalhados pelo mundo", ao que o réu responde que este era um dos "sinais de vir o Messias que esperavam para os livrar de todos estes males, e os restituir outra vez à terra de Promissão" (92). Disposto a morrer pela fé judaica - dizia aos companheiros de cárcere que "aí está o corpo, que bem sabe que há de ser queimado" -, acabou sendo executado em fins de 1647 (93).

Muito antes da eclosão do sabatianismo, o tema das tribos perdidas fazia parte das especulações e conjecturas dos cristãos-novos da Colônia. A cristã-nova Isabel Mendes, moradora no Rio de Janeiro, e que havia sido crismada pelo grande místico frei Bartolomeu dos Mártires, mulher fluente no hebraico e no latim, foi denunciada em 1631 por afirmar que uma das tribos de Israel atravessara o rio Jordão "onde estava uma pedra que impedia o virem-se de lá" (94).

O sabatianismo iria deixar marcas profundas nos Países Baixos e em Portugal - e destes lugares propagar-se-ia até o Brasil. Lipiner mostrou as relações estreitas entre os cristãos-novos do Brasil e os da Holanda (95). A respeito de Portugal, alguns

exemplos são bem esclarecedores: o cristão-novo e mercador Manoel Lopes de Leão, morador em Lisboa, foi denunciado por dizer, entre outras coisas, que estava à espera de uma gente, "que houve doze Tribos, e que haviam aparecido três, e que agora as nove que não podiam falhar, que esperavam por eles, e que esta era a gente, que lhe havia de vir a restituir a honra, a eles e seus descendentes". O mercador confessou também que andara pelo "estado do Brasil", tendo estado em Pernambuco, Bahia e Rio de Janeiro. De acordo com a pesquisa minuciosa de Dines, Manoel Lopes de Leão tinha contatos familiares no Rio de Janeiro e se celebrizaria como passador dos cristãos-novos que se ausentavam do Reino, engajado na luta para salvá-los da Inquisição (96). Igualmente expressivo é o depoimento do cristão-novo Pantaleão Rodrigues Mogadouro, morador em Lisboa, que, em 1676, confessou à Inquisição de Lisboa "que os astrólogos de Holanda têm averiguado haver terras encobertas em que estão os Hebreus esperando o seu Messias". Como Lopes de Leão, a família Mogadouro também se estendia pelo Rio de Janeiro (97).

A exaltação messiânica seiscentista atingiu em cheio o Brasil. Por volta de 1692, João Peres Caldeira, cristão-novo, morador no Rio de Janeiro, teria ouvido de Baltasar de Azeredo e Guilherme Gomes, ambos advogados e cristãos-novos, "que ainda havia de vir o tempo em que os homens de nação haviam de experimentar grandes felicidades, e que este havia de ser quando viesse o Reformador do Mundo, que era o verdadeiro Messias" (98).

Este clima de espera também explica a reação do cristão-novo e contratador José Gomes Silva, que, preso junto com outros cristãos-novos no Colégio da Companhia de Jesus, à espera de serem remetidos a Inquisição de Lisboa, foram surpreendidos pela chegada dos franceses, que os libertaram dos cárceres. O contratador então encareceu "o grande milagre que tinha Deus feito com a facilidade com que os Franceses tinham tomado aquela praça, entendendo que eles a haviam de conservar", dizendo "que já que Deus lhe havia feito aquela mercê havia de permitir mandar o seu Enviado, e Reformador, nas quais palavras mostrava a vinda do Messias..." Empolgados, todos os cristãos-novos presentes levantaram os braços para o céu, e deram graças (99).

A expectativa de profundas mudanças, que, na Europa havia aproximado judeus e cristãos, iria aproximar o grande Vieira do visionário político Menasseh ben Israel (100).

VIEIRA E A TRADIÇÃO FILOSSEMÍTICA

Pouco se sabe a respeito da estadia de Vieira na Holanda, em 1646. Um livro publicado, segundo alguns, em Londres no ano de 1748 - a **Crisis Paradoxa super Tractatu Insignis P. Antonii Vieyrae** -, cujo autor dava mostras de conhecer bem a Bahia e os confrades de Vieira, relata um encontro que teria ocorrido entre o jesuíta português e o rabino Menasseh ben Israel numa estalagem de Amsterdam, depois de ter ouvido a este durante uma pregação na sinagoga. Na ocasião, Vieira teria convencido o judeu de que o Messias, como autor da salvação espiritual da humanidade, já aparecera na pessoa de Jesus Cristo; o rabino, por sua vez, o teria induzido a crer que o Messias devia aparecer pela segunda vez, para efetuar a salvação temporal e, principalmente, para remir as dez tribos da dispersão. A respeito deste episódio extraordinário, um dos maiores especialistas na obra vieiriana, o holandês José Van den Besselaar, observa que ele viria a ter profundas implicações no desenvolvimento das idéias do jesuíta, sobretudo na percepção do lugar especial que Israel ocupava na história da redenção temporal e espiritual da humanidade (101).

Seja como for, o próprio Vieira, na sua defesa perante o Santo Ofício, admitiu que mantivera, tanto na França quanto na Holanda, "algumas conversações particulares" com judeus e que "diante de alguns, em Amsterdam" falara a Menasseh e tentara mesmo convencê-lo a trazer o rabino Saul Mortera - outro grande sábio judeu - à sua presença, para que pudessem disputar (102). Um dos que o denunciaram à Inquisição de Coimbra, o administrador geral Manuel Ferreira disse que "Vieira foi à Holanda, ao desembarcar em Rochela, tinha dito para ele e para o jesuíta Antônio de Melo, seu companheiro, quão útil seria ao reino favorecer os cristãos-novos não fazendo caso deles [sic] não irem às igrejas e de esperarem pelo Messias" (103).

O fato é que, pouco depois da viagem à Holanda, Vieira começou a escrever as primeiras páginas da **História do futuro**, cujo subtítulo "Esperanças de Portugal" trai a influência daquele encontro com Menasseh, autor do já citado **Esperança de Israel**, publicado em 1649 (104). Como creditar ao acaso semelhança tão surpreendente?

De resto, não faltavam elementos para aproximarem o jesuíta e o rabino. Como ponderou Dines, eram ambos, a sua maneira, visionários políticos: Menasseh, acostumado ao diálogo com cristãos e à defesa dos interesses dos judeus junto aos governantes europeus, apostava na iminência de um grande acontecimento. Vieira, disposto a propiciar a grandeza de Portugal, instava os seus superiores a atrair os judeus. As esperanças de Portugal dependiam também das esperanças de Israel - e não é difícil imaginar o diálogo entre homens tão próximos, experimentados nas diferenças da fé (105).

É bem conhecida a série de escritos em que Vieira propõe um novo tratamento aos cristãos-novos, alegando a necessidade de cooptar o capital financeiro deles para dinamizar a economia portuguesa (106). Se tais papéis podem sugerir equivocadamente a primazia de considerações de ordem econômica sobre as de natureza religiosa, apresentando-nos um Vieira extremamente oportunista, o fato é que, nos textos relativos ao Quinto Império, os judeus têm um papel de destaque - e, neste caso, o argumento é essencialmente religioso.

Basta, a esse propósito, recordar a metáfora - tão cara a ele - das duas esposas de Jacob: Lia, que representa os gentios e Raquel, que representa os judeus. No tempo da conversão universal, quando todos os homens adorariam um único Deus, os judeus adorariam a Cristo e reaveriam o seu lugar no seio da Igreja. E eles estariam entre os mais agraciados, porque - escrevia Vieira - não se diz que Raquel é a mais bela e foi mais amada que Lia? Concluía portanto que "no hay duda que el Pueblo y Nacion Hebrea tendrá mas gracia, y es mas amada de Dios en pocos hijos, que Lia en muchos" (107). Claro está que a proposição causou espécie entre os inquisidores, que a refutaram observando que, "conforme o comum sentir dos Santos Padres", Lia representava a Sinagoga porque era a mais velha e de fraca vista, ao passo que Raquel,

a mais moça e formosa, representava ela sim a Igreja de Deus - contrariamente ao que afirmavam os rabinos (108).

Outro ponto que escandalizou os juizes foi a tese do reaparecimento das tribos perdidas e da reconstrução do Templo de Jerusalém, baseada na profecia de Ezequiel. Sobre os rituais judaicos, Vieira defendia o restabelecimento dos sacrificios da lei antiga e sua coexistência com os da lei da graça, ambos fundidos numa única prática (109). Em suma, o Quinto Império reservava um lugar bem especial para os judeus e seus ritos, os quais seriam adotados por toda a humanidade.

Quanto à dispersão do povo judeu, Vieira via nela o instrumento que Deus se servia para que fossem "instruidos e alumiados os Gentios", pois, disseminados por todas as terras, espalhavam o conhecimento de sua fé (110). Muito próxima estava esta concepção daquela de Menasseh sobre o caráter missionário da diáspora judaica.

Como já foi dito, Vieira associava os judeus à prosperidade, e num de seus papéis a El-rei chegou mesmo a afirmar que se Portugal lhes abrisse as portas, Lisboa iria se transformar no "maior empório de riquezas, e crescerá brevissimamente todo o Reino à grandíssima opulência...(111)" Ora, não foi outro o argumento de Menasseh para convencer as nações européias a aceitá-los. É importante notar que Menasseh não foi, em absoluto, o autor da tese sobre a prosperidade inerente aos judeus, mas foi ele o primeiro a transformá-la num verdadeiro instrumento de ação política, com vistas a empreender a consecução de uma idéia religiosa. E o mesmo vale para Vieira, no que respeita ao escopo de suas reflexões proféticas, tão bem definido por Besselaar, quando observa que "não foi o pragmatismo político o originador do profetismo vieiriano, mas foi a sua visão profética da história a que lhe inspirou a atividade política (112)".

Por fim, o universalismo do Quinto Império vieiriano chocava-se com aquela metáfora bíblica sobre a estreiteza do buraco da agulha - através do qual os ricos não conseguiriam passar. Ainda que convertidos e de modos diferenciados, mouros, gentios e judeus desfrutariam das maiores felicidades da Igreja (113). Também Menasseh optou pela tradição do universalismo judaico, defendendo-o em inúmeros escritos, dos quais se destaca a obra, publicada em 1636, **De la resurrección de los muertos**. Nela, postula com vigor e precisão a igualdade dos justos independentemente de nação ou credo,

retomando a tese de Maimônides, segundo a qual o Talmud reconheceria que em todas as nações do mundo existem homens justos e piedosos e que eles participarão, ao lado dos Israelitas, das recompensas prometidas na volta do Messias (114).

Na sentença final do processo, o Quinto Império vieiriano tinha "sabor de judaísmo" - aqui e ali o Santo Ofício detectou-lhe a influência (115). Aliás, não foi difícil aos qualificadores localizar, no vasto repertório das heresias conhecidas e publicadas, aquela que melhor se adequava à matéria sob inquirição. Afinal, são Jerônimo já havia aludido aos "milenários judaizantes", condenando-os por "prometer este reino [de mil anos e de felicidades] nesta vida, e muito cedo" (116).

Na verdade, os qualificadores desvendavam a chave explicativa do universo profético de Vieira - com uma acuidade rara, aliás, entre os estudiosos modernos de sua obra. A clivagem que a ortodoxia cristã estabelecia entre as esperanças cristãs e judaicas relacionava-se precisamente à natureza material e carnal destas últimas, em contraste com a concepção espiritual e metafísica das primeiras. Para os judeus, a redenção deveria realizar-se tanto na terra quanto no céu - daí, a imputação de "judaizantes" a certas tendências cristãs que, sem romper com o cristianismo, incorporavam o messianismo terreno e celestial do judaísmo (117).

Estas tendências heterodoxas, derivadas do anúncio da segunda vinda de Cristo - a Parúsia ou *adventus* - refletiam, por sua vez, as divergências e ambigüidades dos textos bíblicos, particularmente dos Evangelhos e das Epístolas de Paulo, que oscilam entre o aparecimento terreno do Messias (a feição mais radical encontra-se no Apocalipse de são João) e a dimensão celestial do reino de Deus.

A fortuna histórica do utopismo messiânico encontra-se estreitamente ligada às interpretações correntes do Apocalipse de são João - considerado, aliás, por muitos como um dos livros mais revolucionários da literatura. Tertuliano, por exemplo, foi um dos mais importantes proponentes de uma interpretação literal da Parúsia, a despeito dos esforços da Igreja em escoimá-la dos elementos potencialmente utópicos - o que culminou com a condenação do quilianismo (*chilias*, do grego = mil) no Concílio de Ephesus, em 431 (118).

Desnecessário observar que o quiliasmo messiânico exibiu uma espantosa capacidade de resistência e adaptação ao longo da história: e é precisamente a esse fenômeno que os qualificadores se referem ao acusar Vieira de se aproximar dos "milênios judaizantes".

Mais recentemente, os especialistas do assunto cunharam o termo "filossemitismo" para designar preferencialmente as manifestações milenaristas da Época moderna - sobretudo as do século XVII -, que, conciliando o apocaliptismo judaico e o cristianismo, enfatizaram o papel preponderante de Israel no advento do **millenium**.

É curioso que se tenha obscurecido o tom francamente filosemita do pensamento vieiriano, ou, no mais das vezes, o atribuído a um pragmatismo político descomedido. Um dos motivos que concorreram para desvirtuar suas idéias é, sem dúvida, a insistência demasiada num pretenso "sebastianismo" - malgrado o fato de ele não prognosticar a vinda de D. Sebastião (119). Além disso, as análises tendem a apresentá-lo como um caso de genialidade excepcional que emerge, subitamente, ora na cena metropolitana, ora na cena colonial, completamente desligado delas, como expressão de um pensamento idiossincrático, refratário a toda sorte de influências culturais.

Vieira, assim como Henequim, devia ao judaísmo muito mais do que estava disposto a admitir. Dos seus antecedentes no Brasil, nada sabemos; mas o fato é que naquela estalagem que serviu de cenário para o diálogo entre ele e Menasseh ganhava força e complexidade uma tradição filosemita que, sob a sua forja, influenciaria decisivamente os meios letrados à volta dos colégios da Companhia no Brasil. O Quinto Império ainda faria outros profetas e messias.

(1) Frei Manuel Calado, **O Valeroso Lucideno**, Belo Horizonte - São Paulo, Itatiaia-EDUSP, 1987, vol. I, p. 159. Calado conta que este "tão grande Sebastianista" trazia sempre consigo as "profecias do Bandarra, de Santo Isidoro, e outras semelhantes".

(2) "Expulsão dos jesuítas e causas que tiveram para ella os paulistas desde o anno de 1611 até o de 1640, em que os lançaram para fora de toda a capitania de S. Paulo e S. Vicente" in **RIHGSP**, III, 1898, p. 66. A réplica dos jesuítas às muitas acusações que lhes fazem os colonos foi publicada por Serafim Leite, **História da Companhia de Jesus no Brasil**, Rio de Janeiro- Lisboa, INL- Portugália, 1945, Tomo VI, "Resposta a uns capítulos, ou libelo infamatório, que Manuel Jerônimo procurador do Conselho da cidade do Rio de Janeiro com alguns apaniguados seus fez contra os Padres da Companhia de Jesus da Província do Brasil, e os publicou em juízo e fora dele, em Junho de 1640", pp. 572-588.

(3) ANTT, Inquisição de Lisboa, caderno do promotor, livro 236, fls. 263-268v. Este clérigo, provido numa das freguesias criadas pelo prelado Antônio de Mariz Loureiro, foi preso "por alguas louquices" e seguia então para Lisboa. Depois de ter recebido uma carta-denúncia contra o padre, o promotor remete-a aos inquisidores. Quatro dias depois, o denunciante Ruy Dias de Menezes comparece diante do inquisidor Francisco Barreto para formalizar a acusação. Não foi instaurado processo contra o padre, nem este foi chamado a comparecer nos Estaus.

(4) O autor encerra o livro com a narrativa das profecias de Antônio Conselheiro, o profeta de Canudos, nas quais vê ainda viva a tradição do sebastianismo, ainda que deturpada pela "ação destruidora do tempo e das idéias". J. Lúcio de Azevedo, **A evolução do sebastianismo**, 2a. ed., Lisboa, Livraria Clássica, 1947, p. 117.

(5) Afora a hipótese, sugerida pelo documento, da existência de uma ligação entre a expulsão dos jesuítas, a Restauração e a aclamação de Amador Bueno, o conflito entre jesuítas e colonos teve origem na questão indígena. Sobre o assunto, ver John Manuel Monteiro, **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**, São Paulo, Companhia das Letras, 1994, especialmente o capítulo 4.

(6) Hernâni Cidade, **A literatura autonomista sob os Filipes**, Lisboa, Sá da Costa, s/d., p. 17.

(7) ANTT, Manuscritos da Livraria, livro 1082, "Memorial de Lembrança sobre as esperanças do Senhor Rey D. Sebastião encoberto. Para a Reformação que de presente se espera, feito por hum Coriozo inclinado às mesmas Esperanças", fl. 47.

(8) Baseio-me aqui nas considerações de Lafaye sobre os fundamentos espirituais sobre os quais repousavam a dominação castelhana no México - Jacques Lafaye, "La emancipación espiritual de Nueva España" in - **Mesías, cruzadas, utopías: el judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas**, trad., México, Fondo de cultura económica, 1984, pp. 136-153.

- (9) Apud Raymond Cantel, **Prophétisme et messianisme dans l'oeuvre d'Antônio Vieira**, Paris, Éditiones Hispano-Americanas, 1960, p. 146.
- (10) ANTT, Manuscritos da Livraria, livro 133, "Livro das cousas mais notáveis que tenho lido, e são fundamentos para se afirmar, a vida, e vinda outra vez a Portugal, El Rey D. Sebastião", fls. 35-35v.
- (11) ANTT, Manuscritos da Livraria, livro 1082, op. cit., fls.43- 43v.
- (12) Esta análise do sebastianismo inspira-se em Bronislaw Baczko, "Imaginação social" in **Enciclopédia Einaudi**, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, vol. 5 (Anthropos-Homem), pp. 296-332. Sobre as relações entre o etnocentrismo e a visão geográfica do mundo, ver Edmund Leach, "Etnocentrismos" in **Enciclopédia Einaudi**, idem, pp. 148-149.
- (13) O processo de fixação do milagre do Ourique como mito das origens foi analisado por Ana Isabel Buescu em "Um mito das origens da nacionalidade: o milagre de Ourique" - in Francisco Bethencourt & Diogo Ramada Curto (org.), **A memória da nação: colóquio do gabinete de Estudos de Simbologia realizado na Fundação Calouste Gulbenkian**, Lisboa, Sá da Costa, 1991, pp. 49- 69. A passagem citada encontra-se em CANTEL, op. cit., pp. 250- 251.
- (14) BNL, Reservados, códice 400, "Vaticínios do Venerável Pe. Jozé de Anchieta da relação de sua vida", fls. 258-258v e fl. 202v.
- (15) Calado, op. cit., vol. I, p. 138. A leitura da dominação castelhana como purgatório de Portugal tornou-se um **topos** na literatura sebastianista do século XVII.
- (16) Evaldo Cabral de Mello, **Rubro veio: o imaginário da Restauração pernambucana**, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1986, p. 245.
- (17) ANTT, Manuscritos da Livraria, livro 1082, op. cit., fl. 31.
- (18) Marcel Bataillon, "Novo Mundo e fim do mundo" in **Revista de História**, ano V, no. 18, abril-junho, 1954, pp. 344-345.
- (19) Sérgio Buarque de Holanda, **Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil**, 5a. ed., São Paulo, Brasiliense, 1992, p. 108.
- (20) Existe uma extensa bibliografia sobre o mito; dela, vale a pena destacar, além da obra já citada de Holanda, o clássico de Alfred Métraux - **A religião dos tupinambás: e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis**, prefácio, tradução e notas de Estevão Pinto, 2a. ed., São Paulo, Nacional-EDUSP, 1979.

(21) Num ensaio instigante sobre o que denomina "contra cultura" mexicana, Jacques Lafaye chama a atenção para os desdobramentos ideológicos da teoria da evangelização anterior à chegada dos europeus: "Se o México havia sido evangelizado pela primeira vez nos tempos apostólicos por São Tomé, conhecido nas tradições indígenas com o nome de Quetzalcóatl (...) então a face do mundo hispânico podia e devia mudar" - Jacques Lafaye, "La utopía mexicana" in - **Mesías, cruzadas, utopías...**, op. cit., p. 94.

(22) Não são poucas as vezes em que os interlocutores do **Diálogo** comparam o êxito dos apóstolos aos poucos resultados obtidos pela catequização encetada pelos jesuítas. Mateus Nogueira, o incansável advogado da conversão indígena, lembra mesmo o exemplo de São Tiago, que, conhecendo a língua e obrando milagres, percorreu toda a Espanha e não converteu mais que nove discípulos. Que dizer então dos jesuítas, que não fazem milagres nem conhecem a língua dos índios? Resta a eles esperar a vontade divina, pois "quando os Deus quiser meter na forja logo se converterão" - Pe. Manuel da Nóbrega, **Diálogo sobre a conversão do gentio**, preliminares e anotações históricas e críticas de Serafim Leite, Lisboa, IV centenário da fundação da cidade de São Paulo, 1954, p. 97 e p. 100.

(23) Sobre o assunto, ver Ronaldo Raminelli, **Imagens da colonização: a representação do índio, de Caminha a Vieira**, tese de doutoramento apresentado ao Departamento de História da F.F.L.C.H. da Universidade de São Paulo, 1994.

(24) É Vieira quem formularia a solução para o problema da "ignorância invencível do gentio": o Quinto Império realizaria, mediante a intervenção divina, o ideal da conversão universal tão longamente perseguido pelos jesuítas. Tanto o projeto quanto a maior parte dos capítulos da **História do Futuro** nasceram durante a estadia de Vieira no Maranhão - daí a observação luminosa de Cantel: "diante desta natureza, face à imensidão dos rios e das florestas, face também à imensidão de problemas que a evangelização do mundo colocava ao seu espírito e coração, seu pensamento se regozijou. É no Maranhão que ele compreendeu que somente um milagre poderia operar uma conversão eficaz e suficientemente rápida das inumeráveis populações que tinham vivido até então na ignorância invencível de Deus" - Raymond Cantel, "L' Histoire du Futuro du Père Antônio Vieira: réflexions sur la genèse de l'oeuvre et les différents moments de sa composition" in **Bulletin des Études Portugaises**. Lisboa, Institut Français au Portugal, XXV, 1964, pp. 37-38.

(25) ANTT, Inquisição de Lisboa, processo no. 4864, fl.5-5v.

(26) HOLANDA, op. cit., p. 128.

(27) ANTT, idem, sumário das proposições do réu para qualificação, fl. 85-85v.

(28) idem, fl. 316v.

- (29) Plínio J. Freire Gomes, **Um herege vai ao Paraíso: o Brasil e a cosmologia de um ex-colono condenado pela Inquisição (1680- 1744)**, dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de História da F.F.L.C.H. da Universidade de São Paulo, 1994, pp. 120-1.
- (30) Marcel Bataillon, "Le Brésil dans une vision d' Isaie selon le p. Antônio Vieira" in **Bulletin des Etudes Portugaises**, Lisboa, Institut Français au Portugal. XXV, 1964.
- (31) Holanda, op. cit., pp. 140-142.
- (32) Apud Ronaldo Vainfas, **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**, São Paulo, Companhia das Letras, 1995, p. 113.
- (33) idem, p. 134.
- (34) Ivo d' Evreux, **Viagem ao norte do Brasil: feita nos anos de 1613 a 1614**, trad., introdução e notas de Ferdinand Diniz Marques, Rio de Janeiro, Livraria Leite Ribeiro, 1929, p. 249.
- (35) Pe. Antônio Ruiz de Montoya, **Conquista espiritual (feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape)**, Porto Alegre, Martins Livreiro, 1985, p. 93.
- (36) É também esta a conclusão a que chega Freire Gomes depois de analisar em profundidade a cosmologia de Henequim. Para ele, "as concepções de Henequim nos permite enxergar com notável nitidez os fragmentos de outras visões de mundo que fermentavam sob o manto unívoco da ideologia dominante" - Gomes, op. cit., p. 146.
- (37) A noção central da cabala é a transmissão oral de um conhecimento divino e esotérico a Moisés - junto com a lei escrita - ou a Adão. Adepto da cabala cristã, Henequim partilhava das principais teses, então disseminadas na península Ibérica, sobre o simbolismo das letras e dos números. Apesar da enorme bibliografia sobre o tema, julgo que o melhor atalho para se penetrar na cabala henequiniana seja um livro coevo - D. Francisco Manuel de Melo, **Tratado da Ciência Cabala**, Lisboa, Estampa, 1972. A primeira edição veio à luz no ano de 1724, curiosamente na "oficina de Bernardo da Costa de Carvalho - impressor do sereníssimo Senhor Infante [D. Manuel]".
- (38) Simão de Vasconcelos, **Crônica da Companhia de Jesus**, 3a. ed., introdução de Serafim Leite. Petrópolis, Vozes-INL, 1977, vol. I, p. 95.
- (39) Duarte Nunes de Leão, **Origem da língua portuguesa**, 4a. ed. conforme a primeira, com estudo preliminar e anotações de José Pedro Machado, Lisboa, Pro Domo, 1945, p. 223.

- (40) José de Anchieta, **Arte de Gramática da Língua mais usada na costa do Brasil**, edição fac-símile, Salvador, Universidade Federal da Bahia, 1980, fl. 23v.
- (41) Esta passagem admirável foi citada por Maria Leonor Carvalhão Buescu em sua introdução à Antônio Vieira, **História do futuro**, introdução, actualização do texto e notas por M.L.C. Buescu, 2a. edição, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1992, p. 22. Infelizmente, a autora não menciona a obra de onde teria extraído tal passagem. Trata-se, decerto, da célebre **Arte da Gramática da língua brasilica**, publicada no século XVII, a qual, no entanto, não consegui localizar nas bibliotecas consultadas.
- (42) Vasconcelos, op. cit., p. 95.
- (43) ANTT, Inquirição de Lisboa, processo no. 4864, fl. 303v. Sobre o português arcaico, cujo período histórico situa-se entre os séculos XIII e XV, ver Rosa Mattos e Silva, **O português arcaico (fonologia)**, Salvador/São Paulo, Universidade Federal da Bahia/ Contexto, 1991.
- (44) Giambattista Vico, **La scienza nuova e altri scritti**, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1976, p. 410.
- (45) Hernâni Cidade relaciona os estudos de gramática e linguística vindos à luz a partir do século XVI à necessidade de afirmação da língua portuguesa no contexto histórico dos Descobrimentos e da dominação castelhana - **A literatura autonomista sob os Filipes**, op. cit., pp. 32-4.
- (46) AGS, Estado, legajo 7187, "Carta de Pedro de Rates Henequim. Lisboa, 05-VI-1740".
- (47) ANTT, Inquirição de Lisboa, processo no. 4864, fl. 24.
- (48) ANTT, Inquirição de Lisboa, processo no. 15.520, maço 1119, fls. 5v-6.
- (49) Mica Iossef Bin Gorion, **As lendas do povo judeu**, trad. Marianne Arnsdorff, J. Guinsburg e Evelina Holander, São Paulo, Perspectiva, 1980, p. 347 e ss.
- (50) Tal opinião baseia-se em Flávio Josefo, **Antiquitates Judaicae**, X, 227 e remonta ao historiador helenístico Megástenes (séc. III a.C.) cuja obra se perdeu, à exceção de alguns fragmentos - cf. nota de José Van Den Besselaar em Antônio Vieira, **Livro antepimeiro da História do Futuro**, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1983, p. 166, nota 114.
- (51) Leão, op. cit., cap. II, p. 229.

(52) Vieira, op. cit., p. 155. Em 1748, o médico português Ribeiro Sanches, seguidor do judaísmo e radicado em Londres, reportava-se à opinião corrente, conhecida pelos que "sahiram fora de Portugal, e que viajarão pela França, Alemanha, e Itália, sabem a opinião que tem estas Nasções dos Portuguezes; he comua voz naquelles Reynos que todos são Judeos....", o que decorria, segundo ele, da excessiva publicidade que se dava em Portugal aos autos-da-fé, cuja notícia atingia Londres, Amsterdam, Itália e Alemanha - A. N. Ribeiro Sanches, **Christãos-novos e christãos-velhos em Portugal (1748)**, prefácio de Raul Rêgo, 2a. ed., Paisagem, Porto, 1973, pp. 75-6.

(53) idem, p. 153.

(54) Vieira, op. cit., p. 325.

(55) Camões, **Os Lusíadas**, VIII, 2. Ver também Leão, op. cit., p. 228. Segundo Francisco Bethencourt, a emergência da mitologia das origens insere-se na conjuntura da união das Coroas de Portugal e Castela: ao remontar a fundação do reino até a descendência de Noé, os autores deste período conferem uma filiação mítica a Portugal, colocando-o em pé de igualdade - "e até com ligeira primazia" - face aos restantes reinos de Hispânia - F. Bethencourt, "A sociogênese do sentimento nacional" in - F. Bethencourt & D. Ramado Curto (org.) **A Memória da Nação**, op. cit., pp. 488-490.

(56) "Tanto pelo fundador, como pelo amplificador lhe compete à Lisboa a precedência de todas as Metrôpoles dos Impérios do mundo" - apud Cantel, op. cit., p. 68.

(57) "Relation d' Aaron Lévi, connu également sous le nom d'Antônio Montezinos" in Menasseh ben Israel, **Espérance d'Israel**, introduction, traduction et notes par Henri Méchoulan et Gérard Nahon, Paris, J. Vrin, 1979, pp. 108-114. A localização aproximada da região onde habitavam os descendentes da tribo de Rubens pode ser inferida pelo itinerário de Montezinos: sua aventura começa em Nova Granada espanhola - a atual República da Colômbia - entre o porto fluvial de Honda sobre o rio Magdalena e a Audiência de Quito. Honda se encontra a 5 graus de latitude sul e a 74 graus de longitude oeste, a 150 km a noroeste de Bogotá. A localidade situa-se então na região compreendida entre Cartaginesa, os Andes e o rio Cauca.

(58) "Mas no ano nono de Oséias, tomou o rei dos assírios Samaria, e transportou os israelitas para Assíria: e os pôs em Hala, e em Habor, cidades dos medos, perto do rio Gozan" - 4 Reis, 17:6. Acreditava-se portanto que as tribos estariam em algum lugar no coração da Ásia. Jesuítas que chegaram à China no século XVI, como o padre Matteo Ricci, consideravam os judeus ali existentes descendentes das tribos perdidas - Jonathan D. Spence, **O palácio da memória de Matteo Ricci: a história de uma viagem da Europa da Contra-Reforma à China da dinastia Ming**, trad., São Paulo, Companhia das Letras, 1986, pp. 136-8.

(59) John Leddy Phelan, **The millennial kingdom of the Franciscans in the New World**, 2a. ed., Berkeley/Los Angeles, University of California, 1970, pp. 24-6.

(60) Tzvetan Todorov, **A conquista da América: a questão do outro**, trad., São Paulo, Martins Fontes, 1983, pp. 206-207.

(61) Phelan, op. cit., pp. 25-6.

(62) Bataillon, "Le Brésil dans une vision d' Isaie", op. cit., p. 16.

(63) Ambrósio Fernandes Brandão, **Diálogo das grandezas do Brasil**, introdução de Capistrano de Abreu e notas de Rodolfo Garcia, Salvador, Livraria Progresso, 1956, pp. 113-114. É curioso notar um certo olhar arqueológico em Brandão, interessado que estava em elucidar o passado das populações indígenas. Ele alude aos litóglifos do rio Aracuagipe, na Paraíba, que seriam "caracteres figurativos de coisas vindouras, que nós não entendemos porque não me posso persuadir que a natureza esculpisse de por si esses pontos, rosas e demais coisas". Ou ainda a descrição de uma caverna subterrânea, dentro da qual existiam caveiras inteiras postas sobre vários alguidares - interpretados por ele como "vestígios de povoações" que remontariam ao período imediatamente posterior ao dilúvio universal - idem, p. 58 e pp. 63-4.

(64) Menasseh ben Israel, op. cit., p. 176.

(65) idem, p. 176. Muitos autores procedem a uma leitura equivocada do livro de Menasseh, interpretando-o como o apoio à tese da origem hebraica dos índios americanos. Nem ele nem Montezinos sugerem tal idéia, antes, rejeitam-na peremptoriamente, em favor da migração de uma parte das tribos perdidas para o Novo Mundo num período anterior à vinda dos ameríndios.

(66) idem, p. 128. Este é um dos poucos relatos sobre o encontro com os descendentes das tribos de Israel que não tem referência bibliográfica. Evidentemente, tratava-se de uma narrativa recolhida numa tradição oral disseminada em Pernambuco na primeira metade do século XVII.

(67) "J'ai moi-même parlé avec lui au cours des six mois qu' il passa en Hollande. En ma présence et devant plusieurs personnes de qualité, il fit le serment solennel que tout ce qu'il disait était vrai. Il partit ensuite pour Pernambouc où il vécut deux ans et sur son lit de mort, il refit le même serment à un moment ou il vaut mieux ne pas commettre de parjure" - idem, p. 131.

(68) Gershom Scholem, **Sabbatai Sevi: the mystical Messiah (1626- 1676)**, translated by R.J. Zwi Werblowky, Princeton, Princeton University, 1975, pp. 96 e ss.

(69) Apud Azevedo, op. cit., p. 16.

(70) Trevor-Hoper chama a atenção para o clima espiritual singular do século XVII: as previsões e vaticínios situavam entre 1640 e 1660 o início das grandes mudanças que conduziriam ao fim do mundo. O clima de espera messiânica e escatológica repercutiu entre cristãos e judeus, leigos e letrados, todos à espreita dos céus, onde o aparecimento de cometas e novas estrelas faziam convergir a ciência e a profecia. Exemplo notável disso, entre tantos outros, é o do matemático escocês Napier of Merchistoun, que inventou os logaritmos a fim de acelerar os seus cálculos do número da Besta - **Religião, Reforma e transformação social**, trad., Lisboa, Presença-Martins Fontes, 1981, pp. 43-44.

(71) Christopher Hill, **O mundo de ponta-cabeça: idéias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640**, trad. e apresentação de Renato Janine Ribeiro, São Paulo, Companhia das Letras, 1991, p. 222. Para um quadro das crenças envolvidas nos movimentos escatológicos e milenaristas na Inglaterra seiscentista, ver também K. Thomas, **Religião e declínio da magia: crenças populares na Inglaterra (séculos XVI e XVII)**, trad., São Paulo, Companhia das Letras, 1991, p. 126 e ss. Uma perspectiva mais ampla do assunto encontra-se em Jean Delumeau, **O medo no Ocidente: 1300-1800 uma cidade sitiada**, trad., São Paulo, Companhia das Letras, 1989, pp. 205-238.

(72) Scholem, op. cit., p. 330 e s. O movimento liderado pelo messias Sabatai Tzvi - o sabatianismo - foi um dos capítulos mais importantes da história dos judeus. Nascido em Esmirna, anunciava-se como o messias esperado para o ano de 1666 - o número da besta - e, à exceção da Polônia, a maioria dos rabinos aderiram a ele, deflagrando uma onda de fervor entre judeus e não-judeus, os quais, abandonando casas e negócios, saíram em peregrinação à Terra Prometida. Gershom Scholem dedicou ao assunto duas obras clássicas: a citada acima e **As grandes correntes da mística judaica**, trad., São Paulo, Perspectiva, 1972.

(73) O holandês Peter Serrarius (1580-1669) é um bom exemplo da reação de grupos milenaristas cristãos aos boatos sobre o reaparecimento das tribos perdidas. Ele mantinha relações com Menasseh ben Israel e com os judeus de Amsterdam, os quais, acreditava, desempenhariam um papel importante na segunda vinda de Cristo, necessariamente precedida pela conversão deles. Escreveu uma série de obras em defesa dos judeus e de seus interesses - Scholem, op. cit., pp. 333-4. Sobre as relações de Menasseh com outros milenaristas e cabalistas, ver F. Secret, **La Kabbala cristiana del Renacimiento**, Madrid, Taurus, 1979, p. 355.

(74) A congregação Zur Israel existia em Recife desde pelo menos 1637, quando aparece mencionada na documentação - Arnold Wiznitzer, **Os judeus no Brasil colonial**, trad., São Paulo, Pioneira-EDUSP, 1966, p. 55. Sobre o afluxo de judeus ao Brasil Holandês, escreveu o indignado Calado: "havia vindo com os Holandeses quando tomaram a Pernambuco alguns Judeus, os quais (...) em breves dias se fizeram ricos com seus tratos, e mofatras, o que sabido por seus parentes, que viviam em Holanda, começaram a vir tantos, e de outras partes do Norte, (...) que em quatro dias se

fizeram ricos, e abundantes..." - Calado, op. cit, vol. I, p. 100. Ver também Meyer Kayserling, **História dos judeus em Portugal**, São Paulo, Pioneira, 1971, p. 250.

(75) ANTT, Inquisição de Lisboa, processo no. 306, fl. 5. Trata-se da justificativa dada por Manoel Marques ao fato de ouvir calado as blasfêmias do cristão-novo Matheus da Costa: "não se lhe replicou, nem o emendarão porque estava a terra povoada de hereges e judeos..." Sobre a dispersão dos judeus depois da expulsão da Espanha em 1492, ver León Poliakov, "A dispersão marrana" in - **De Maomé aos marranos: história do anti-semitismo II**, São Paulo, Perspectiva, s/d, pp. 207-232.

(76) É importante notar que **Esperança de Israel** é também uma profissão de fé na iminência da vinda do Messias. Depois de arrolar os sinais dela, Menasseh conclui: "ce que les saints prophètes ont prédit jusqu'ici, qu' il s' agisse de notre bonheur ou de notre malheur, s'est accompli intégralement. Nous devons être prêts `a recevoir, d' un moment à l' autre, avec une immense allégresse, tous les bienfaits que Dieu nous a promis parce que la parole de notre Dieu subsiste à jamais" - op. cit., pp. 171- 2.

(77) Devo ao belo livro de Alberto Dines sobre Antônio José da Silva a pista sobre a grandeza intelectual dos líderes espirituais das comunidades judaicas do Brasil Holandês. Figuras de destaque na cultura erudita seiscentista, celebrizaram-se pela estreita proximidade com os círculos milenaristas cristãos - uma novidade que fez da comunidade marrana de Amsterdam um dos pólos mais fecundos do filosemitismo. Negligenciados pelos estudiosos da cultura colonial, talvez sejam eles a chave para se entender o significado de pensadores como Vieira e Henequim - Alberto Dines, **Vínculos do Fogo: Antônio José da Silva, o Judeu, e outras histórias da Inquisição em Portugal e no Brasil**, 2a. ed., São Paulo, Companhia das Letras, 1992, pp. 211-235.

(78) Wiznitzer, op. cit., p. 74 e ss. Sobre as relações entre Menasseh e Spinoza, ver Cecil Roth, **A Life of Menasseh ben Israel, Rabbi, Printer and Diplomat**, Philadelphie, 1934, p. 35. Amigo de Rembrandt e Grotius e discípulo do rabino Isaac Uziel, Menasseh é, na opinião de Henri Méchoulan e Gérard Nahon, ao lado de Spinoza, "a figura mais destacada da comunidade judaica de Amsterdam" - "Menasseh ben Israel: un regard nouveau sur sa vie et son oeuvre" in *Israel*, op. cit., p. 38.

(79) Aaron L. Katchen, **Christian hebraists and Dutch rabbis: seventeenth century apologetics and the study of Maimonide's Mishneh Torah**, Harvard University, 1984, pp. 106-111.

(80) idem, pp. 106-107.

(81) Shalom Rosenberg, "Exile and redemption in Jewish Thought in the sixteenth century: contending conceptions" in Bernard Dov Cooperman (ed.), **Jewish thought in the sixteenth century**, Harvard University, 1983, pp. 409 e ss. Ver também Gershom Scholem, **A mística judaica**, São Paulo, Perspectiva, 1972, pp. 248-252.

(82) Samuel Usque, **Consolaçam às tribulaçõens de Israel**, revisão e prefácio de Mendes dos Remédios, Coimbra, França Amado, 1906, diálogo terceiro (LIII).

(83) Em francês, no original: "il n'y a donc que deux tribus pour etre éparpillées de par le monde et à propos de ceux qui appartiennent à la tribu de Juda, le prophète ajoute que Dieu les rassemblera des quatre coins de la terre tant il est vrai qu'ils ont même des synagogues en Amérique" - Israel, op. cit., p. 153.

(84) ANTT, Inquisição de Lisboa, listas de autos-de-fé, livro I (1718-1720).

(85) José Gonçalves Salvador, **Os cristãos-novos: povoamento e conquista do solo brasileiro (1530-1680)**, São Paulo, Pioneira- EDUSP, 1976, p. 48. A confirmar a opinião deste autor, cito uma passagem do diário do grande cabalista veneziano Leon Modena, cujo filho, o jovem Isaac Modena, juntou-se aos holandeses em Pernambuco, por volta do final da década de 1630. Em maio de 1642, Leon anota em seu diário: "I received a letter from my son Isaac (...) from Brazil in the Indies, telling me that he was a rich and leading merchant there, and that he possessed more than four thousand reals, as well as black slaves" - Mark R. Cohen, **The autobiography of a seventeenth-century venetian rabbi: Leon Modena's Life of Judah**, translated and edited by Mark R. Cohen, Princeton, Princeton University, 1989, p. 156.

(86) Dines, op. cit., p. 213. Um rápido esboço biográfico das figuras mais proeminentes da comunidade judaica de Pernambuco encontra-se em Wiznitzer, op. cit., pp. 149-158.

(87) idem, pp. 149-151.

(88) Segundo Scholem, os sephardi e os ashkenazi da comunidade judaica de Amsterdam tinham a lembrança ainda viva das perseguições sofridas nas garras da Inquisição e dos massacres de 1648, respectivamente, e por isso o apelo messiânico encontrou aí um terreno excepcionalmente propício. A rápida adesão ao movimento encabeçado por Sabatai Tzvi por parte dos líderes e luminares da florescente comunidade marrana atraiu, por sua vez, a credibilidade e a aceitação de outras congregações espalhadas na Europa e no Novo Mundo - Scholem, op. cit., pp. 519-520 e p. 541.

(89) ANTT, Inquisição de Lisboa, processo no. 11.550. O nome do réu aparece assim na folha de rosto: "Processo de Jozeph de Liz ou Izac de Castro solteiro natural da Villa de Tartas Provincia de Gascunha..." Sem dúvida, tinha uma sólida formação intelectual: estudou gramática, filosofia e retórica com os padres da Companhia na Franca, falava várias línguas, e, segundo a sentença, era entendido "nas histórias e controvérsias que há entre os Rabinos, e doutores cathólicos, como nas Sciências de filosofia, methafísica, e Theologia..." - fl. 311. Menasseh assim se refere a ele: "Isaac de Castro Tartas que j' ai connu personnellement, particulièrement versé dans les lettres grecques et latines, s'en était allé d' ici à Pernambouc je ne sais par quel hasard (...) Il

mourut pour avoir maintenu qu'il ne voulait croire qu'au seul Dieu d'Israel qui avait créé le ciel et la terre" - op. cit., p. 163.

(90) Dines, op. cit., p. 211. Em 1679, vem à luz em Amsterdam **Las Excelencias de los Hebreos**, onde o autor, o judeu Yshac Cardoso, revela que o objetivo da viagem de Isaac de Castro ao Brasil era ensinar a crença e cerimônias da lei de Moisés - "a ver si podia conducir a algunos de sus parientes, que alla estavan, al temor Divino" - Apud Wiznitzer, op. cit., pp. 103-4.

(91) ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 11.550, fls. 90v-91v.

(92) idem, fl. 133-133v.

(93) idem, fl. 298. A julgar pelo testemunho do agente diplomático francês M. Lasnier, Isaac, disposto a morrer como mártir, teria gritado em alta voz "Ely, Adonai, Sabahot". Segundo Wiznitzer, ele teria recitado o Shemá, confissão judaica de fé monoteísta, e expirado pronunciando estas palavras - Wiznitzer, op. cit., p. 102.

(94) ANTT, Inquisição de Lisboa, processo no. 5436.

(95) Elias Lipiner, **Os judaizantes nas capitâneas de cima (estudos sobre os cristãos-novos do Brasil nos séculos XVI e XVII)**, São Paulo, Brasiliense, 1969, pp. 100-106.

(96) ANTT, Inquisição de Lisboa, processo no. 10176, fls. 16-17. DINES, op. cit., p. 297.

(97) ANTT, Inquisição de Lisboa, processo no. 7.100, fls. 78v-79. Dines, op. cit., 325. Em ambos os casos, este autor reconstituiu em detalhes a rede de cristãos-novos que se estendia de Portugal até o Brasil.

(98) ANTT, Inquisição de Lisboa, processo no. 7893, fl. 14v.

(99) ANTT, Inquisição de Lisboa, processo no. 955, fl. 31.

(100) Na Inglaterra do século XVII, o movimento milenarista conseguiu aproximar os judeus dos remanescentes dos **Fifth Monarchy Men** e, estes últimos foram ardorosos defensores públicos dos direitos daqueles, proclamando a restauração do reino de Israel como parte essencial da realização milenarista. Sobre o assunto, ver C. Hill, **The experience of defeat: Milton and some contemporaries**, London, Faber and Faber, 1984.

(101) José Van den Besselaar, "Antônio Vieira e a Holanda" - **Separata da Revista da Faculdade de Letras de Lisboa**, III série, no. 14, 1971, pp. 31-2.

(102) Antônio Vieira, "Defesa do livro intitulado 'Quinto Império', que é a apologia do livro 'Clavis Prophetarum' e respostas das proposições censuradas pelos Inquisidores, estando recluso nos cárceres do Santo Ofício de Coimbra" in - **Obras escolhidas**, prefácio e notas de Antônio Sérgio e Hernâni Cidade, Lisboa, Sá da Costa, 1952, volume VI (Obras várias IV), pp. 171-2.

(103) Antônio Baião , **Episódios dramáticos da Inquisição portuguesa**, Lisboa, Seara Nova, 1936, vol. 1, p. 258.

(104) Raymond Cantel, "L' *História do Futuro* du père Antônio Vieira: reflexions sur la genèse de l'oeuvre et les différents moments de sa composition" in **Bulletin des Etudes Portugaises**. Lisbonne, Institut Français au Portugal, XXV, 1964, pp. 23-49. Sobre a ligação necessária entre ambas as obras, trata-se de tese proposta por Lipiner e aceita por Dines - idem, p. 216.

(105) "O diálogo ecumênico Menassé-Vieira é facilitado pelas identidades entre ambos quanto à iminência de um grande acontecimento mas, cada um, com sua própria conclusão . Ao rabino interessa configurar a Dispersão; ao sacerdote, a quimera de fazer de Portugal nova potência mundial com a preciosa ajuda dos retornados " - Dines, op. cit., p. 215. Menasseh ben Israel destacou-se pelas suas inúmeras tentativas de proporcionar aos judeus perseguidos uma terra de asilo e proteção. Fez embaixadas junto a rainha Cristina da Suécia e a Oliver Cromwell, argumentando que os judeus representavam um fator de prosperidade para os países que os acolhiam - Israel, **Esperança...**, op. cit., p. 52.

(106) Refiro-me a "Razões apontadas a El-Rei D. João IV a favor dos cristãos-novos para se lhes haver de perdoar a confiscação de seus bens, que entrarem no comércio deste Reino" (1641); "Proposta em que lhe representava o miserável estado do Reino e a necessidade que tinha de admitir os judeus mercadores que andavam por diversas partes da Europa" (1643); "Proposta feita a D. João IV a favor da gente de nação, sobre a mudança dos estilos do Santo Ofício e do fisco" (1646), entre outros - Ivan Lins, **Aspectos do padre Antônio Vieira**, prefácio de M. Paulo Filho, 2a. ed. revista e aumentada, Rio de Janeiro, Livraria São José, 1962, pp. 117-9. Segundo Saraiva, é em 1646 que Vieira começa a escrever a favor dos cristãos-novos e "na sua campanha pelos Cristãos-novos retomou os argumentos e exprimiu os pontos de vista deles" - Antônio José Saraiva, **Inquisição e cristãos-novos**, Porto, Inova, 1969, p. 215.

(107) Cantel, **Prophétisme et ...**, op. cit., p. 139.

(108) "Sentença que no Tribunal do Santo Ofício de Coimbra se leu ao padre Antônio Vieira" in Vieira, **Obras escolhidas**, op. cit., p. 225.

(109) Cantel, op. cit., p. 140.

(110) Vieira, **História do futuro**, op. cit., p. 325.

(111) Apud Lins, op. cit., p. 122. Tal idéia encontrava-se disseminada entre judeus e cristãos-novos, a exemplo do já citado Isaac de Castro Tartas, que dizia "[ser] esta gente Israelítica tão dittoza que as felicidades que logrão mostram que a benção de Deus está ainda sobre elles, em tanto que se recebo entre os christãos-velhos por adágio 'corre-lhe o maná, como judeu'. E entre as nações do Norte, se tem entendido o mesmo, por se experimentar, que os argumentos daquelles estados, se occasionarão na felicidade dos judeos que ali vivem, porque entrando pobres nas ditas provincias não só se enriquecerão a si mas a todos os moradores dellas, como estes mesmos confessão" - ANTT, Inquisição de Lisboa, processo no. 11.550, fls. 95-95v.

(112) Besselaar, "Antônio Vieira e a Holanda", op. cit., p. 22.

(113) Causou escândalo entre os inquisidores a crença de Vieira de que "se hão-de reduzir à Fé todos os Judeus e Gentios", sobretudo a sua referência ao fato de que existia "quem, considerando a grandeza e importância de muitas das ditas matérias e utilidade que do conhecimento delas se pode seguir a universal Igreja, e a conversão de muitas almas de ateus, gentios, judeus e de todo outro gênero de infieis e hereges, julgou e disse que eram merecedoras as próprias matérias de que na Igreja de Deus se fizesse um concílio para maior qualificação delas" - "Sentença que no Tribunal do Santo Officio...", op. cit., p. 190 e p. 211.

(114) Israel, op. cit., introdução, pp. 45-6.

(115) "Sentença que no Tribunal do Santo Officio de Coimbra se leu ao padre Antônio Vieira", op. cit., p. 227. Segundo o parecer dos inquisidores, "foram quase todas as sobreditas proposições notadas: umas de suspeitas de judaísmo, por introduzir o réu e propor nelas alguns dogmas rabinos, e esperanças e erros judaicos; e outras de temerárias, escandalosas, errôneas, **sapientes haeresim**, e ainda dignas de mais rigorosa censura, e muito ocasionadas a com elas se poderem enganar e perverter os fieis menos doutos, principalmente os da nação hebréia, que tanto o réu procura favorecer nos seus escritos" - idem, p. 216.

(116) idem, p. 218.

(117) Segundo os qualificadores do Santo Officio, "o que tanto mais sabe [sic] a judaísmo que o erro dos milenários, quanto mais se chega ao tempo presente, em que os Judeus esperam estas felicidades no seu reinado temporal" - idem, p. 220.

(118) Scholem, op. cit., pp. 94-101. O filossemitismo aparece também sob o nome "judeu-cristão", assim definido pelo abade Guyot: "nom d'une secte qui montre à quel degré de ridicule les protestants de l'Angleterre descendent en fait de religion. Le cordonnier William Cornhill [?], l'un des chefs de cette secte, se déclarait israélite et chrétien tout a fois..." - Abade M.T. Guyot, **Dictionnaire universel des hérésies, des erreurs et des schismes**, Paris, Périsse Frères, 1847, p. 203.

(119) Azevedo, *A Evolução do sebastianismo*, op. cit., p. 81.

CAPÍTULO 4

O PROFETA DOS CONFINS DA TERRA

*"... afirmara ter ouvido proposições avançadas
não só a Antônio Vieira como a outros padres
residentes com ele no Maranhão*

(Palavras do capitão Antônio Lameira,
no processo da Inquisição de Coimbra
contra o padre Antônio Vieira)

(*) Apud Antônio Baião, **Episódios dramáticos da Inquisição portuguesa**, Lisboa, Scara Nova, 1936, vol p. 257.

UM PROFETA EM LISBOA

No princípio de novembro de 1720, arribava em Lisboa a tão esperada frota vinda do Brasil. Das Minas, vinham um grande carregamento de ouro, as primeiras notícias sobre a revolta de Vila Rica e um presbítero que se reputava profeta (1). O padre baiano Manoel Lopes de Carvalho chegava com o propósito de anunciar grandes novas sobre o fim dos tempos e apresentar suas descobertas acerca do calendário e da navegação de leste para oeste - primeiro em Lisboa, diante de El-rei, depois em Roma, em presença do Sumo Pontífice.

Na corte, ainda causava sensação as peripécias de um outro padre brasileiro. Bartolomeu Lourenço de Gusmão, alcunhado o Voador por causa da Passarola, a máquina de andar pelos ares com a qual prometia a D. João V dominar todos os reinos do mundo e estabelecer um único império universal. Foi a ele, capelão da Casa Real e grande matemático, que os ministros reais encaminharam o presbítero baiano com suas pretensões de inventor e místico. Ao contrário do que supunha, o contato revelou-se estéril, pois não encontrou no conterrâneo boa aceitação, "esperando-a natural" (2). Certamente, acreditaria que o padre voador compreendesse as desconfianças que o fato de ser "estrangeiro", vindo do Brasil, "donde vinham muitos judeus" suscitava entre os moradores do Reino - afinal, não fora ele também alvo da pena cáustica dos satíricos, que lhe dedicaram versos como: "Chegou do sul, afetando/ Ser do Brasil um mazombo,/ E mostra nos arremedos/ Quem vem da terra dos monos" (3)?

A indiferença de Gusmão não o impediu, contudo, de atrair ao seu redor um círculo de admiradores e curiosos da mais alta categoria: a aparição em Lisboa de um padre "que andava com o projeto de emendar o erro dos tempos" - no dizer de uma testemunha - chamou a atenção até mesmo do cosmógrafo-mor, Manuel Serrão Pimentel, então o mais conceituado conhecedor da geografia e da navegação, e com quem viria a trocar livros e idéias. Dentre os que o procuraram para aprender os segredos da matemática, constavam o secretário de D. Nuno da Silva Teles, membro do

Conselho Geral do Santo Ofício, dois desembargadores, o ouvidor da Alfândega e vários religiosos (4).

Em setembro de 1723, finalmente, o padre Lopes de Carvalho introduz-se numa das audiências públicas de El-rei e, deixando a fila dos súditos que, três vezes por semana, acotovelavam-se no Paço real, oferece-lhe um longo memorial, em que havia resumido muitos anos de estudo e observação. As altas pretensões do padre justificam a convocação de uma junta de teólogos para, em presença de D. João V, examinar as teses propostas naquele papel sobre o cômputo eclesiástico - designação da ciência instituída para se determinar a data da Páscoa.

Até então, a Inquisição de Lisboa esteve indiferente aos boatos que corriam sobre o padre que intentava reformar o calendário, e pouca importância dera às denúncias formais que, acompanhadas da cópia dos seus papéis, vieram à Mesa. Com a audiência e a convocação da junta, o Memorial de trinta e duas páginas é submetido a exame pelos religiosos da Congregação do Oratório e o padre, enviado ao Convento da Graça, onde deveria ter conferências com os eremitas de Santo Agostinho.

A reação complacente do Santo Ofício - especialmente a resistência em prendê-lo nos cárceres - contrasta com a indignação exaltada do promotor e dos qualificadores, que expressavam o temor de que estavam em curso uma nova heresia e um novo heresiarca. Frei João de Santo Agostinho, por exemplo, lembrava, apavorado, que "seus papéis estão muito públicos porque começaram a vulgarizá-los sujeitos não obrigados ao segredo do Santo Tribunal da Inquisição" e alertava quanto ao fato de o padre baiano "ir lavrando o veneno judaico em alguns corações simples e indoutos" (5).

Os juizes da Inquisição permanecem, contudo, firmes no propósito de se encontrar uma solução discreta para o problema e insistem em submetê-lo a conferências com religiosos instruídos, a fim de convencê-lo a se desdizer dos erros, renegando publicamente seus argumentos. Na realidade, os mil cuidados dos inquisidores eram ditados pela constatação da ampla publicidade que aquelas idéias haviam alcançado em Lisboa. Depunha ainda contra a instituição o fato de que, pelo menos, um familiar do Santo Ofício abrisse as portas de sua casa ao padre baiano - além da omissão, igualmente

comprometedora, com que os juizes haviam tratado uma matéria tão grave, desprezando as acusações que avolumavam-se dia-a-dia.

De nada valeram as repetidas tentativas de reduzi-lo à fé católica e três meses depois, ainda hesitantes, remetem-no aos cárceres da penitência - e em maio de 1724, aparentemente vencidos, os juizes concordam em prendê-lo nos cárceres secretos. Ainda assim, tentavam a todo custo encontrar um bom termo para a história daquele padre que conquistara a simpatia de religiosos e fidalgos, e que, depois de preso, radicalizara sua defesa do judaísmo, despindo a roupeta de presbítero, e, não bastasse isto, ainda tentara instaurar um clima de rebelião nos cárceres, amotinando os presos contra o Santo Ofício. Além disso, uma estranha coincidência tornava o caso ainda mais perturbador: em fins de 1724, o padre Bartolomeu Lourenço de Gusmão fugia a toda pressa de Lisboa, envolto sob as suspeitas de judaísmo e de prática de feitiçaria. Mais tarde, viria a se descobrir, pelo relato de seu irmão, frei João Alvares, que ele apostasiara e idealizara um "solo Império Universal en que los Judios sobre todos reinariam y el por su Rey". O valido de El-rei, capelão e pregador da Capela Real, membro da Academia Real da História, encarregado de escrever a história da diocese do Porto, havia, nas palavras de Jaime Cortesão, minado o Estado de que era uma das colunas (6).

Foi para evitar um novo escândalo que a Inquisição de Lisboa prolongou o quanto pôde o desfecho do processo do padre Manoel Lopes de Carvalho. Todos os expedientes foram cogitados para evitar o seu relaxamento à justiça secular, considerado pelos juizes um ato extremo, que causaria "muita injúria". Para reduzi-lo, pensou-se em submetê-lo a tortura - "duas sessões apertadas" - e a exorcismos, transgredindo-se as normas do Regimento, que proíbia expressamente estes métodos em caso de profitentes. A rápida intervenção do Conselho Geral, expressa na dura repreensão dos deputados, impediu que se levasse a termo tais propósitos (7). A estratégia então foi a de se arrastar ao máximo o processo, na expectativa de que as repetidas sessões com qualificadores experientes pudessem demovê-lo das convicções heréticas. Dada a reverência do réu pela obra de Vieira, aventou-se, para conferenciar com ele, o nome do jesuíta Carlos Antônio Casnedi, que, em 1714, havia sido designado pelo Cardeal da Cunha para examinar os manuscritos da *Clavis prophetarum*, prefaciando-os,

ordenando-os e ajuntando-lhes o seu parecer. O encontro entre os dois admiradores de Vieira não pôde se realizar e os que o substituíram não lograram êxito.

A persistência do réu não deixou escolha ao tribunal. Mesmo à última hora, El-rei dignou-se a visitá-lo nos Estaus, "assegurando-lhe a sua proteção e prometendo-lhe uma pensão com a qual poderia viver honradamente". Em vão. O pior ainda estava por vir, como bem temiam os deputados do Santo Ofício. É o naturalista francês Merveilleux quem descreve com detalhes aquele auto-da-fé de outubro de 1726:

"Antes de o queimarem, arrancaram-lhe a pele das pontas dos dedos com que havia tocado a Sagrada Forma. Sofreu o fogo e não disse mais que estas palavras: É uma grande infâmia e uma enorme vergonha tratar deste modo a um homem que morre por afirmar que há um Deus verdadeiro. Deus vos castigará, desgraçados, por de tal maneira o ofenderdes."

Os temores dos juizes de que o réu, dada a impaciência e a liberdade com que falava, fosse "blasfemando deste tribunal", haviam se confirmado - bem que lhe tentaram tapar a boca com uma mordaca, mas esbarraram, mais uma vez, nos complicados estatutos do Regimento. Ao próprio Merveilleux, mero espectador estrangeiro, não escapou o significado oculto daquele suplicio, e ele assim o resumiu: "representou um grande triunfo para os cristãos-novos ou judeus disfarçados ao mesmo tempo que foi uma dolorosa mortificação para o clero" (8).

EMENDANDO A CONTA DOS TEMPOS

Por que razão teria o padre Manoel Lopes de Carvalho abandonado o seu lugar de pároco na freguesia de Santo Antônio das Minas do Ouro Branco para se embrenhar numa viagem que culminou com a sua morte no Campo da Lã ? Que novas eram aquelas que o fizeram atravessar o Atlântico para se proclamar profeta e messias em Lisboa ?

A estupefação dos qualificadores do Santo Ofício ante as suas idéias demonstram bem o quanto elas pertenciam a um universo cultural que lhes era completamente novo.

Para eles, tratava-se de um caso raro, que não se enquadrava *in totum* nas seitas heréticas conhecidas e, num esforço de traduzí-las para os padrões da heterodoxia, um dos qualificadores encontrou pontos em comum com os nazarenos, ebionitas, paulianos, nestorianos, helvidianos, maniqueus, arcônicos, beguinos, protestantes, judeus, maometanos, sem contudo se encaixarem totalmente nas proposições defendidas por cada uma destas seitas (9). Alguns chegaram a ver nele um novo heresiarca, o "mais perverso", como o promotor escreveu no seu requerimento para a prisão do padre, e outros, como os religiosos da Congregação do Oratório, chegaram mesmo a compará-lo a Arrio e a Calvino (10).

Apenas um dos qualificadores, frei João de Santo Agostinho, soube divisar a origem das proposições do padre baiano, e observou que era ele "inclinado às cousas do padre Antônio Vieira" (11). Que a obra vieriana constituiu a influência mais marcante, o próprio padre o admitiu reiteradas vezes, especialmente no memorial oferecido a El-rei, que principia com a dedicatória a Vieira, "a melhor luz de todos os teus Pregadores, de que por isso padeceu tantos trabalhos..." Um dos seus acusadores revelou também que ele costumava dizer "que o padre Vieira, quando abjurara, dissera-o [que] fazia por crédito da sua roupeta, e que por isso, indo a Roma teve as Santas Inquisições fechadas doze anos e que poderia ser que se ainda hoje fosse vivo estivessem fechadas" (12).

Para além das simetrias com o pensamento profético de Vieira, a sua trajetória intelectual aproximava-se muito da do padre Bartolomeu Lourenço de Gusmão, à medida que aliavam à especulação dos fenômenos naturais a reflexão teológica. Na Mesa, contou que sua incursão pelos mistérios da matéria religiosa começara quando dois religiosos barbadinhos italianos lhe contaram, ainda na Bahia, que o papa Clemente XI havia tentado reformar o calendário (13). A partir de então, dedicou-se com afinco à pesquisa sobre a computação dos tempos, procedendo a "várias experiências pelos mares, e pelas luas, consultando no mesmo tempo homens práticos marítimos" (14).

Das observações, passou ao estudo da matemática, sobretudo por intermédio da leitura das obras de Buchério e Clavius, chegando à conclusão de que a matemática, ao contrário do que julgavam os inquisidores, não era uma espécie de filosofia natural, mas que a "ciência da computação do tempo" somente podia ser adquirida através da

revelação, porque fora assim que Deus comunicara a Moisés a conta do tempo. Da matemática, passou aos historiadores do cristianismo: Barônio, Eusébio de Cesaréia - o pai da história eclesiástica -, Nicolau de Lira e Dionisius Exiguus para, segundo ele, "comparar a idéia que formava" (15).

Leituras e observações conduziram-no à convicção de que o ano solar tinha 364 dias e meio - porque "o Sol costuma correr o Zodíaco que consta de 12 signos que a 30 graus por cada signo fazem 360", e que o ano embolismico, com treze luas ou treze meses, acontecia de seis em seis anos. Se a conta do tempo estava errada, a data de celebração da Páscoa também o estava, pois que deveria acontecer no 14o. dia de lua do primeiro mês de cada ano - o que fora estabelecido pelo Concílio Niceno por volta do ano de 340, e que coincidia com a páscoa judaica. Se os capítulos do Concílio Niceno haviam sido viciados pelos arrianos - conforme deduziu de suas leituras sobre a história eclesiástica - , os cristãos erravam ao seguir suas orientações. Daí à condenação de Constantino e à exaltação da Igreja primitiva - a mais perfeita porque pregava os rituais e cerimônias judaicas - foi apenas um passo. A abolição dos princípios estabelecidos pelo Concílio presidido por Constantino, acreditava ele, permitiria desfazer as divergências entre as Igrejas oriental, cristã e o judaísmo, integrando-as numa única religião, cujos costumes obedeceriam àqueles observados por Cristo e pelos apóstolos: circuncisão como batismo, a ceia legal do cordeiro, a ceia do sacramento, a expiação do Templo, a abstenção de carne de porco etc. Não era outro o cerimonial preservado pelos judeus, e todo o mais eram "sizânias que o demônio nela [a Igreja] semeou" e a salvação somente seria alcançada se a Igreja primitiva fosse restabelecida em toda sua plenitude; caso contrário, Cristo havia de retornar e destruí-la. Daí o objetivo do memorial dirigido a El-rei, a viagem a Lisboa e o propósito de chegar até Roma (16).

Foi duma perspectiva muito semelhante que o padre Bartolomeu Lourenço de Gusmão concebeu o sentido de suas invenções mecânicas, sobretudo a Passarola, a máquina de andar pelos ares. Ela estaria a serviço não apenas da manutenção, mas também da dilatação do Império colonial português, porque "se descobriam as regiões que ficam mais vizinhas aos pólos do mundo, sendo da nação portuguesa a glória deste descobrimento, que tantas vezes tinham tentado inutilmente as estrangeiras". No auge

de sua fase mística e visionária, chegou a declarar que para a conquista do Quinto Império de Daniel só aguardava pôr em execução "una aerea fabrica que maquinaba" (17).

Em sua missão junto à corte, o padre Manoel Lopes de Carvalho apresentava-se como o instrumento da boa nova que Deus havia escolhido para denunciar os erros da Igreja Católica, reservando a D. João V a tarefa de extingui-los para que se realizassem as profecias anunciadas por Vieira e renovadas por ele, seu zeloso discípulo. Vaticinava um Quinto Império de Cristo - um novo tempo, depois da destruição de Roma por causa de seus pecados, quando o judaísmo e o cristianismo seriam uma só fé, concretizando a profecia de "**unum ovile, et unus Pastor**", sob o cetro de D. João V. Deus instalaria seu trono na terra, inaugurando um tempo de glória, quando ninguém mais morreria. A D. João saudava como o rei em cujo "reinado há de o Mundo ver que toda a glória de Salomão não tem que admirar-se com a de Vossa Majestade" (18).

As desventuras com o Santo Ofício bem cedo obscurecem o profeta do Quinto Império e dão lugar ao messias sombrio que anuncia então a destruição de Lisboa, a maldição com que Deus puniria a indiferença dos portugueses às profecias que, como um novo Jonas, trazia do Brasil para Lisboa. No cárcere, tem a visão de Deus revestido de traços guerreiros, a brandir uma espada sobre sua cabeça, anunciando-o como o "verdadeiro Messias". Por repetidas vezes, corre à Mesa para advertir os inquisidores que Deus já "tinha desembainhado uma espada irrevogável para mandar sobre esta cidade (...) e que tanto ouvisse a voz de uma trombeta (...) era chegada a última hebdômada de Daniel... (19)"

O FATAL COMETA

Causou surpresa entre os interlocutores o cabedal de conhecimentos do padre baiano. Todos foram unânimes em asseverar a desenvoltura com que versava sobre as matérias das Escrituras e as minúcias da matemática e da história eclesiástica. A julgar pelas observações do promotor, os seus receios quanto ao "insigne heresiarca" tinham

origem na "venenosa suavidade" com que pretendia disfarçar as novas doutrinas, suficientemente convincente para arrebanhar adeptos e criar uma nova seita (20).

Veladamente, os religiosos da Congregação do Oratório admitiam a dificuldade de debater com quem quer que fosse aquelas filigranas da história eclesiástica, abordadas com desembaraço pelo padre baiano. Insinuavam a própria incompetência para lhe opôr argumento, reconhecendo que o assunto envolvia "notícias da história, que nem todos podem examinar, e convencer, e usando de alguns textos com sua aparência, que nem todos podem explicar, e sendo os pontos de si muito intrincados" (21).

As informações do processo inquisitorial permitem reconstituir, com alguma segurança, a formação intelectual do padre Lopes de Carvalho e a rede de influências que o marcaram decisivamente. Tal procedimento joga luzes, por sua vez, no problema da difusão do milenarismo vieriano no Brasil e fornece novos elementos para esboçar os meios eruditos freqüentados por Henequim na sua estadia nas Minas. Conquanto não exista, em ambos os autos inquisitoriais, uma única alusão a um ou a outro, é difícil aceitar a hipótese de que, em algum momento de suas vidas, Henequim e o padre Lopes de Carvalho não tivessem estabelecido algum tipo de relacionamento. Afinal, num certo sentido, o primeiro repetiria, quase vinte anos depois, a tumultuada saga do profeta baiano, defendendo proposições muito parecidas e, nalguns casos, até mesmo idênticas. As inúmeras analogias, tanto no plano das crenças quanto no do destino pessoal, afastam por completo a sugestão de uma mera "coincidência": a bem dizer, em história, não existe coincidência *a priori*; ela é sempre o recurso extremo, válido apenas quando suficientemente documentada.

É esta, em resumo, a tese a ser demonstrada: o ambiente cultural fortemente impregnado pelo milenarismo de Vieira e por correntes de filosemitismo, polarizado originalmente na Bahia, propagou-se até a região mineira, assumindo aí uma feição particular. E, como um jogo de espelhos, a biografia do padre Lopes de Carvalho, melhor documentada, elucida os aspectos obscuros deste processo complexo.

A virada do século XVIII, quando o padre Lopes de Carvalho freqüentou o colégio da Companhia de Jesus na Bahia, foi um período particularmente efervescente para os jesuítas: morto Vieira, a Companhia via-se às voltas com o seu legado

milenarista, e uma plêiade de eruditos, discípulos do pregador, puseram-se a organizar os seus escritos e a prosseguir-lhe a obra.

Um destes indivíduos era o jesuíta morávio Valentim Estancel, a quem o padre Lopes de Carvalho se refere, a propósito do "fatal cometa" que apareceu no céu da Bahia em fevereiro de 1698. Astrônomo, representou-o numa baleia, associando-o ao signo de Piscis, e esta figura iria, dali em diante, acompanhar o jovem estudante por toda a vida, confundindo-se mesmo com o sentido de seu destino: sob a forma de barco que o transportaria ao Reino; sob a forma de cárcere em que seria preso no Santo Ofício ou no animal que o desafiaria junto a um rio, na freguesia de São Miguel de Cotegipe. A marca de Estancel não se restringiu apenas à baleia vista nos céus; legou-lhe também um certo modo de integrar a matemática, a física e a astrologia no centro de uma reflexão religiosa permeada pelo misticismo. O famoso matemático, ex-professor da célebre aula de Esfera do Colégio de Santo Antão, em Lisboa, extraía, de suas observações astrológicas, uma série de prognósticos, como dão a ver os médicos João Ferreira da Rosa e Domingos Pereira da Gama, a propósito do "mal da bicha": aludiam ao "matemático que hoje ilustra o Brasil, o Pe. Estanser [sic] da Companhia de Jesus, [que] tem feito prognóstico de muitas doenças malignas, a quem se deve dar nesta matéria assenso pela experiência que dele temos, no prognóstico que fez do contágio que há tantos anos sentimos" (22).

Além das obras astronômicas, relacionadas, por exemplo, à invenção de um novo astrolábio, aos estudos sobre a variação da agulha e à arte da navegação de leste-oeste, o padre Estancel enveredou-se por uma trilha que, sob muitos aspectos, assemelha-se à trilhada mais tarde pelo seu pupilo. Em 1695, quase aos oitenta anos de idade, preparou uma extensa obra sobre um dos livros proféticos mais importantes da Bíblia, dando-lhe por título **Commentarium in Danielen**. Censurada, foi apreendida pelos revisores da Companhia de Jesus em Roma e, se dela nada sabemos, não deixa, contudo, de ser revelador o fato de os temas constantes no livro de Daniel versarem sobre a escatologia e o milenarismo - o próprio padre Manoel Lopes de Carvalho daria às profecias de Daniel um papel central em suas proposições messiânicas (23).

Não era o padre Estancel o único a perscrutar os céus à procura de cometas fatais ou a observar a arte de navegação com propósitos místicos. Naquele tempo, as fronteiras entre a astrologia e a teologia ainda permaneciam fluidas, a ponto de Vieira, outro grande interessado na ciência dos céus, ter afirmado, no opúsculo "Voz de Deus ao Mundo, a Portugal e a Bahia: juízo do cometa que nela foi visto...", que os cometas deviam ser interpretados como vozes de Deus (24).

É, no entanto, outra obra, igualmente censurada pelo padre geral da Companhia em Roma, que melhor evidencia as tendências milenaristas do jesuíta-astrólogo. Em 1697, o ano da morte de Vieira, Estancel concluía a **Clavis Regia Triplicis Paradisi, nempe Terrestris, Allegorici et Caelestis**, numa clara referência à **Clavis Prophetarum, De Regno Christi in terris consummato** do célebre pregador português. A natureza das relações entre Estancel e Vieira ainda estão por estudar, e neste ponto existem apenas as considerações de Serafim Leite, que teve acesso ao manuscrito censurado nos arquivos da Companhia de Jesus. De acordo com ele, Estancel era um acérrimo adversário de Vieira - o que aparentemente não se coaduna com o fato de ele ter sido um dos escolhidos por este último para concluir a **Clavis Prophetarum**, oferecendo-lhe em troca a autorização para publicá-la como seu único autor. Estancel recusou a proposta, alegando que, a despeito da amizade que os unia, não podia aceitá-la porque estava ocupado em escrever o seu próprio livro. Quanto aos supostos atritos que diziam existir entre eles, escreveu, em 1700, que "na Bahia se atribuem ao padre Antônio Maria Bonucci as más informações que deram em Roma contra ele". Assim, pôs-se a redigir a sua própria **Clavis**, e, uma vez terminada, remeteu-a à Bélgica para impressão. Encontrava-se ela em mãos do padre Daniel Papenbroeck, em Anvers, quando uma ordem, partida de Roma, decretou a sua apreensão tão logo chegasse em Lisboa. De Anvers, o manuscrito seguiu para Roma, sem nunca ter saído à luz (25).

Afirma Serafim Leite que o livro de Estancel pretendia ser uma contrafacção do de Vieira, baseando-se para tanto numa carta, escrita em 1698, em que o autor se posiciona contrário à **Clavis Prophetarum** por ser contra o sentido dos textos proféticos, ao passo que a sua **Clavis Triplicis Paradisi** não o era. Nem é tanto no teor da carta

quanto no comentário à margem, escrito em Roma, que historiador apóia a sua tese: alguém teria anotado que "este Padre é muito desafeto ao padre Vieira como consta doutras cartas" - certamente, era a este episódio que Estancel havia se referido anteriormente (26).

Em todo caso, não tinha o jesuíta-astrólogo um bom juízo a respeito da obra deixada inacabada por Vieira, pois logo após a morte deste, escreveu ao Provincial geral que a *Clavis Prophetarum* não seguia "o sentido dos próprios Profetas nem dos Santos Padres e doutores da Igreja mas talvez até contra ele", acrescentando ainda que "quis Deus levar o autor antes de o concluir, para que não sucedesse, como eu não sem fundamento conjecturo, que viesse a obra à publicidade, e nossos rivais tivessem novo azo de caluniar a nossa doutrina, como pouco conforme aos dogmas da fé e religião cristã". Diversa era a natureza do seu livro, que, garantia ele, em tudo seguia a passo os Santos Padres e Doutores da Igreja, sem o menor desvio dos dogmas da fé, apesar da novidade de seu título, capaz de inspirar alguma desconfiança (27).

O certo é que a própria noção de ortodoxia estava longe de alcançar unanimidade entre os jesuítas do Colégio da Companhia na Bahia. Se Vieira protestou com veemência a conformidade de seus escritos à doutrina sancionada pela Igreja, Estancel, um dos que a colocaram sob suspeição, teve sua obra censurada pela Companhia, a despeito de sua reiterada submissão aos dogmas. O que se deduz desta trama de intrigas é que os primeiros anos do século XVIII encontraram os jesuítas da Bahia fortemente enredados com o legado milenarista de Vieira, imersos que estavam nas especulações em torno das profecias bíblicas e da consumação do Quinto Império. Reveladoras desta atmosfera de exaltação profética são as proposições do padre Bartolomeu Lourenço de Gusmão, também ele freqüentador, à mesma época, de um dos colégios da Companhia na Bahia: de acordo com os registros da ordem, seu desligamento somente aconteceu em 1701 (28).

Estancel não foi o único jesuíta com tendências místico-proféticas com que o padre baiano travou conhecimento na Bahia. Indagado sobre a origem de suas informações sobre o retorno do Messias, a destruição de Roma e a eleição de Lisboa como cabeça da

Igreja durante 40 anos, ele respondeu que fora "pelo que ouviu falar de um livro que compusera o padre Mateus Faletti" (29).

O jesuíta italiano Faletti - ou Faletto - chegou ao Brasil em 1681, quando Vieira estava completamente absorvido na redação da **Clavis Prophetarum**. Não tardou muito para se deixar contaminar pela efervescência milenarista que parecia ter se alastrado por entre os jesuítas. Quando morreu, em 1730, Antonil registrou em seu necrológio que deixara um livro em latim em que expunha e explicava as teses da **Clavis** de Vieira; intitulava-se **De Regno Christi in terris consummato/ Tractatus, in quo Regnum Christi Millenarium/ Millenariorum haeresibus...** (30). É portanto esta a obra que o padre Manoel Lopes de Carvalho confessou aos inquisidores ter tomado contato e na qual teria encontrado aquelas proposições sobre a iminência do Quinto Império.

Como assegura Antonil, o objetivo de Faletti ao escrever o pequeno tratado era explicar as idéias proféticas de Vieira, corroborando-as à luz da ortodoxia. Pretendia ser, pois, uma obra de divulgação do pensamento vieriano e, ainda que jamais tivesse sido dada à impressão, logrou algum êxito, difundindo-se em cópias manuscritas, a julgar pela informação do padre Lopes de Carvalho.

Na realidade, a prática de censura à publicação de autoria de membros da Companhia, imposta em Roma por zelosos examinadores, não conseguia impedir a livre circulação ou mesmo a transmissão oral do conteúdo dos textos aqui produzidos. O próprio Vieira deu a entender que o livro da **Clavis Prophetarum** era lido antes mesmo de estar concluído, quando se jactou de que "ninguém o lê sem admiração e o julgar importantíssimo à inteligência das Escrituras proféticas (31)".

É um pouco deste percurso labiríntico através do qual as novas doutrinas e concepções escapavam ao controle e à censura para se disseminarem, abrindo sulcos profundos e repercutindo muito além dos limites estreitos dos seus pólos de produção, que as histórias individuais do padre Lopes de Carvalho e de Henequim descortinam, obrigando-nos a seguir seus rastros.

LEITURAS NAS MINAS

Apesar de nascido na Bahia, o padre Lopes de Carvalho foi reputado por muitos como "natural das Minas do Ouro Preto, estado do Brasil". O equívoco deve-se ao fato de ter ele estado na freguesia de Santo Antônio das Minas do Ouro Branco no período imediatamente anterior à chegada em Portugal, provavelmente entre os anos de 1715 e 1719. Num certo sentido, porém, a afirmação é correta, pois aqueles foram anos decisivos para o seu aprendizado de profeta: a bem dizer, nas Minas é que ele pôde estabelecer um contato mais aprofundado com as idéias de Vieira e, muito possivelmente, com os escritos de Faletti.

Quando começou a discorrer sobre as profecias relativas à reunião das tribos de Israel, à destruição de Roma e ao esplendor de Lisboa como cabeça da Igreja, o inquisidor João Álvares Soares quis saber onde ele havia visto tais afirmações. Qual era afinal o foco de tanta heresia? Respondeu-lhe então que fora "pelo que viu em algumas questões do **Clavis Prophetarum** do padre Antônio Vieira, que viu nas Minas em um papel que tinha o padre Antônio Correia da Companhia de Jesus e também pelo que ouviu falar de um livro que compusera o padre Mateus Faletti..." Ali, as experiências relacionadas ao cômputo eclesiástico encontraram o seu verdadeiro significado, encerrando o ciclo que havia começado com o comentário dos barbadinhos italianos sobre a reforma do calendário.

A resposta causou assombro no inquisidor, pois eram obras que nunca chegaram a se imprimir, e por esta razão tentou ainda replicar que os autores "nem são santos, nem suas obras estão pela Igreja aprovadas" (32). Para se compreender o quão inusitada soou aos seus ouvidos a informação do réu, é necessário retrazar a fascinante história do derradeiro e inacabado livro de Vieira.

Durante dezenas de anos, o pregador ocupou-se da redação da **Clavis**; ainda em 1672, anunciava entusiasmado: "tenho em grande altura um livro latino intitulado Quinto Império ou Império consumado de Cristo, que vem a ser a **Clavis Prophetarum**" (33). Pouco disciplinado e debilitado pela doença, foi postergando o seu termo até que nos últimos anos de vida, prevendo a chegada da morte - "nesta falta de forças de mim

mesmo" - buscou tenazmente alguém que o auxiliasse a concluí-la. O jesuíta Antônio Maria Bonucci aceitou o encargo e, por alguns meses, trabalharam juntos. Em 7 de julho de 1697, onze dias antes da morte do autor, Bonucci descrevia a situação dos manuscritos: dos quatro livros, apenas o primeiro estava quase pronto; os restantes ainda se encontravam incompletos, particularmente o último, ao qual faltavam "alguns pontos que requerem mais demorado exame" (34).

Em fins de 1699, Bonucci enviou a cópia dos manuscritos a Lisboa e daí, em janeiro do ano seguinte, remeteram-no a Roma, através do reitor do Colégio de Gênova. O original permaneceu na Bahia até 1714, quando, por ordem do Provincial geral, o baú com os papéis de Vieira deveria seguir para Roma. Isto não ocorreu, porque o livro acabou por ser retido em Lisboa, indo parar no tribunal do Santo Ofício, em circunstâncias que não foram totalmente esclarecidas (35).

O depoimento do padre Lopes de Carvalho revela que uma das cópias da *Clavis Prophetarum* circulou nas Minas, por intermédio do padre Antônio Correia, admirador das teses vierianas, a quem coube a tarefa de iniciá-lo nos meandros do Quinto Império. Mais importante, contudo, que a existência desta cópia é o fato de que tais concepções despertaram ali algum interesse e, certamente, atraíram letrados em torno do debate sobre o milenarismo.

Nos catálogos da Companhia de Jesus, o padre Antônio Correia figura como um indivíduo relativamente medíocre: ao contrário de Faletti ou Estancel, não deixou obra alguma. Em todo caso, foi o responsável pela introdução nas Minas dos escritos proféticos de Vieira - e, talvez, dos de Faletti também. Não menos importante é a sua ligação estreita com o Conde de Assumar, a partir de dezembro de 1717, quando se une à comitiva do governador recém-chegado. Mais tarde, junta-se a ele o padre José de Mascarenhas e ambos se instalam no palácio do governo, na vila do Ribeirão do Carmo. Estavam os jesuítas em incursão missionária, tentando a muito custo "ressuscitar os bons costumes quase sepultados na *auris sacra fame*" (36).

O que saberia o Conde de Assumar a respeito da veneração do padre Antônio Correia pelo Quinto Império de Vieira? Se a figura enérgica e militar do governador faz um vivo contraste com as quimeras milenaristas, isto não impediu os jesuítas de

gozarem de uma posição privilegiada junto dele, a ponto mesmo de atuarem como seus fiéis aliados por ocasião da Revolta de 1720. No **Discurso Histórico e Político** há uma referência à intervenção do padre José Mascarenhas na tentativa de acalmar o ânimo dos amotinados:

"despachou o Conde o Tenente General com o perdão, havendo mandado antes o padre José Mascarenhas, religioso da Companhia de Jesus, para que pregasse ao povo, e lhe mostrasse a sem-razão, com que em seu dano continuavam as perturbações, e cresciam os motins... (37)"

Depois da repressão, quando o Conde se tornou alvo de severas críticas, aventando-se inclusive a hipótese de ter incorrido em alguma bula pontificia, recorreu ele mais uma vez aos jesuítas. Ao primo D. João de Mascarenhas assim confidenciou: "me foi preciso para o sossego da consciência pedir a dois padres da Companhia que estão na minha casa, bons teólogos, que me dissessem o que sentiam no caso, e fizeram o papel incluso o qual remeto à V.S. " (38). Alguns dias depois, o Conde, em carta ao bispo do Rio de Janeiro, mencionaria o conselho que lhe dera este para que consultasse a opinião dos "dois padres da Companhia tão doutos" que moravam em sua casa (39).

Quanto ao padre Mascarenhas, deixou apenas um breve estudo sobre a história antiga das Minas - "Interpretação que deu às Letras da inscrição achada na entrada de uma furna na Comarca do Rio das Mortes" - em que procurava demonstrar que os caracteres esculpidos numa pedra indicavam a passagem de são Tomé, que ali teria pregado aos índios da região, no ano de 54 d.C. (40).

OPINIÃO SOBRE A INQUISIÇÃO

Se os inquisidores do Santo Ofício não estavam preparados para compreender a complexidade das relações culturais que se escondiam nas proposições do padre baiano, tampouco o estavam para enfrentar a virulenta e agressiva crítica com que ele atacou o tribunal.

Na batalha em que se transformaram as sessões, o réu investiu com ferocidade contra a Inquisição, chamando-a de "tribunal de ladrões" e denegrindo os inquisidores, que, segundo ele, "tinham comunicação para os corredores das mulheres", dando a entender que tinham "trato ilícito com elas". Nos cárceres, tratou de amotinar os presos, proclamando que o próprio Cardeal da Cunha mantinha relações sexuais com uma presa, a quem "regalava com galinhas" (41).

Não eram acusações desesperadas, ditadas apenas pelo ódio e pelo desejo de insultar os seus algozes. Ao contrário, demonstrava ele uma clara percepção do significado político da Inquisição, cujo objetivo era, dizia, buscar a perdição dos réus porque queriam "os ministros deste tribunal por mera política, obstinação, e conveniência, conservarem a fê de Cristo" (42).

À certa altura, escreveu, num dos longos papéis que redigiu nos cárceres, que se fosse oferecida a quantia de onze mil réis ao Papa, este ordenaria de imediato que a Inquisição aceitasse a sua defesa. Exigiu com obstinação que as sessões fossem acompanhadas por um ministro de El-rei, para que não se viciassem os registros dela. Como Henequim faria quase vinte anos depois, sustentou que se São Paulo fosse pregar em Portugal o mesmo Evangelho que pregou em Roma, iria parar no Campo da Lã para ser queimado.

A tudo isto somou-se a violência física com que investiu contra os inquisidores, garantindo-lhes que havia de lavar as mãos no sangue deles. Duma feita, esmurrou o missal que estava sobre a mesa e por pouco não agrediu o inquisidor Soares; doutra, tentou atirar-se da janela durante uma sessão, sendo detido pelos guardas presentes (43).

Surpreendentemente, manteve a figura do rei incólume aos ataques à Inquisição, preservando-a intacta do princípio ao fim. Se a instituição havia se corrompido, fizera-o longe do olhar de El-rei, também ele ludibriado pela farsa que os inquisidores urdiam às suas costas. Depositava grandes esperanças na boa acolhida que encontraria junto a D. João V, caso pudesse contar-lhe o calvário de que era vítima, e a um preso, revelou que pretendia, durante o auto-da-fé, aproximar-se dele para se queixar das "injustiças desta Mesa", tendo "firmes esperanças de que Sua Majestade o ouvisse, e lhe valesse, por também ter parte da nação dos cristãos-novos (44)".

A Deus, pouco valeriam, porém, a alegação de El-rei quanto à ignorância dos erros e abusos que cometiam seus ministros. O "tribunal divino" haveria de puni-lo do mesmo modo que o foram os reis do Antigo Testamento quando estes não ouviram os profetas. De reformador do mundo, D. João V tornava-se o responsável pela maldição que seria lançada contra Lisboa: a incompetência para gerir os negócios do governo muito custaria a toda a cristandade.

PROBLEMAS DE RECONSTITUIÇÃO

É surpreendente a semelhança entre as idéias do padre baiano e as de Henequim: a espera do Quinto Império, o flossemitismo, o visionarismo e, é claro, a influência decisiva de Vieira. Tal analogia somente se explica à luz da permanência dos dois nas Minas durante o mesmo período: se pairam dúvidas sobre a ocorrência de um contato pessoal entre eles, parece certo, porém, que ambos constituíam elos de uma cadeia que se estendia desde o turbilhão profético-milenarista do Colégio da Companhia de Jesus na Bahia até as regiões auríferas. Neste sentido, pode-se afirmar que um e outro emergem como a ponta do grande iceberg que é, este sim, o meio cultural letrado que germinou nas Minas à roda das teses vierianas, e sobre o qual pouco ou quase nada se sabe.

Por outro lado, resta indagar até que ponto grupos de cristãos-novos ou judeus instalados nas Minas por esta época teriam concorrido para a radicalização do flossemitismo vieriano. Os arquivos da Inquisição não deixam dúvida quanto à presença deles ali e à persistência de velhas práticas; infelizmente, contudo, os processos pouco informam sobre a existência de uma cultura judaica de raízes eruditas, da qual faz parte a ciência cabalística propugnada por Henequim. De qualquer modo, as pistas e evidências disponíveis sugerem a hipótese de que ali teria se desenvolvido um vigoroso pólo de concentração de cristãos-novos e judeus altamente instruídos, relacionados com as comunidades judaicas da Inglaterra e da Holanda (45).

O esforço de reconstituição das vias de difusão e penetração daquelas idéias na região mineira está longe de ser o ponto de chegada da investigação. Se o processo inquisitorial do padre baiano fornece algumas das chaves para se entender os pontos obscuros da formação intelectual de Henequim, sobretudo no que se refere à circulação

clandestina de cópias da *Clavis Prophetarum* por intermédio do jesuíta Antônio Correia, ele não explica, por sua vez, as razões que estariam na raiz do interesse tão vivo, naquele lugar e naquele momento, pelo tema do Quinto Império. A questão que as fontes suscitam é: que novos significados a realidade mineira emprestou a um tema aparentemente tão desgastado? Por que ela se mostrou um solo tão fértil para a reatualização de um imaginário tradicionalmente associado ao século XVII, mais particularmente ao contexto da Restauração portuguesa?

Evidentemente, o problema não é novo, e antropólogos e historiadores têm se confrontado freqüentemente com a necessidade de explicar a irrupção de movimentos messiânicos. Em muitos casos, observa-se a predominância dos juízos baseados na patologia, a exemplo do formulado por J. Lúcio de Azevedo, a respeito do pensamento do padre Lopes de Carvalho, interpretado como manifestação de "aberração mental" (46). Por vezes, tais pressupostos escondem-se numa linguagem mais sofisticada, mas não menos equivocada: é o caso da obra clássica de Norman Cohn sobre o tema, estruturada em torno do conceito de fanatismo paranóico coletivo (47). Outra vertente, bastante difundida entre os antropólogos norte-americanos, tende a detectar nas insurgências milenaristas um padrão definido de reação a contextos múltiplos de crise, especialmente aqueles caracterizados pelo impacto dos processos de colonização nas sociedades indígenas (48).

Estas abordagens aplicam-se, via de regra, a movimentos messiânicos em geral, entendidos como a aglutinação de vários indivíduos em torno de um líder que se apresenta como profeta ou messias, isto é, nas situações em que este alcança algum êxito, reunindo em torno de si adeptos que partilham as mesmas crenças. A rigor, não é este o caso do padre Lopes de Carvalho e tampouco de Henequim - visionários fracassados, incapazes de atrair um séquito de discípulos e assim reduzidos à condição de indivíduos solitários. É por esta razão que a eles não podem ser aplicados àqueles esquemas de interpretação tradicionalmente empregados para explicar o afloramento de movimentos inspirados em concepções milenaristas.

Mas, como foi assinalado, as aparências são enganadoras. Se não constituíram um movimento messiânico influente, eles estavam longe de ser casos isolados, visto que

muitas das concepções eram correntes em certos meios culturais - mesmo que estatisticamente inexpressivos.

É bem verdade que as profecias relativas ao futuro glorioso de Portugal, especialmente aquela manifestada no milagre do Ourique, encontravam-se intimamente ligadas a sonhos de riqueza material: prognosticavam que aquele país havia "de ser o único permanente e maior império de todos os quatro tão opulentos e inconstantes que teve o mundo" (49). O próprio Vieira constataria na "florete e opulenta" substância do Reino a prova de que a nação portuguesa havia sido contemplada com a benção divina (50). E entre as camadas populares, difundiu-se o imaginário de uma era dourada, traduzida, no mais das vezes, como superação das dificuldades materiais do cotidiano (51).

Numa conjuntura de crise econômica, como a que caracterizou o final do século XVII, as descobertas auríferas tenderam a ser interpretadas não apenas como o remédio à debilidade das finanças portuguesas, mas ainda como o limiar de uma idade de ouro sem fim (52). É da autoria de C.R. Boxer o melhor estudo sobre o impacto, no domínio do imaginário, daqueles novos descobrimentos, que, bem cedo, ganharam a feição de um milagre inesgotável, como se a Providência tivesse dado o pronto alívio aos padecimentos do Império (53). As fontes não deixam dúvidas quanto a este sentimento de euforia generalizada que se disseminou rapidamente: o governador Artur de Sá, por exemplo, escreveu a El-rei sobre as minas recém-descobertas em Caeté, notando que "apenas se dilatam de tal sorte pelo pé de uma serra que faz entender aos mineiros será o ouro naquela parte de muita duração" (54). Segundo Boxer, acreditava-se então que a riqueza mineral do Brasil era inesgotável e à extinção de um veio, sucederia a descoberta de outros ainda mais abundantes.

Pouco antes da morte de D. João V, o cronista e panegirista padre Caetano de Sousa descreveu-lhe o reinado como "um reinado feliz, que podia com propriedade chamar-se a idade de ouro, visto que as minas do Brasil continuavam a produzir uma abundância de ouro" (55). A euforia não acometeu apenas aos que, do outro lado do Atlântico, presenciavam a chegada das naus abarrotadas de ouro e diamantes, cujas

dimensões os contemporâneos tenderam sempre a exagerar: em 1731, o Conde da Ericeira anotava em seu **Diário** - repleto, por sua vez, de alusões à entrada da frota vinda do Brasil - que "a abundância dos diamantes é tanta, que já se não fala por quilates senão por arrates" (56). Não se trata, evidentemente, de discutir aqui o problema dos benefícios que Portugal efetivamente auferiu com a mineração no Brasil; o fato é que a primeira metade do século XVIII caracterizou-se pelo entusiasmo ante o Potosi brasileiro, predominante nos vários setores sociais, a despeito das vozes que contestavam as desvantagens dele para a economia portuguesa (57).

Do lado de cá do Atlântico, reproduziu-se o mesmo otimismo desenfreado: para muitos, o ano de 1700 era "verdadeiramente nesta terra a era dourada; e para Portugal a de maior felicidade"; era como se os tesouros guardados no sertão da América tivessem sido ali postos pela Divina Providência para a "dilatação de sua Monarquia e grandeza de seu Império" (58). Depreende-se, da documentação coeva, a percepção de uma idade de ouro ininterrupta como cumprimento de uma promessa, quase a manifestação de um milagre, a idéia, sempre recorrente, de que a Providência divina, "para o grande aumento da Monarquia Portuguesa", foi servida guiar os vassallos e lhes mostrar "os haveres que se encobriam em tão dilatado mapa" (59).

É neste contexto de júbilo e vertigem que toma novo vigor o velho imaginário do Quinto Império e da grandeza anunciada de Portugal, elevado então à mais alta posição entre todas as nações. Renascia assim o mito da nação eleita, aquinhoada por ricos veios de ouro e destinada à primazia material e espiritual sobre os povos. E era graças às minas da América que as profecias estavam se realizando. Assim se exprimiu o falsário Inácio de Sousa Ferreira, líder de um grande negócio de diamantes e de cunhagem de barras de ouro, quando afirmou que a riqueza das Minas fizera apagar as "luzes com que se ensoberbecia o Oriente" - numa alusão à "Goa dourada" (60). Preso, dirigiu memoriais a El-rei, oferecendo-lhe seus conhecimentos sobre os assuntos de ouro e diamantes : prometeu-lhe que suas recomendações relativas à boa arrecadação dos quintos faria aumentar tanto a extração de ouro, que "sem fábula contem os Portugueses com não pequena alegria os séculos de ouros, que os antigos só fantasiaram". E, no esforço de destacar as próprias virtudes, apresentou o homem das Minas como o mais

capacitado para opinar sobre o tema, em contraste com o "ignorante de Lisboa" ou o "nécio de fora", vangloriando-se de que era "acostumado a exercitar forças e valentias com feras, e gigantes das Minas dos quais o mínimo dele é mais valente que os mais valentes deste Reino".

Grande parte destes papéis, escritos num estilo confuso e difícil, apresentam a América - circunscrita às Minas - como o "abundantíssimo País do Mundo, a América heróico e singular exercício da divina e humana Majestade, riqueza da Coroa, e vassalos, e inveja das nações estranhas". Nela, o ex-padre egresso da Congregação do Oratório e ex-capitão de nau da Índia, via o instrumento que faria de Portugal "a mais opulenta e formidável Monarquia do Mundo", esta criada por Deus para ser "o empório do Mundo" (61).

Poucos relatos refletem com tanta clareza a percepção de que as glórias prometidas à nação portuguesa no campo do Ourique estavam a se realizar nas Minas quanto à descrição do Triunfo Eucarístico - festividades que assinalaram a condução do Santíssimo Sacramento da Igreja do Rosário para a Matriz do Pilar, em 1733 (62). Simão Ferreira, autor da descrição, integra os acontecimentos ao milagre do Ourique, sugerindo que o Triunfo Eucarístico culminava a epopéia portuguesa no Novo Mundo, pois que as grandes riquezas escondidas na América só então vieram à luz, concretizando as antigas promessas. Os descobrimentos haviam sido, segundo ele, apenas uma parte delas: o ouro vinha selar a bem-aventurança, porque "estabelecido o ócio da paz, crescida a opulência das riquezas, com dispêndios de magnificência, e excessos de liberalidade ostentam a glória da Fé, a reverência, e culto da Majestade Divina" (63).

É neste clima de exaltação da opulência e riqueza da América como a mais valiosa possessão portuguesa que as profecias e vaticínios de Vieira relativos ao Quinto Império encontraram um terreno fértil para frutificar - o próprio Vieira, por sua vez, empenhou-se também na busca da montanha de ouro e prata que os índios diziam localizar-se em Belém (64). As grandezas místicas que Henequim imputava ao Novo Mundo apenas faziam traduzir, em linguagem religiosa, a convicção de que aquele era o continente verdadeiramente destinado a protagonizar grandes glórias.

SOB O SIGNO DO OURO

No Eldorado que se anunciava no Novo Mundo, bem cedo intrometeu-se um componente inseparável das relações entre Colônia e Metrópole: o medo ante o perigo de invasões e revoltas. Além das perigosas conseqüências da inveja das outras nações - o famigerado inimigo externo -, a administração colonial esteve às voltas, desde o início do povoamento das regiões auríferas, com o problema da conduta política dos homens que para lá se dirigiam (65). Em 1701, o governador D. João de Lencastre, ao mesmo tempo que se maravilhava com as "minas de ouro com que o novo século começa, prometendo riquezas e felicidades ao reino", inventariava minuciosamente os obstáculos que a Metrópole teria de remover. Mencionava, por exemplo, o livre acesso de pessoas na região, que, segundo ele, ameaçavam transformá-la numa nova Genebra ou num "valhacouto de criminosos, vagabundos e malfeitores que poderão vir a crescer pelo tempo adiante em tanto número que ponham em cuidado a todo este Brasil que será, se lhes der na cabeça, fazerem-se fortes e rebeldes naqueles sítios" (66). Três anos mais tarde, João Pereira do Vale levaria ao extremo este temor, sugerindo que os paulistas, tão amantes da liberdade e insubmissos, contra os quais não "há poder que os sujeite nem razão que os convença", poderiam vir a se tornar os donos das Minas, de modo que era "melhor não ser senhor daqueles tesouros em poder de tais vassalos" (67).

A imagem perturbadora que os dois ministros acenavam ao rei - a de uma cidadela rebelde e insubmissa incrustada no sertão das Minas - orientou decisivamente a política colonizadora na região, e, a despeito do sistemático esforço normalizador, foi esta a imagem que acabou por prevalecer, a ponto de o governador Martinho de Melo e Castro comentar, em 1788, que "entre todos os povos de que se compõe as diferentes capitâneas do Brasil, nenhum talvez custaram mais a sujeitar e reduzir à devida obediência e submissão de vassalos ao seu Soberano como foram os de Minas Gerais" (68).

Se tais ponderações deitavam raízes numa reflexão mais ampla sobre a necessidade de a Coroa portuguesa implementar um conjunto de estratégias destinadas a estabelecer a autoridade política em zonas de povoamento acelerado, havia, contudo, um outro nível

de reflexão, mais atento às implicações que a defasagem das riquezas da Metrópole em relação à Colônia poderiam suscitar nos habitantes desta. Um viajante francês observou, a este propósito, que "as colônias portuguesas são tão vastas e importantes que podem considerar-se desproporcionadas com a pequena extensão do Reino de Portugal na Europa" (69).

Na verdade, se os Descobrimentos desempenharam um papel fundamental na consolidação da crença de um Quinto Império português ou da convicção do destino glorioso dos portugueses, inflada pelas proezas ultramarinas, um sem-número de fatores concorreram para, no século XVIII, revivificar os mitos edênicos (70). Rocha Pita, cujo louvor desbragado da América levou muitos a lhe imputar um certo "orgulho brasileiro" e para quem o paraíso terrestre bem podia se localizar na Bahia, fascina-se a tal ponto pelas riquezas da terra que chega mesmo a falar num "opulento império do Brasil" - ainda que a América decantada por ele seja a América portuguesa (71).

No século XVII, ao comentar as potencialidades da Colônia, Brandônio referia-se aos prognósticos que garantiam que aquela terra havia de ser uma "opulenta província" (72). Também Gabriel Soares de Sousa fez observação semelhante: "Em reparo e acrescentamento estará bem empregado todo o cuidado que Sua Majestade mandar ter deste novo reino, pois está capaz para se edificar nele um grande império, o qual com pouca despesa destes reinos se fará tão soberano que seja um dos Estados do mundo porque terá de costa mais de mil léguas, como se verá por este Tratado no tocante à cosmografia dele, cuja terra é quase toda muito fértil, mui sadia, fresca e lavada de bons ares e regada de frescas e frias águas (73)".

Evidentemente, a edenização da nova terra por parte destes cronistas pressupunha o colonialismo, a percepção de que os seus atributos se integravam necessariamente na esfera do domínio lusitano, e ao elogiar aquelas potencialidades, buscavam, na verdade, enobrecer os feitos da Metrópole. Em fins do século XVII e início do XVIII, os mitos edênicos deslocaram-se para o palco das descobertas auríferas, reatualizados e investidos de um novo sentido (74).

A julgar pelos papéis de Henequim, as vultosas minas de ouro e diamantes das quais se dizia descobridor localizavam-se "em terras da outra parte das serranias [do

Serro do Frio], e já vertentes ao Rio da Prata", a leste e aquém do grande Rio da Prata, "por outro nome Paraguay". Levando-se em conta a enorme distância que separa a região do Serro e o rio Paraguai, fica evidenciada a sua total ignorância da geografia da região - e surpreende mesmo que o cônsul espanhol não tenha atinado com o despropósito em se falar da proximidade das vertentes do rio Paraguai com o Serro. O que interessa, todavia, é constatar o deslocamento do maravilhoso em direção aos espaços desconhecidos ou apenas vislumbrados e a confirmação da tese de Guillermo Giucci de que "na América o maravilhoso e a imagem das riquezas coincidiram". Certamente, em algum lugar o Paraíso terreal de Henequim cruzava-se com os tesouros guardados para além das montanhas do Serro do Frio, fazendo confluir assim os mitos do Éden e do Eldorado. Mas, este universo transbordante de metais preciosos não se apresenta como gratuidade ao seu descobridor; duramente perseguido e conquistado, ele é fruto do trabalho do homem embrenhado nos matos, menos interessado em enaltecer os feitos de um Portugal distante do que em assegurar os seus direitos de recompensa (75).

Esta tensão aparece também em Simão Ferreira Machado, o autor do **Triunfo Eucarístico**, que mal disfarçou a ambigüidade de um texto que, decantando as façanhas dos portugueses, apresenta a América num plano de igualdade ou mesmo superioridade em relação ao Reino. Tributário das tradições edênicas, reporta-se à temperança dos ares, à fertilidade da terra, à primavera ininterrupta, mas introduz uma observação nova e perturbadora: a de que a crescente migração de portugueses, aliada à expansão das fronteiras, torna o Brasil um "terreno capacíssimo para uma dilatada Monarquia". Muito diverso é o sentido desta imagem, tangível e concreta, se comparada àquela antevisão profetizada por Gabriel Soares de Sousa. Vila Rica é descrita como "cabeça de toda a América" e "pérola preciosa do Brasil", cujos habitantes gozam de tráfego e importância que "excede sem comparação o maior dos maiores homens de Portugal... (76)"

Os tesouros das Minas levam o autor do **Triunfo** a verdadeiros rompantes de entusiasmo, prodigalizando-se em expressões como "opulento Hemisfério das Minas", onde avultam, "mais que as riquezas, o fausto dos Templos, e a preciosidade dos Altares". Mas, conquanto são os portugueses os grandes heróis da conquista das

Minas, o autor não hesita em afirmar que Portugal deve à América "grandiosos auxílios, e quantiosos [sic] reditos (...)a glória, e afluência das riquezas". E, se não bastasse, nota que, para as Minas, o célebre empório do mundo, foi "em breve tempo transplantado meio Portugal (77)".

Seriam então elas já um novo Portugal, como quis Cardim em fins do século XVI, referindo-se ao Brasil (78)? Não, responderia categoricamente um dos membros mais experientes do Conselho Ultramarino, Antônio Rodrigues da Costa, quando, pouco antes de morrer, em 1732, escreveu um longo parecer sobre as minas de ouro do Brasil. Entre os inconvenientes e danos que representavam para a Coroa, apontou o grande afluxo de pessoas saídas do Reino que, ameaçando despovoá-lo, faria, em poucos anos, "ter o Brasil tantos vassallos brancos, como tem o mesmo Reino, e bem se deixa ver, que posto em uma balança o Brasil, e na outra o Reino, há de pesar com grande excesso mais aquela que esta, e assim a maior parte, e mais rica não sofrerá ser dominada pela menor mais pobre, nem a este inconveniente se lhe poderá achar fácil remédio (79)".

Profético, o conselheiro assim resumia o processo através do qual os vassallos de Sua Majestade poderiam vir a se tornar um perigo interno para a Colônia: da indiferença dos ministros às queixas e pedidos de remuneração dos vassallos é que "nasce o ódio ao governo, e o desejo de se livrar dele, pois recebem dano em lugar do benefício". Oito anos antes de Henequim se colocar à disposição da Espanha, movido pelo sentimento de ingratidão, o mesmo conselheiro vislumbrava tal possibilidade, considerando-a a "mais arriscada" de todos os perigos a que estão sujeitos os estados, pois ocorre quando "a força externa se une com a vontade e força interna dos mesmos vassallos e naturais".

Para emendar todas as ameaças que, segundo ele, rondavam as "opulentas Minas de ouro", propõe uma alteração significativa na natureza das relações entre vassallos e autoridades, insistindo na necessidade de critérios rigorosos na escolha de governadores e ministros, de modo a privilegiar aqueles que cuidam do "bom regime dos vassallos, e reta administração de justiça" (80).

O pressuposto básico da análise do conselheiro reside na tese de que a prosperidade material da Colônia constituía um fator suficientemente capaz de subverter drasticamente o jogo de forças com a Metrópole. Intuíra ele que a riqueza mineral do

Brasil poderia suscitar leituras e interpretações diversas daquela tendência a exaltar Portugal como o grande depositário das descobertas que se faziam do outro lado do Atlântico; rompendo com o imaginário do colonialismo, bem poderia estimular o sentimento de que era a Colônia a verdadeira herdeira daqueles tesouros, a única eleita para triunfar sobre as demais nações (81). Sob o tom sério e contundente das palavras daquele que era tido como um dos mais perspicazes e inteligentes dos conselheiros ultramarinos, evidenciava-se a constatação do lento esfacelamento do imaginário da dominação colonial, pois já os vassalos americanos não se reconheciam como partes constitutivas de um único império, concebido como o corpo indivisível profetizado no campo do Ourique.

Afinal, diante da extensão das minas de ouro e diamantes, qual seria a verdadeira cabeça do império português? Em 1738, seis anos depois do parecer de Antônio Rodrigues da Costa, o embaixador D. Luís da Cunha, escreveu um memorando secreto em que sugeria que se mudasse a corte para o Rio de Janeiro e que D. João V tomasse o título de "Imperador do Ocidente". Justificava-se afirmando que "o dito príncipe para conservar Portugal necessita totalmente das riquezas do Brasil e de nenhuma maneira das de Portugal, que não tem para sustentar o Brasil, de que se segue que é mais cômodo e mais seguro estar onde se tem o que sobeja, que onde se espera o de que se carece" (82). Em 1752, fazendo eco a tais idéias, o duque Silva-Tarouca observaria ser "o Brasil onde os reis de Portugal podem vir sucessivamente a ter um Império, como o da China, e ainda maior que a França, Alemanha e Hungria, unidas se fossem em um só corpo (83)".

Novamente vinha à cena o argumento da disparidade econômica entre Colônia e Metrópole e a fragilidade dos laços que as uniam. Abandonando a velha tradição que concebia Lisboa como a capital natural do império colonial português - tanto o terreno quanto o espiritual -, D. Luís da Cunha antevia no Rio de Janeiro a futura metrópole do Império do Ocidente. Tratavam-se, nos três casos, de vozes aparentemente divergentes no imenso coro que, ao longo de toda a primeira metade do século XVIII, associava as frotas abarrotadas de ouro que vinham do ultramar às profecias que asseguravam a Lisboa a preeminência sobre todas as capitais européias.

Ainda assim, a balança imaginária que pendia a favor da Colônia - na feliz metáfora do conselheiro Antônio Rodrigues da Costa - suscitou, nos dois lados do Atlântico, um conjunto de reflexões de natureza política que pôs em questão, aqui e ali, a noção de império e redefiniu o repertório tradicional de crenças milenaristas, desenraizando-o do solo lusitano para instalá-lo no continente americano. Na estranha cosmologia do padre Manoel Lopes de Carvalho, era na Bahia que deveria nascer o messias que viria para redimir a humanidade - apoiava-se na passagem de Hababuc "que Deus virá do sul", a despeito dos protestos dos qualificadores que se recusavam a aceitar a tese de que a Bahia pudesse ser terra santa. Como a outro Jonas, via-se investido de plenos poderes para anunciar a Lisboa o castigo que iria se abater sobre ela. Nas infundáveis passagens bíblicas que citava de cor, encontrava uma alusão velada à América, ao Brasil, à Bahia, aos seus familiares e à sua história pessoal (84). Se Vieira conferiu autonomia espiritual ao Novo Mundo quando interpretou a famosa passagem de Isaías à luz das novas realidades, seguindo uma trilha percorrida por outros autores, o padre Carvalho vai muito além quando postula a origem baiana do messias, pois o que está em jogo é a possibilidade da Colônia, terra de pecado e pecadores, vir a iluminar a Metrópole, terra de Judá e judeus.

Henequim, por sua vez, encarna à perfeição os temores do conselheiro Antônio Rodrigues da Costa: tomado pelo sentimento de injustiça e ingratidão, torna-se tanto o perigo interno quanto a perturbadora associação dos perigos interno e externo. Mais que isto, captando talvez inconscientemente as considerações em curso sobre a redefinição do conceito de império, releu, em chave oposta, as teses profético-milenaristas de caráter lusocêntrico. Neste sentido, ele, assim como o padre baiano, longe de ser um caso excepcional, sintetizam o clima político então reinante na Colônia - e no qual o velho conselheiro divisava uma ameaça real e concreta aos interesses da Metrópole.

(1) Sobre a chegada da frota com as informações sobre a revolta, consultar: BNL, Reservados, Códice 8.550, Cartas de Diogo Mendonça Corte Real para o Conde de Tarouca: 1720-1736, "Carta de 05 de novembro de 1720" - s/no.

(2) ANTT, Inquisição de Lisboa, processo no. 9.255, fl. 22. O sacerdote Bartolomeu Lourenço de Gusmão ficaria conhecido como o padre-voador devido ao projeto da "passarola", um engenho sob forma de esfera, movido a ar quente. Seus interesses abrangiam outras áreas, como uma bomba elevatória para o abastecimento de água no Colégio da Companhia, na Bahia, e técnicas mecânicas para se retirar a água das naus. Nascido no Brasil, aluno dos jesuítas e dado a invenções bizarras, o padre Gusmão devia ter parecido, ao presbítero Lopes de Carvalho, o interlocutor mais adequado - o que acabou não acontecendo.

(3) Apud Alberto Dines, **Vínculos do fogo: Antônio José da Silva, o Judeu, e outras histórias da Inquisição em Portugal e no Brasil**, São Paulo, Companhia das Letras, 1992, p. 606.

(4) ANTT, Inquisição de Lisboa, processo no. 9.255, fls. 21-26.

(5) idem, idem, fl. 25. Os oratorianos recomendavam expressamente a proibição dos escritos do padre Lopes de Carvalho, advertindo que "se não acautelar que este Padre de palavra, e por escrito - como faz - não porfie em persuadir esta errônea doutrina, se podem seguir prejuízos gravísimos" - idem, fl. 64 (1o. maço).

(6) Jaime Cortesão, **Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid (parte I- tomo I: 1695-1735)**, Rio de Janeiro, Instituto Rio Branco, 1952, pp. 131-132.

(7) Assim deliberou a Mesa do Santo Ofício, em 05.04.1726: "se deve por todos os meios excogitáveis buscar a sua Reducção (...) se lhe facção duas sessões apertadas sem embargo de não ser este Reo daqueles a quem o Regimento as manda fazer..." Escorando-se no parecer de dois qualificadores e do procurador do réu sobre este estar "obsesso", a Mesa ainda sugeriu submetê-lo a exorcismos - idem, fl. 588v e 589v. De certo modo, a Mesa sabia que os procedimentos sugeridos infringiam o Regimento e, por isto, buscou apoio na "jurisprudência", alegando casos em que tais dispositivos haviam sido utilizados. A resposta do Conselho Geral veio rápida e seca: "a liberdade com que se costuma votar no Santo Ofício sempre foi regulada pello regimento e prática observada, e tudo o mais são doutrinas novas que não quer ver introduzidas" - idem, fl. 591.

(8) Charles Frédéric de Merveilleux, **Memórias instrutivas sobre Portugal (1723-1726)**. In - **O Portugal de D. João V visto por três forasteiros**, tradução, prefácio e notas de Castelo Branco Chaves, 2a. ed., Lisboa, Biblioteca Nacional, 1989, pp. 178-179.

(9) ANTT, Inquisição de Lisboa, processo no. 9.255, fls. 394- 396v. Trata-se do parecer do jesuíta Gregório Barreto, qualificador do Santo Ofício.

(10) idem, fl. 63v. A comparação com Arrio e Calvino tem o propósito de argumentar que a "doidice" do padre baiano pertence à mesma categoria da daqueles heresiarcas - e que ainda assim "nunca foram reputados por doidos".

(11) idem, fl. 23. O frei ainda acrescentava que o "sogeito não he ignorante, tem muito acerbo e improbo estudo nestas matérias...". Propositadamente, os juizes ignoraram o parentesco de suas idéias com as do padre Vieira, preferindo destacar uma suposta filiação judaica.

(12) idem, fl. 24 (1o. maço). No que se refere ao processo de Vieira, o padre baiano está certo quando afirma que aquele abjurou no tribunal do Santo Ofício. Conforme indica a sentença final, Vieira "com mostras e sinais de arrependimento, disse que, como verdadeiro católico e religioso, se sujeitava com toda a lisura e sinceridade eclesiástica à dita resolução e censuras de sua Santidade e seus ministros, aceitando, reverenciando e reconhecendo por verdadeira doutrina a que na Mesa do Santo Ofício se lhe havia dado nos exames e admoestações..." Apesar disso, condenaram-no a que fosse "privado para sempre de voz activa e passiva e do poder de pregar, e recluso no Colégio ou Casa de sua religião" - "Sentença que no Tribunal do Santo Ofício de Coimbra se leu ao padre Antônio Vieira" in Pe. Antônio Vieira, **Obras Escolhidas**, prefácio e notas de Antônio Sérgio e Hernâni Cidade, volume VI, Lisboa, Sá da Costa, 1952, pp. 234- 235. Quanto ao alegado fechamento das Inquisições, o réu enganou-se, confundindo talvez o "Breve de isenção das Inquisições de Portugal e mais reinos", pelo qual o papa Clemente X absolveu Vieira da sentença da Inquisição de Coimbra e o subtraiu da jurisdição do Santo Ofício. Idem, p. 246-250.

(13) O nome "barbadinhos" com que os capuchinhos ficaram conhecidos aqui e em Portugal devia-se à barba usada por eles. Usavam o capucho costurado ao hábito marrom, sandálias sem meias e traziam a cabeça descoberta. A Bahia foi lugar de passagem para os barbadinhos - ou capuchos - italianos que iam para as missões de Angola, e em 1680 conseguiram permissão para fundar um hospício como recolhimento de passagem. Em 1682, os capuchinhos italianos frei João Romano e frei Thomaz de Soria deram início à construção do hospício de Nossa Senhora da Piedade - Sophia A. Lyra, **São Francisco de Assis e o Brasil**, Rio de Janeiro, José Olympio, 1978, p. 135. Ver também I. Accioli de Cerqueira e Silva, **Memórias históricas e políticas da província da Bahia**, anotadas por Braz do Amaral, Salvador, Imprensa Oficial do Estado, 1937, vol. V, p. 231 e ss.

(14) ANTT, Inquisição de Lisboa, processo no. 9255, fl. 118. O mestre em Artes, José Ferreira de Sousa, colega do réu nos estudos de filosofia é a única testemunha, na Bahia, a fazer referência ao projeto do padre de alterar o calendário, anunciado "passados alguns anos" do curso que fizeram juntos no Colégio da Companhia - idem, fl. 162v (2o. maço). Quanto aos estudos astronômicos, foram os jesuítas os responsáveis pela sua

difusão, procedendo, a exemplo dos italianos Carbone e Capassi, a observações na América do Sul. Rômulo de Carvalho, **A astronomia em Portugal no século XVIII**, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua portuguesa, 1985, p. 41.

(15) idem, fl. 124 (1o. maço). Buchério é a forma aportuguesada de Bouchier. O jesuíta Gilles Bouchier deixou várias obras de cunho historiográfico; a mais conhecida é certamente a "Dispytatio historica de primis Tvngrovum, sev Leodiensivm Episcopis", publicada pela primeira vez no século XVII. Sommervogel, **Bibliothèque de la Compagnie de Jesus**, Paris, 1900, t. I, p. 1866.

(16) Tema dominante no pensamento do padre Manoel Lopes de Carvalho, o anseio pelo retorno às formas cerimoniais da Igreja primitiva conformava-se à perfeição com os ideais preconizados pela ordem dos capuchinhos, da qual ele tentou fazer parte. Ramificação do franciscanismo, a ordem caracterizava-se pelo ascetismo e pelo misticismo visionário. J. Sebastião da Silva Dias, **Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)**, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1960, tomo I, pp. 1- 9, pp. 145-155. Para o problema das relações entre o joaquimismo e os franciscanos, consultar D.C. West e S. Zimdars-Swartz, **Joachim of Fiore: a study in spiritual perception and history**, Bloomington, Indiana University Press, 1983.

(17) Apud J. Cortesão, op. cit., vol. I, p. 161 e p. 132. Para um rápido esboço biográfico do padre Gusmão, consultar José Eugênio de Paula Assis, **Bartolomeu Lourenço de Gusmão**, São Paulo, Saraiva, 1969.

(18) ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. no. 9.255, fl. 65 (1o. maço). A afirmação consta do memorial, anexado ao processo.

(19) idem, fl. 26v (2o. maço).

(20) idem, fl. 111 (1o. maço). A extensão dos conhecimentos do réu levou algumas testemunhas a sugerirem que o verdadeiro autor dos seus escritos era o advogado cristão-novo Francisco Trigueiros, penitenciado duas vezes pelo Santo Ofício, sob suspeita de judaísmo - ANTT, Inquisição de Lisboa, processo no. 3374. Sobre as obras escritas por Trigueiros, ver Diogo Barbosa Machado, **Bibliotheca Lusitana**, Lisboa, Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1759, tomo II, p. 276.

(21) ANTT, Inquisição de Lisboa, processo no. 9.255, fl. 64 (1o. maço).

(22) Serafim Leite, **História da Companhia de Jesus no Brasil**, Rio de Janeiro-Lisboa, INL-Livraria Portugália, 1945, vol. VIII, pp. 208-212; C. Sommervogel, **Bibliothèque de la Compagnie...**, op. cit., vol. VII, pp. 1482-1483.

(23) Deste livro existe apenas o comentário de Serafim Leite: "não foi considerado digno de se publicar pelos revisores romanos: Frascati, Joan. Franc. Malatra, Josephus de

Alfaro, Franciscus Leytam, Adamus Ehrentreich. Já se tratava deste livro em 1695" - *idem*, p. 211.

(24) **Apud** Ivan Lins, **Aspectos do padre Antônio Vieira**, Rio de Janeiro, Livraria São José, 1962, p. 282.

(25) Serafim Leite, "O padre Antônio Vieira e as ciências sacras no Brasil: a famosa Clavis Prophetarum e seus satélites", **Separata da Revista Verbum**, tomo I, no. 3-4, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1944, pp. 260 e ss.

(26) "Carta do jesuíta Estancel ao P. Geral Tirso Gonzalez. Bahia, 25-VI-1698" **apud** Serafim Leite, **A história da Companhia de Jesus no Brasil**, *op. cit.*, p. 212.

(27) **Apud** Francisco Rodrigues, "O P. Antônio Vieira: contradições e aplausos (à luz de documentação inédita)", **Revista de História**, Lisboa, 1922, vol. XI, pp. 114-115.

(28) J. E. de Paula Assis, *op. cit.*, p. 21.

(29) ANTT, Inquisição de Lisboa, processo no. 9.255, fl. 139v (1o. maço).

(30) No seu necrológio consta que deixou um livro em latim "in quo ea ipsa, quae in Clavis Prophetarum Patris Antonii Vieyra, discutiuntur et explicantur" - **apud** Serafim Leite, "O P. Antônio Vieira e as ciências sacras...", *op. cit.*, pp. 263-264.

(31) "Carta de Vieira a D. Rodrigo de Meneses, Roma 22-X-1672" **apud** Leite, *idem*, p. 258.

(32) ANTT, Inquisição de Lisboa, processo no. 9.255, fl. 140- 140v. O réu recusou-se a responder à objeção do inquisidor, dizendo "que não pode responder a pergunta até não fazer o seu papel".

(33) "Carta de Vieira..." **apud** Leite, *op. cit.*, p. 258.

(34) **Apud** Leite, *op. cit.*, p. 259.

(35) O destino do livro de Vieira foi debatido por Serafim Leite, no ensaio "O P. Antônio Vieira e as ciências sacras..." e por Francisco Rodrigues, "O P. Antônio Vieira: contradições e aplausos", ambos citados acima.

(36) "Carta do padre José Mascarenhas ao P. Geral. Minas, 25-V- 1720" **apud** Serafim Leite, **História da Companhia de Jesus no Brasil**, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1945, vol. 6, p. 193.

(37) **Discurso histórico e político sobre a sublevação que nas Minas houve no ano de 1720**, estudo crítico, estabelecimento do texto e notas por Laura de Mello e Souza, Belo Horizonte, Fundação João Pinheiro, 1994, pp. 100-101.

(38) ANTT, Casa da Fronteira, Inventário no. 120, "Carta do Conde de Assumar a D. João de Mascarenhas. Vila do Carmo, 13-I-1721", p. 16.

(39) idem, idem, "Carta do Conde de Assumar ao bispo do Rio de Janeiro. Vila do Carmo, 31-I-1721", p. 30. Na introdução ao **Discurso histórico e político**, Laura de Mello e Souza desenvolve a interessante hipótese da colaboração dos dois jesuítas na redação deste texto - op. cit., pp. 25 e ss.

(40) BMSP, Códice Costa Matoso, "Interpretação que deu o P. Jozé Mascarenhas, lente de Prima no Collégio do Rio de Janeiro, às letras da inscrição achada na entrada de uma furna na Comarca do Rio das Mortes", fls. 160-161.

(41) ANTT, Inquirição de Lisboa, processo no. 9.255, fls. 218v- 219 (1o. maço).

(42) "Disse que o que reconhece he que todas as deligencias que tem feito esta Meza não são dirigidas à salvação da sua alma, mas antes à perdição da mesma, por quererem os Ministros deste Tribunal por mera pulítica [sic], obstinação e conveniência conservarem a fê de Christo e quererem que os outros a sigão, e não porque se lhe tenha mostrado com todas as deligencias sobreditas que com elle se tem feito a infabilidade da fê de Christo, e sua lei e doutrina da Igreja" - idem, idem, fl. 380 (2o. maço).

(43) Ambos os episódios foram registrados pelo notário Manoel Rodrigues Ramos - idem, idem, fls. 397v-398.

(44) Segundo uma testemunha, o padre teria dito que "assim como chegasse ao Auto onde entende que se achará sua Majestade, e ahi se hade queixar ao mesmo senhor do Tribunal, e do Emo. Dr. Cardeal em tanto, que perguntou, a Gaspar Lopes da Costa (...) de que sorte se nomeava o Emo. sr. Cardeal na presença de El-Rey, e que tinha firmes esperanças de que sua Majestade, o ouvisse, e lhe valesse, por também ter parte da nação dos christãos-novos" - idem, idem, fls. 215v-216 (1o. maço).

(45) Deste ponto de vista, deixa a desejar o livro de José Gonçalves Salvador sobre os cristãos-novos nas Minas: fiel ao método - discutível, diga-se de passagem - de identificá-los pelo sobrenome, estende-se demasiadamente nas atividades econômicas em que estão inseridos, silenciando sobre suas crenças e práticas culturais - **Os cristãos-novos em Minas Gerais durante o ciclo do ouro (1695-1755): relações com a Inglaterra**, São Paulo-São Bernardo do Campo, Pioneira-IMES, 1992. Augusto de Lima Júnior dá alguma notícia da presença deles nas Minas, destacando-lhes a importância na feição cultural de algumas vilas, sem, contudo, citar suas fontes - **A capitania das Minas Gerais: suas origens e formação**, Lisboa, 1940, p. 63.

(46) "O processo, exibindo um caso de aberração mental no paciente, verdadeiro alienado, fica um monumento da cegueira dos fanáticos, que o condenaram à expiação bárbara" - J. Lúcio de Azevedo, **História dos cristãos-novos portugueses**, Lisboa, Livraria Clássica, 1921, pp. 333-4.

(47) Norman Cohn, **Na senda do Milênio: milenaristas revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média**, trad., Lisboa, Presença, 1981, p. 12 e p. 232. Retomando o conceito de anomia formulado por Durkheim, Cohn interpreta os movimentos milenaristas como reação a situações de desenraizamento social, responsáveis, por sua vez, pela desestruturação emocional e psicológica dos indivíduos, tornando-os assim suscetíveis às mensagens sobre uma futura idade de ouro ou sobre o reino messiânico. Uma via alternativa para se pensar as insurgências milenaristas, especialmente as ocorridas no contexto do colonialismo, é sugerida por Ronaldo Vainfas, para quem a idolatria, num sentido mais amplo, configura um fenômeno histórico-cultural de resistência indígena, inseparável da luta social - "Colonialismo e idolatrias: cultura e resistência indígenas no mundo colonial ibérico", in **Revista Brasileira de História**, São Paulo, no. 21, 1992, pp. 101-124. A inspiração da abordagem de Vainfas provém, por sua vez, de Serge Gruzinski, que considera a problemática da idolatria muito mais que o embate entre "visões de mundo"; para ele, está em jogo um conflito cultural que envolve o religioso, afetivo, político, ético, material e cotidiano - **La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español (siglos XVI-XVIII)**, trad., México, Fondo de cultura económica, 1991, p. 153.

(48) Um bom exemplo desta linha interpretativa nos é dado pelo livro de Michel Adas, **Prophets of rebellion**, no qual privilegia o conceito de revitalização, isto é, a tentativa de criar novas ideologias, instituições e vínculos sociais viáveis em situações onde a visão de mundo e as relações tradicionais foram destruídas pelas transformações resultantes da colonização européia. Ele compara cinco casos ocorridos na África, Índia, Ásia e Oceania, buscando estabelecer uma teoria geral dos movimentos milenaristas em sociedades sob o domínio colonial - **Prophets of rebellion: millenarian protest movements against the european colonial order**, University of north Carolina Press Chapel Hill.

(49) Sebastião da Rocha Pita, **História da América portuguesa**, Belo Horizonte-São Paulo, Itatiaia-EDUSP, 1976, p. 135.

(50) Antônio Vieira, **História do Futuro**, 2a. ed., introdução, actualização do texto e notas por Maria Leonor Carvalhão Buescu, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1992, p. 112.

(51) Ver, a este respeito, o belo ensaio "Religião popular e política: do êxtase ao combate" in Laura de Mello e Souza, **Inferno Atlântico: demonologia e colonização (séculos XVI-XVIII)**, São Paulo, Companhia das Letras, 1993, pp. 105-124.

(52) Sobre a conjuntura econômica do período, ver, entre outros, Vitorino Magalhães Godinho, "Portugal, as frotas do açúcar e as frotas do ouro (1670-1770)", in **Ensaio-II**, 2a. ed., Lisboa, Sá da Costa, 1978, pp. 423-448.

(53) C. R. Boxer, **A idade de ouro do Brasil (dores de crescimento de uma sociedade colonial)**, 2a. ed., trad. Nair de Lacerda, prefácio de Carlos Rizzini, São Paulo, Nacional, 1969, especialmente o capítulo "O ouro das Minas Gerais", pp. 53-82.

(54) "Carta de Artur de Sá a El-rei. Rio de Janeiro, 12-VI-1697" *apud* Boxer, *op. cit.*, p. 63.

(55) *Apud* Boxer, **O império marítimo português (1415-1825)**, trad. Inês Silva Duarte, Lisboa, 70, 1992, pp. 166-167.

(56) "**Diário do 4o. Conde da Ericeira, D. Francisco Xavier de Menezes (1731-1733)**", apresentado e anotado por Eduardo Brazão. Biblos, Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Coimbra, 1941, vol. XVII, p. 86.

(57) Dos detratores da atividade mineradora - tanto do ponto de vista econômico quanto do moral -, um dos mais célebres é, sem dúvida, Antonil, autor de uma passagem antológica sobre o assunto: "Que maravilha, pois, que sendo o ouro tam fermoso & tam precioso metal, tam útil para o commercio humano & tam digno de se empregar nos vasos & ornamentos dos templos para o culto divino, seja pela insaciável cobiça dos homens contínuo instrumento & causa de muitos danos ?" - André João Antonil, **Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas**, comentário crítico de Andrée Mansuy, Paris, Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine, 1968, p. 462.

(58) "Notícias dos primeiros descobridores das primeiras minas de ouro pertencentes a estas Minas Gerais - pessoas mais assinaladas nestas empresas e dos mais memoráveis casos acontecidos desde seus princípios" in **Relatos sertanistas**, coletânea e notas de Afonso de E. Taunay, Belo Horizonte-São Paulo, Itatiaia-EDUSP, 1981, p. 31.

(59) *idem, idem*, pp. 27-28.

(60) ANTT, Conselho de Guerra, maço 251 bis, pasta 9, "Papéis pertencentes ao desembargador Joaquim Inácio Roiz' Santa Martha Soares". Sobre o sistema imposto por Inácio de Souza Ferreira nas oficinas de sua propriedade, ver BNL, Reservados, Códice 6.699, "Treslado da delação que fez Francisco Borgez de Carvalho de seu sócio Ignácio de Souza Ferreira de ter cazas de fundição, e de cunhar moedas", fls. 1-11. Um documento interessantíssimo, da autoria do próprio Inácio, em que este estabelece um rigoroso regulamento a seus subordinados, encontra-se em BPADE, Códice CV/2-6, fls. 116-119 - este último, publicado por Augusto Lima Júnior, **Notícias históricas (de Norte a Sul)**, Rio de Janeiro, Livros de Portugal, 1953, pp. 179-218.

(61) Um dos pontos centrais da argumentação de Inácio de Sousa Ferreira consiste exatamente na valorização do conhecimento empírico dos habitantes das Minas, em contraste com a ignorância dos ministros reais, despreparados, segundo ele, para compreender os problemas da região. A El-rei escreveu: "tenho boa vista, assisti muitos anos nas Minas, fui homem de negócio, falo verdade, não sonho esperança do mundo (...) tudo se há de perder para que V. Majestade não ganhe o ouvir-me. Sou oráculo da Medicina não para conhecer e curar os achaques da América, senão para os predizer..." - idem, idem.

(62) Uma interessante análise desta festividade religiosa como mecanismo de reforço, inversão e neutralização da sociedade mineira encontra-se em Laura de Mello e Souza, **Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII**, 2a. ed., Rio de Janeiro, Graal, pp. 19-42.

(63) Apud Affonso Ávila, **Resíduos seiscentistas em Minas: textos do século do ouro e as projeções do mundo barroco**, Belo Horizonte, Centro de Estudos Mineiros, 1967, vol. I, p. 182.

(64) Ivan Lins, op. cit., p. 197.

(65) Sobre as estratégias normalizadoras postas em ação nas Minas, consultar Laura de Mello e Souza, **Desclassificados...**, especialmente o capítulo "Nas redes do poder", pp. 91-140.

(66) "Papel que o sr. Dom João de Lencastro fez sobre a arrecadação dos quintos do ouro das Minas que se descobriram neste Brasil na era de 1701. Bahia, 12-I-1701" apud Antonil, op. cit., pp. 587-588.

(67) "Relação de João Pereira do Vale a D. Pedro II. Rio de Janeiro, 07-XII-1705" apud Antonil, op. cit., p. 560.

(68) "Carta de Martinho de Melo e Castro ao Visconde de Barbacena. Salvaterra de Magos, 24-I-1788" apud K. R. Maxwell, **A devassa da devassa: a Inconfidência mineira (Brasil-Portugal, 1750-1808)**, trad., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977, p. 108.

(69) **Descrição da cidade de Lisboa (1730)**. In - **O Portugal de D. João V visto por três forasteiros**, op. cit., p. 83.

(70) Sobre a questão dos Descobrimentos e o Quinto Império, ver Luís Felipe F. R. Thomaz e Jorge Santos Alves, "Da cruzada ao Quinto Império". In Francisco Bethencourt e Diogo Ramada Curto (org.), **A memória da nação**, Lisboa, Sá da Costa, 1991, pp. 81- 164.

(71) Rocha Pita, op. cit., 20. A tese da expressão de um orgulho brasileiro é advogada por Pedro Calmon, entre outros, que exagera quando afirma que ele "deu voz e gesto ao nascente patriotismo, palavroso, mas arrogante, que prenunciava o ciúme político da

terra, a sua defesa, a emancipação espiritual, a resistência às forças que se lhe opusessem, a independência" - idem, p. 14.

(72) Ambrósio Fernandes Brandão, **Diálogo das grandezas do Brasil**, introdução de Capistrano de Abreu e notas de Rodolfo Garcia, Salvador, Livraria Progresso, 1956, p. 41.

(73) Gabriel Soares de Sousa, **Tratado descritivo do Brasil (1587)**, comentários de Francisco Adolfo de Varnhagen, 4a. ed., São Paulo, Nacional-EDUSP, 1971, p. 40.

(74) A tese da projeção dos mitos edênicos para a região mineira é assim proposta por Affonso Ávila: "Implantava-se em toda a sua complexidade o tônus seiscentista, que o início do século XVIII faria acentuar e polarizar nas Minas Gerais, para onde se transporta a atenção de Portugal e das regiões já colonizadas do Brasil. Populações quase inteiras de aldeias portuguesas se aventuram à travessia do Atlântico, para afluir à corrida do ouro, carregando consigo, como no próprio núcleo do barroco, não apenas a ânsia temporal de riqueza, que o trabalho minerador poderia concretizar, mas aquela "capacidade de ensueño" que transmutaria naturalmente a realidade ainda desconhecida numa verdadeira antevisão edênica" - op. cit., vol. I, p. 7.

(75) AGS, ESTADO, Legajo 7187, "Oficio de Pedro de Rates Henequim. Lisboa, 05.VI.1740", fl. 1. Sobre o maravilhoso, ver Guillermo Giucci, **Viajantes do maravilhoso: o Novo Mundo**, trad., São Paulo, Companhia das Letras, 1992, p. 133.

(76) Ávila, op. cit., , vol. I, p. 169 e p. 171. Ele observa, a respeito desta passagem, que nela o "entusiasmo do cronista diante dessa imagem paradisíaca adquire mesmo certo acento profético". Mais adiante, escreve o autor: "se a brevidade desta relação o permitisse, poderíamos individuar os festivos aplausos, que em diversos tempos nesta parte da América se tem visto; e então ficaria manifesta a grande piedade, e religião, com que os seus moradores resplandecem; e entre as demais nações com singular vantagem se fazem conhecidos; desmentindo a maledicência daqueles que os pretendem infamar de ambiciosos" - idem, pp. 278-279.

(77) "Os mesmos eccos, levados nas azas da fama sobre os mares, voarão à Europa: forão ouvidos em Portugal com attençoens de estranha novidade, e alvoroços de alegria; nos Reynos de estrangeiros com esperança de utilidade, e mayor inveja da fortuna (...) Vio-se em breve tempo transplantado meyo Portugal a este Empório, já celebre por todo o Mundo" - idem, pp. 173-174.

(78) "Este Brasil é já outro Portugal, e não falando no clima que é muito mais temperado e sadio, sem calmas grandes, nem frios, e donde os homens vivem muito com poucas doenças, como de cólica, figado, cabeça, peitos, sarna, nem outras enfermidades de Portugal; nem falando do mar que tem muito pescado, e sadio; nem das cousas da terra que Deus cá deu a esta nação (...) Porém está já Portugal, como dizia, pelas muitas

comodidades que dela lhe vêm " - Fernão Cardim, **Tratados da terra e gente do Brasil**, Belo Horizonte-São Paulo, Itatiaia-EDUSP, 1980, p. 56.

(79) BPADE, Códice CV/1-1, fls. 135-144v, "Papel que fez Antônio Rodrigues da Costa a Sua Majestade por consulta do Conselho Ultramarino. Anno de 1732, sendo elle Conselheiro do mesmo Tribunal", fl. 144-144v.

(80) O conselheiro, cuja conduta caracterizou-se pela firmeza e inflexibilidade diante de revoltas como a Guerra dos Mascates e a Guerra dos Emboabas, propõe um rigoroso sistema de recompensa e castigo aos ministros que servem nas colônias. Mal disfarça, contudo, um certo ceticismo quanto à aceitação de sua proposta - *idem*, fls. 139v-141v.

(81) Retomando um lugar-comum da época, o conselheiro observou que "estas mesmas riquezas, que naturalmente fazem aqueles homens soberbos, inquietos, mal sofridos, desobedientes, e este dano é inevitável" - *idem*, fl. 144. A novidade da análise está na formulação direta e objetiva das conseqüências mais extremas que tal situação podia gerar, contemplando até mesmo a eclosão de movimentos de cunho emancipacionista.

(82) "Instruções inéditas de Dom Luís da Cunha a Marco Antônio de Azevedo Coutinho" *apud* Boxer, **A idade de ouro do Brasil**, p. 333.

(83) "Carta do Duque Silva-Tarouca ao Marquês de Pombal. Agosto de 1752" *apud* Maxwell, *op. cit.*, p. 32.

(84) Dos autos inquisitoriais consta um longo texto, escrito do punho do réu e intitulado "História da minha vida achada nos Prophetas, que em hum Enigma por algarismo me foi demonstrada em sonho aos onze do mez de Janeiro de 1724". Nele, os vários episódios de sua biografia, desde o nascimento até a prisão no Santo Ofício, são interpretados à luz das Escrituras, particularmente dos livros proféticos. ANTT, Inquisição de Lisboa, processo no. 9.255, fls. 1-19v.

CAPÍTULO 5

CONSPIRAÇÃO E CULTURA POLÍTICA

"...necessariamente hemos de confessar que os motins são naturais das Minas, e que é propriedade e virtude do ouro tornar inquietos e buliçosos os ânimos dos que habitam as terras onde ele se cria".

Conde de Assumar (*)

(*) Discurso histórico e político sobre a sublevação que nas Minas houve no ano de 1720. Estudo crítico, estabelecimento do texto e notas de Laura de Mello e Souza. Belo Horizonte, Fundação João Pinheiro, 1994, p. 60.

PISTAS E POSSIBILIDADES

Em 1740, o desembargador Santa Marta recebeu ordens expressas para prender o ex-mineiro Pedro de Rates Henequim e manter o crime intentado por ele em sigilo absoluto. A resolução da Coroa portuguesa, ditada por "razão de Estado", implicava certamente a não-punição dos eventuais envolvidos no delito de lesa-majestade, mas não excluía necessariamente uma rigorosa averiguação dos seus implicados e das circunstâncias em que fora planejado (1).

Com a prisão de Henequim, Santa Marta pôde submetê-lo a interrogatórios e inquirições, na tentativa de deslindar a trama obscura que se ocultava por trás de crime "tão execrando" - como o apodaria mais tarde o filho do desembargador. O que efetivamente ele descobriu nestas sessões secretas continua a ser um mistério: os papéis do Conselho Ultramarino, a instância responsável pela deliberação dos assuntos referentes às colônias, não aludem à ordem de devassa ou prisão dirigida às Minas, tornando plausível a hipótese de que o réu teria ou agido por conta e risco próprios, ou se recusado a delatar os cúmplices.

Ainda assim, o desembargador sabia mais sobre os propósitos da conjuração do que nos é dado a saber presentemente. Pela natureza do ofício, o historiador encontra-se muitas vezes em posição análoga à do detetive; como este, analisa pistas e indícios, confronta evidências e reúne versões, movido pela expectativa de descobrir o que de fato ocorreu. No "crime" em questão, a ausência dos autos de devassa lavrados por Santa Marta - se chegaram a existir, foram certamente destruídos - demonstra que os historiadores estão condenados a não saber tudo e que nem sempre logram bons resultados como detetives (2).

Entretanto, as analogias entre eles não vão muito além e é isto que permite reverter o detetive fracassado no historiador. Afinal, se existem respostas que Santa Marta obteve e que hoje nos são inacessíveis, o inverso também é verdadeiro, pela simples razão de que ele não pôde formular as questões que formulamos hoje. Seus objetivos de investigação recobriam um campo muito restrito, o da conspiração e seus atores; o inquérito visava nomes e circunstâncias; a trama esgotava-se, para ele, numa cadeia de poucos elos, estendida num arco de tempo igualmente limitado. Não lhe

interessava articular aquele acontecimento ou "crime" - pois assim é que via suas diligências - com as tradições políticas e culturais que vicejaram nas Minas; tampouco lhe ocorria a possibilidade de relacioná-lo ao conteúdo dos papéis que o falsário Inácio de Sousa Ferreira dirigiu a El-rei - outro caso que lhe passou pelas mãos. Em Henequim não teria visto mais que a personagem de uma extensa galeria de criminosos - certamente a mais excêntrica e ameaçadora, mas ainda assim apenas um criminoso. É esta a ótica com que Santa Marta, vivendo numa época anterior às decisivas inovações na teoria do crime, interpretava a sua missão de magistrado: se a ordem fora momentaneamente rompida, o isolamento do réu bastaria para restituí-la em sua plenitude. Castigo e degredo - eis os instrumentos necessários para refrear o crime (3).

Diferentemente, a abordagem histórica permite juntar fios e informações em escala muito mais ampla à das lentes microscópicas de Santa Marta, recuando a investigação ao universo do qual Henequim saiu, compulsando dados e evidências de modo a estilhar a aparente excentricidade de sua estória. Ademais, as incertezas com que se defronta o historiador impõem tratamento diverso ao do magistrado: se em caso de insuficiência de provas, este recorre à máxima "in dubio pro reo", absolvendo-o, o historiador opta pelo aprofundamento da análise, ligando o caso específico ao contexto, entendido aqui como campo de possibilidades historicamente determinadas (4).

Para tanto, é necessário responder a uma das questões que Santa Marta não teria podido sequer formular: que condições históricas concorreram para a constituição de um projeto milenarista de emancipação colonial? Convém sublinhar dois aspectos: em primeiro lugar, trata-se de proceder à integração de "realidades" e "possibilidades" e de ampliar o estatuto do conhecimento histórico, admitindo termos como "verossímil" e "possível" (5). Em segundo, o contexto não é pensado como um fator determinante do comportamento de Henequim, sugerindo uma relação mecânica entre eles; ao contrário, concebe-se o contexto em sentido amplo, como uma instância que molda as condições de existência e os objetivos dos agentes históricos, limitando ou ampliando suas ações (6).

Este método não se confunde com a tradicional contextualização, cuja característica é explicar um evento através do meio histórico que o desencadeou. Trata-

se de algo diverso e uma comparação talvez elucidar melhor a natureza desses objetivos. No livro **O queijo e os vermes**, Ginzburg explora sistematicamente os mecanismos de leitura do moleiro Menocchio, cotejando as obras lidas por este e o campo de significação em que ele as inscreve. O processo de leitura em Menocchio revela um padrão de reelaboração e recriação que constitui, para o autor, o universo da cultura popular; a ela o moleiro deve os filtros que se interpõem entre ele e a página impressa (7).

No caso de Henequim, a opção por restringir o exame ao domínio estrito da cultura livresca e à longa duração significaria empobrecer o aspecto mais importante de seu pensamento, ou seja, a mobilização de estratos culturais múltiplos no interior de um projeto político específico. Longe de sugerir uma ancoragem na longa duração, suas idéias surpreendem porque remetem ao ritmo ágil da curta duração. Já não nos basta responder apenas de que modo ele se apropria de um dado estoque cultural; é necessário entender as razões desta apropriação no interior de expectativas e objetivos políticos que não mais suportam um rótulo tão amplo quanto "cultura popular". Assim, se Ginzburg partiu da defasagem entre livros e leitura para descobrir a cultura popular do Friuli quinhentista, Henequim parece indicar uma outra via: a possibilidade de se partir de suas idéias para entender a cultura política que se formou nas Minas durante as primeiras décadas do século XVIII.

Para reconstituir o ambiente em que Henequim circulava, é preciso ir além das suas relações com a cultura erudita ou popular, nos moldes propostos por Ginzburg, por vezes excessivamente restritos às trocas culturais, obliterando o ambiente em que elas ocorrem e a teia de indivíduos em que se engastam. Um bom exemplo das limitações do método proposto pelo historiador italiano é o ensaio "Os pombos abriram os olhos". Na estória do bufão e alambiqueiro Constantino Saccardino, morto em Bolonha no ano de 1622, sob a acusação de ser o mentor de uma conspiração contra as autoridades políticas e religiosas da cidade, o autor encontra elementos para analisar a complexidade do processo de mediação cultural. Apoiado numa cuidadosa investigação das idéias de Saccardino, ele procura mostrar que a origem de suas afirmações subversivas reside nas trocas culturais ocorridas entre os meios letrados que frequentava e a literatura a que

teve acesso. A questão que Ginzburg parece desprezar é por que um tal programa de reformas políticas e religiosas da sociedade causou tanto impacto em Saccardino (8) ?

O que está em jogo aqui é a necessidade de reconstruir a teia de relações sociais em que agem e reagem os indivíduos às trocas culturais, porque estas não explicam as razões de sua reinterpretação, nem iluminam o domínio mais concreto e cotidiano das vivências pessoais. Se as leituras de Menocchio e Saccardino foram decisivas para a organização de suas visões de mundo, não o foram menos os indivíduos com quem compartilharam aquela experiência cotidiana - que é, afinal de contas, o verdadeiro filtro através do qual elaboravam suas idéias.

Dáí a necessidade de focalizar Henequim nas Minas, o ambiente em que, segundo ele, aprendeu tudo o que sabia, estudando as Escrituras e minerando nos rios; dáí a importância de examinar os círculos que frequentou, as pessoas que conheceu, recompondo a complexidade das relações que o ligavam àquela sociedade. Isto talvez nos ajude a entender por que ele recriou o milenarismo vieriano e o transformou no fundamento de uma ação política subversiva, organizando em linguagem idiossincrática aspirações e expectativas coletivas.

AVENTUREIROS NAS MINAS

Dos vinte anos vividos nas Minas quase não há vestígios no processo inquisitorial. Quando existem, são extremamente lacônicos, como se extraídos à revelia do réu, por sua vez, visivelmente cuidadoso em resguardar da curiosidade de seus inquiridores o passado de mineiro. Dele contou que "não tivera na América outro emprego mais que o de minerar"; que vivera "uns tempos na vila do Sabará, outros na do Serro do Frio, Vila Rica, Ribeirão do Carmo, e outras mais". Confirmou também o que havia escrito em seus papéis, isto é, que "no discurso de vários anos, [ele] se ocupara em cortar, e descobrir matos até então não descobertos, e em vadiar rios incógnitos" (9).

Pouco revelam informações tão vagas, válidas, de resto, para a maior parte da população das Minas, que se distinguiu pela mobilidade geográfica e pela inserção nos descobrimentos e na mineração (10). Obrigado, porém, pelo rumo inusitado das sessões, estagnadas por causa das suspeitas quanto a seu verdadeiro estado e identidade,

Henequim abandonou as alusões genéricas e tratou de indicar as pessoas com quem havia estado no Brasil - e o fez somente depois de malgrado o propósito de arrolar, como testemunhas, os indivíduos que o haviam conhecido em Portugal.

Para desvanecer a convicção do inquisidor de que se fizera passar por religioso, alegou os "descobrimientos que fez nas Minas acompanhado do padre Inocêncio de Carvalho", acrescentando que, por causa deles, não pudera estudar a Bíblia (11). Aparentemente, Henequim não mentia: as evidências comprovam a presença deste padre ali desde, pelo menos, fins de 1705, quando o seu nome aparece no registro das minas do Serro do Frio e Itacambira. Partia então para Pernambuco, levando consigo a quantia de 120 oitavas de ouro em pó, devidamente quintadas pelos representantes da Fazenda Real (12). Nove anos mais tarde, está novamente no Serro do Frio, em disputa com Amaro Luiz do Passo em torno da autoria de descobrimientos feitos em ribeiros na região (13).

Se pouco sabemos sobre este padre, o mesmo não acontece com outra testemunha mencionada por Henequim, o capitão-mor João Ferreira dos Santos, com o qual dizia ter entrado "nas Minas de Ouro Preto sendo ambos rapazes". O capitão, preso no Limoeiro, estava pois em condição de atestar a sua identidade, dissipando as dúvidas do inquisidor Trigoso. Interrogado "ex-judicialmente" pelo notário do Santo Ofício, o suposto amigo respondeu que "tal sujeito não conhecera nas Minas, nem dele tinha notícia alguma, nem sabia que pessoas haveria que a pudessem dar" (14).

O capitão João Ferreira dos Santos mentia. De fato, foi ele um dos responsáveis pelos descobrimientos de ouro no Caeté e um dos seus mais antigos moradores. Obteve uma sesmaria e, desde 1706, encontrava-se ali radicado com a família e escravos, dedicando-se ao cultivo de roças de mantimento e à criação de gado (15). O ingresso na carreira militar data, certamente, de 1711, quando armou quinze escravos de sua propriedade e partiu em defesa da cidade do Rio de Janeiro, por ocasião da invasão dos franceses sob o comando de Duguay-Trouin (16). Durante o governo do Conde de Assumar, esteve à frente de uma expedição enviada à turbulenta região do Papagaio, com o intento de acalmar os ânimos dos moradores que, liderados por Manuel Nunes Viana, recusavam-se a aceitar o arrendamento das passagens do rio das Velhas.

É da autoria do Conde a única referência à orientação política do capitão. Não o tinha em boa conta e o considerava alinhado ao "partido de Manuel Nunes Viana e seu primo Manuel Rodrigues Soares" - os chefes da revolta do Papagaio; daí a conveniência de indicá-lo, junto com Faustino Rabelo, para aquela diligência (17). Ambos eram, na opinião do Conde, "amigos, sócios, parciais, e do mesmo calibre que aquela gente" (18).

Que as preferências do capitão fossem para Nunes Viana, o velho chefe dos emboabas, é plenamente compreensível e até mesmo previsível. Como antigo morador do Caeté, o epicentro por assim dizer dos episódios que deflagraram o que se convencionou denominar Guerra dos Emboabas e primeiro reduto do governo de Nunes Viana, outro velho morador do lugar, o capitão teria facilmente se identificado com os reinóis na sua luta contra os paulistas.

Galgou postos e adquiriu grandes cabedais: em 1730, três anos depois de provido no posto de capitão-mor das ordenanças de Vila Nova da Rainha, João Ferreira dos Santos notabilizou-se por grandes achados auríferos no rio das Mortes (19). Por este tempo, ele já andava metido no crime que o levaria ao Limoeiro, isto é, a cunhagem de moeda e barra de ouro falsas. Começou por instalar, junto com seus sócios, uma oficina de fundição em Lagoa Dourada, logo desativada em razão da má qualidade das peças cunhadas; construiu-a novamente em Camapuã, no rio das Mortes, e, com o auxílio de ferreiro e ourives experimentados, logrou imitar à perfeição o selo real, imprimindo-o nas barras e moedas ali fabricadas.

Todo o negócio consistia em comprar grandes quantidades de ouro em pó, sob o pretexto de encaminhá-lo à Casa de Fundição para ser devidamente quintado, e então desviá-lo para a oficina, de onde saía em forma de moeda e barra supostamente tributados pela Fazenda Real. As evidências sugerem que os falsários contaram com a cumplicidade do governador D. Lourenço de Almeida - cujo secretário fora sabidamente sócio de outra importante fábrica clandestina - , cabendo-lhe a responsabilidade pela autorização dada ao capitão para realizar compras vultosas de ouro em pó na comarca do rio das Mortes (20).

Em maio de 1735, um dos sócios, Custódio de Oliveira Braga, tornou pública a oficina de Camapuã, delatando-a às autoridades. Presos, João Ferreira dos Santos e

João da Costa Vilas Boas ainda tentaram escapar do castigo, oferecendo a El-rei "um regimento de 500 cavalos equipados e armados, postos na fronteira do Alentejo; ou uma fragata de guerra de 70 canhões (...) pronta para levar [sic] âncora e sair da barra", em troca do indulto. A resposta de D. João V à proposta veio ríspida: "não sou servido aceitar a tal proposta, porque a minha real intenção é que se castiguem os delitos, conforme for de justiça" (21). Seu destinatário era o governador Gomes Freire, o intermediário da oferta dos réus, que, à época, já se encontravam presos em Lisboa (22).

Na sentença, dada em 15 de junho de 1740, a Relação de Lisboa mostrou-se demasiado benevolente com o crime do capitão. Em vez da pena ordinária aplicada nestes casos - "morte de fogo" e "perdimento de todos os bens" -, os juízes mal puderam esconder a fragilidade do estratagema legal aduzido pelo réu para fugir aos rigores da lei. A legislação do Reino previa a diminuição da pena nos casos em que o culpado fizesse a delação da própria culpa, especificando, contudo, que esta apenas seria válida se fosse espontânea, com arrependimento e a tempo hábil. Ou seja, a confissão deveria ser feita antes que "o Príncipe e seus Ministros estejam já informados do caso e [antes de] o negócio em termos de não poder deixar de saber se".

Não era este o caso do capitão. A confissão havia sido feita em 07 de junho de 1735, três dias depois de ordenada a devassa do crime - e ainda assim, desde 23 de maio um dos sócios já se encontrava preso. Além disso, ele não cumprira com as exigências da lei no que se referia à sinceridade da auto-delação: em seu depoimento, tentou a todo custo atenuar a própria culpa, negando ter sido o "principal motor" na construção da oficina e ocultando o fato de ter extraviado ouro para o Rio de Janeiro.

À vista disso, a sentença concluía que a confissão fora movida pelo temor do réu, que, por sua vez, também mentira. No entanto, por um artifício retórico, os juízes da Relação observavam que os denunciadores o haviam envolvido apenas na construção das fábricas, "e não constava legalmente [...] da cumplicidade do réu senão pela delação confusa dos ditos denunciadores". Em outras palavras, a sua confissão revelou culpas que os seus delatores não lhe haviam atribuído.

A Relação condenou-o a uma pena leve, em comparação à gravidade do delito: degredo de dez anos para Angola, proibição de retornar ao Brasil e multa de 60 mil cruzados (23). Por razões desconhecidas, o capitão jamais chegou a embarcar para Angola, e em 1745, ainda permanecia em Lisboa, com dificuldades para saldar a sua dívida com a Fazenda Real, declarando-se, porém, "livre do crime" por que fora condenado (24).

Quando o notário do Santo Ofício o interrogou no Limoeiro, em agosto de 1742, o capitão julgou por bem alegar desconhecimento do objeto das inquirições. Antigo morador do distrito do rio das Velhas e ex-arrematante dos dízimos na região do Sabará e Serro, João Ferreira dos Santos necessariamente conhecia Henequim, morador de longa data da vila do Sabará e freqüentador assíduo da prisão da Corte (25).

Resta apenas conjecturar as razões por que mentiu. Estaria ele a par das crenças milenaristas de Henequim e as suas atividades políticas? Ou agiria por mera prudência, temeroso que alguém o pudesse incriminar com novas - e legítimas - acusações? Afinal, escapara por pouco de ter sido julgado por participação nos negócios escusos do falsário Inácio de Souza Ferreira. É bem verdade que a sentença aludia vagamente ao fato, reduzindo-o à "presunção de se haver interessado na [fábrica] de Inácio de Souza" (26). A gravidade e a quantidade de dinheiro implicados na célebre fábrica de Paraopeba - um dos crimes mais comentados na Lisboa dos anos 1731-1733 - custou a seu mentor o degredo perpétuo para as galés e o confisco dos bens, e, aos sócios, a pena de dez anos de degredo para as galés e pesadas multas (27). Por sorte do capitão, a Relação fez vistas grossas ao fato de ser ele reincidente no crime de moeda falsa - o que lhe teria custado a vida.

Se é impossível conhecer o que estava em jogo na farsa encenada pelo capitão, o seu perfil, a condição de reirol, a afinidade com Manuel Nunes Viana, a ascensão militar seguida da transgressão e condenação, todos estes elementos servem, porém, como amostragem dos indivíduos com que Henequim conviveu nas Minas, encontrando neles algum tipo de identificação.

Uma outra pista, fundamental neste sentido, provém de um evento aparentemente sem maior interesse. Trata-se da alegação apresentada por Henequim para fugir à

imposição do casamento, através da qual admitia ser religioso carmelita, natural da Bahia, tendo aliás adotado o nome de frei Simão de Santa Teresa. Num primeiro momento, o prior do convento do Carmo daquela cidade, frei José Ramos, ao visitá-lo na prisão, confirmou-lhe a identidade; somente mais tarde é que o prior, que havia ordenado o verdadeiro frei Simão de Santa Teresa, recuaria, desfazendo o equívoco (28).

Como observou Freire Gomes, o episódio, surpreendente e inusitado, guarda alguma semelhança com a história do impostor Arnaud du Tilh, brilhantemente analisada por Natalie Z. Davis (29). Ao inquisidor Trigoso e, por certo, ao desembargador Santa Marta escapou um detalhe revelador e igualmente instigante: que razões o teriam levado a escolher, dentre todos os religiosos seculares que conhecera nas Minas, precisamente frei Simão de Santa Teresa e não outro qualquer? Quem era, afinal, este religioso de quem pretendia usurpar a identidade?

Frei Simão de Santa Teresa era, de fato, um carmelita baiano, homem culto e estimado pelos seus contemporâneos, e que desde os primeiros anos do século XVIII compunha a população das Minas. Em outubro de 1706, por exemplo, encontrava-se no Sabará, e seu nome figura num registro de arrecadação dos quintos: tinha em seu poder a quantia de 190 oitavas de ouro em pó (30). Estaria ele destinado ao anonimato da multidão de religiosos, regulares e seculares, que tantos problemas acarretaram à Coroa, se não fosse a sua participação decisiva na Guerra dos Emboabas.

Aliado importante dos reinóis, frei Simão de Santa Teresa foi nomeado secretário-geral do governo ilegítimo que Manuel Nunes Viana instalou nas Minas entre dezembro de 1708 e agosto de 1709 (31). Apesar da importância do cargo, pouco sabemos a seu respeito. A maioria das narrativas coevas ocupam-se principalmente das ações bélicas do conflito, silenciando sobre o governo do chefe emboaba e a atuação de seus membros. Em contraste com a opacidade histórica do frei carmelita, a figura do religioso trino, frei Francisco de Meneses, exímio manejador de armas e notável estrategista, apontado pelo governador Antônio de Albuquerque como "um dos principais cabeças do levantamento das Minas contra os paulistas", notabilizou-se como

o mais legítimo representante daquela linhagem de frades turbulentos e facinorosos dos quais as Minas foram especialmente pródigas (32).

Seria frei Simão de Santa Teresa um dos homens letrados com quem Henequim confessou discutir "matérias literárias" quando ainda assistia nas Minas? Que espécie de relacionamento existia entre eles? Sem dúvida, o recurso à identidade do carmelita não era gratuito, e o ex-mineiro devia sentir-se suficientemente capaz de sustentar a impostura, o que significava tanto responder às perguntas sobre os pormenores da vida do frei baiano quanto reconhecer a existência de alguma semelhança física entre eles. De qualquer maneira, a comparação entre o carmelita e o capitão João Ferreira dos Santos denota algo em comum: ambos comungavam das idéias defendidas por Nunes Viana, com quem mantinham uma relação de afinidade política.

Nada parecia demover o inquisidor Trigoso do seu ceticismo obstinado quanto à identidade do réu, e o depoimento das testemunhas só fez aumentá-lo. Intrigado também com o resultado das diligências do pároco de Oeiras, logo se convenceria de que ele se chamava João Soares de Miranda, suspeitando assim de que Henequim fosse o menino ilegítimo criado em casa do cura de Oeiras até a idade de dez anos. Submetido novamente a exame, o réu não se surpreende com o equívoco e o atribui à largura dos anos, explicando que foi, de fato, amigo de infância dos filhos de João Telles de Miranda e Mariana Soares, e a amizade entre eles perdurou inclusive nas Minas. Esta é uma das raras passagens em que ele nos dá algumas pistas de suas relações no Brasil, rompendo momentaneamente o silêncio deliberado com que as ocultou do Santo Ofício. Contou que conhecera Sebastião Correia de Miranda, o mais velho da prole do casal Telles de Miranda, quando ainda eram crianças, e depois este fora servir como criado a D. Lourenço de Almada, em Angola. Chegando ao Rio de Janeiro, passara às Minas, onde mantiveram contato "porque foi morador na vila do Sabará, donde ouviu dizer, que passara para o Serro do Frio, aonde teve a ocupação de minerar". João Soares de Miranda, condiscípulo de Henequim nas lições de latim em casa do cura, também havia ido para as Minas onde "viveu na dita vila do Sabará, e era mineiro, e nesta vila o deixou ele declarante quando passou para o Serro (...) e se trataram com amizade por serem

vizinhos na mesma Vila". Por fim, reencontrara José Correia de Miranda, coronel da cavalaria e morador no Sabará (33).

Foram estas as únicas pessoas que Henequim nomeou dentre todas com que convivera nas Minas. Os filhos de João Telles de Miranda eram reputados homens de alguma nobreza, visto a prestigiosa carreira do pai nos negócios da administração colonial e metropolitana, iniciada com o cargo de escrivão do auditor da Fortaleza de São Julião e prosseguindo com os de distribuidor das Apelações Civis da Casa da Suplicação, secretário do governador do Maranhão Artur de Sá e Menezes, escrivão da Alfândega e Almojarifado do Rio de Janeiro e, finalmente, em 1697, chegou ao cargo de secretário da Capitania do Rio de Janeiro (34).

Os filhos seguiriam o exemplo paterno, engajando-se nos postos da administração das Minas, sem, porém, lograrem igual êxito. O mais velho deles, Sebastião Correia de Miranda, ingressou na carreira militar como soldado da Armada Real, e em 1705 era nomeado ajudante de tenente do mestre de campo general do Reino de Angola (35). Em 1711, seu nome aparece no termo da junta de ereção da Vila de Sabará (36). Três anos depois, ostentando a patente de tenente, é feito procurador da Câmara de Sabará (37); em 1716, procurador da Coroa e Fazenda Real na comarca de Sabará e, depois, provedor dos quintos relativos aos negros entrados nas Minas pela Bahia (38).

João Soares de Miranda começou a carreira como soldado infante na fortaleza de São Julião da Barra, juntando-se depois aos irmãos nas Minas, sendo, em 1711, empossado vereador na Câmara de Sabará. Conquistada a patente de sargento-mor das tropas da cavalaria do Caeté, foi provido em 1717 no posto de capitão das ordenanças da barra do rio das Velhas, e no ano seguinte o Conde de Assumar o renovaria no cargo (39).

José Correia de Miranda, o mais jovem e bem-sucedido dos irmãos, também figura no termo da junta de ereção da vila do Sabará. Em 1712 é feito capitão-mor e administrador da Fazenda Real; dois anos depois, nomeado coronel da cavalaria da ordenança do regimento do distrito do Sabará; no triênio 1717-1720, é provedor da Fazenda Real em Vila Rica; e, em 1730, juiz dos órfãos do Sabará (40). As fontes mais

recentes indicam-no ainda vivo em 1741, cuidando de seu engenho na freguesia de Santo Antônio do Bom Retiro da Roça Grande, no Sabará (41).

Eram todos portugueses, de "conhecida nobreza" - nas palavras do governador D. Brás Baltazar da Silveira (42) - e ocupavam cargos relativamente importantes nos negócios públicos, conciliando a carreira militar ou burocrática com os trabalhos de mineração - segundo Henequim, todos, sem exceção, eram mineiros. Tais dados, no entanto, pouco significariam se não fossem cruzados com evidências de outra natureza.

NO OLHO DO FURACÃO

Ao contrário dos irmãos Telles de Miranda, reinóis bem-nascidos, Henequim não passava de mais um aventureiro na corrida do ouro, filho ilegítimo, cujas pretensões à nobreza de nada valiam em Portugal. A sua passagem pelas Minas é, por isto mesmo, muito mais representativa estatisticamente do que a de seus colegas de infância. Diferentemente do que afirmava, não chegou a protagonizar descobrimentos importantes e seu nome se perde em meio à vultosa população que ocorreu às Minas nos primeiros anos do século XVIII. As cifras variam: em dezembro de 1705, o desembargador João Pereira do Vale estimava em 30.000 pessoas a população ativa ali instalada (43); em setembro do ano seguinte, o escrivão Filipe de Barros Pereira reputava em 50.000 pessoas (44). Daí a dificuldade de seguir os rastros de Henequim: ele não figura nos registros de sesmarias, provisões, aforamentos ou descobrimentos.

O silêncio dos arquivos sugere, de início, duas hipóteses centrais: a de que ele tivesse de fato recebido alguma ordem religiosa e se ocultado, assim, sob um outro nome, como era usual; ou, a de que tivesse sido mais um aventureiro entre aqueles que, segundo Antonil, a sede insaciável do ouro fizera "meterem-se por caminhos tão ásperos" (45). Um único registro basta para descartar a primeira suposição: o livro de lançamento dos quintos reais arrola-o como um dos moradores da vila do Sabará no período de 1714-1715 (46). Inaugurava-se então o sistema de cobrança do quinto mediante o estabelecimento de cotas fixas, pelo qual a população das Minas se obrigava a pagar a quantia de trinta arrobas de ouro (47). Henequim - cujo nome vem grafado

incorretamente (*Pedro de Rates E Niquin*) - contribuiu com 13, 3/4 oitavas de ouro, quantia bem modesta, mais próxima às três oitavas pagas pelo preto forro João de Aguiar do que às 46 pagas pelo alferes Antônio da Fonseca Osório (48).

No método de cotas fixas, procedia-se à arrecadação pelo lançamento de fintas sobre os mineradores, levando em conta a importância das catas e o número de escravos empregados. As passagens relativas às atividades de mineração constantes no processo inquisitorial sugerem que Henequim teria se valido do método de bateia, o mais primitivo e menos dispendioso, sem empregar escravos - o que caracterizaria uma lavra (49). Quanto ao cabedal que levou para Portugal, as informações são contraditórias e, como bem observa Plínio Freire Gomes, cercava-o a aura de riqueza, tendo uma das testemunhas declarado ter ouvido "dizer que vivia de dinheiros que tinha trazido das Minas", enquanto outra alegou que não "tinha ocupação alguma e vivia pobremente", porque o cabedal amealhado nas Minas "se gastara com variedade" (50). Quando deu entrada nos cárceres do Santo Ofício, tinha em seu poder "um paliteiro de prata" e "quatrocentos e noventa [sic] em dinheiro". No decorrer das sessões, alegou que tinha "requerimentos gravíssimos com El-rei, que fazem a bem da segurança da sua vida, restauração da sua fazenda seqüestrada, que passa de cento e sessenta mil cruzados..." (51). Tratava-se de um valor altíssimo, se comparado a outros dados da época, a exemplo do soldo de um capitão de cavalo, que correspondia, em 1730, a cinquenta cruzados por mês (52).

Muito diferente é, contudo, o retrato que de si mesmo apresenta à Corte de Castela quando intenta vender os seus serviços aos espanhóis. Alega, por exemplo, ter sido o primeiro descobridor das minas de ouro e diamantes do Serro do Frio, tendo, inclusive, conhecimento de reservas até então inexploradas. Conforme apurou em Lisboa o cônsul espanhol, o primeiro descobridor teria sido, na verdade, o ouvidor Antônio Rodrigues Banha e "outras duas pessoas" (53). O fato é que a autoria dos descobrimentos de diamantes sempre comportou mais de uma versão. Alguns autores a atribuem a Bernardo da Fonseca Lobo, ocorrida por volta de 1729, o qual sendo recebido em Lisboa como o descobridor oficial, teria sido nomeado tabelião e capitão-mor da Vila do Príncipe (54). Não há dúvida, por outro lado, da omissão do

governador D. Lourenço de Almeida em comunicar à Coroa os novos achados, tendo se beneficiado com a sua extração clandestina - e o demonstra uma carta régia de 09 de fevereiro de 1730, em que El-rei lhe estranha a demora em notificá-lo da novidade (55). Segundo o historiador Augusto Lima Júnior, já em 1714 um faiscador de nome Francisco Machado da Silva descobriu as pedras, entregando-as ao capitão de dragões João de Almeida e Vasconcelos, que, percebendo do que se tratava, mandou-as lapidar. Valendo-se da ingenuidade dos faiscadores, conseguiu acumular uma quantidade considerável de diamantes. De qualquer modo, em 1721, as pedras circulavam livremente pela região, com o conhecimento do ouvidor do Serro do Frio Antônio Rodrigues Banha, um dos que tentaram despistar o Conselho Ultramarino, enviando-lhe cristais de rocha (56).

Se parece pouco provável que Henequim tenha sido o autor dos primeiros achados de diamantes no Serro, o mesmo não se pode afirmar a respeito dos descobrimentos auríferos. O sistema de repartição das datas minerais vigente nas Minas tornou-se, desde cedo, alvo de duras críticas, uma vez que privilegiava os mais ricos. Ainda em 1705, o desembargador João Pereira do Vale escrevia a D. Pedro II para informá-lo sobre as queixas dos descobridores que, "buscando os ribeiros com muito trabalho em que lhe são companheiros seus parentes e amigos, lhe não dá o guarda-mor aqueles que no tal descobrimento tiveram uma grande parte... (57)" Em fins do século XVIII, Teixeira Coelho discorria sobre "a ignorância e a cavilação dos guardas-mores das terras e águas minerais na execução das santas e providentes leis e regimentos... (58)". Poderia ser Henequim mais um dos descontentes com os métodos de distribuição das datas, inadequado para premiar de forma justa os verdadeiros descobridores delas.

Não se limitou Henequim somente à exploração aurífera e ao estudo diário das Escrituras, como declarou ao Santo Ofício. Cauteloso, preferiu omitir a atuação como escrivão da Superintendência do rio das Velhas, entre os anos de 1709 e 1710, quando sua elegante e rebuscada assinatura arremata os autos de tomada lavrados pelo Superintendente José Correia de Miranda. Sob as ordens do antigo colega de latim em Oeiras, executa diligências de prisão e confisco de ouro e de mercadorias entradas ilicitamente nas Minas (59).

Turbulentos eram aqueles tempos. Em abril de 1709, data em que seu nome aparece pela primeira vez nos autos, Manuel Nunes Viana estava à testa do governo que fundara nas Minas depois do levante contra os paulistas, seguido de sua sagração formal pelos forasteiros ali estabelecidos (60). Poucos dias antes, Viana e seu exército haviam expulsado o governador D. Fernando Martins Mascarenhas de Lencastre sob os gritos de "Viva o Sr. Manuel Nunes Viana, nosso Governador! Morra o Sr. D. Fernando Martins Mascarenhas se não voltar daqui para o Rio" - ato gravíssimo, muito mais que o episódio sanguinolento ocorrido no Capão da Traição, quando paulistas foram emboscados e trucidados (61).

Tão crítico quanto aquele momento era o lugar em que Henequim se encontrava: a Superintendência das minas do rio das Velhas ocupou um lugar central na deflagração das hostilidades entre forasteiros e paulistas. A bem dizer, foi ali que tudo de fato começou.

Uma das atribuições mais importantes da Superintendência consistia em controlar e vigiar a entrada e saída de pessoas e mercadorias das Minas pelos caminhos da Bahia. O Regimento das Minas proibia expressamente o comércio entre as regiões auríferas e a Bahia:

"Nenhuma pessoa do distrito da Bahia poderá
levar as minas pelo caminho de sertão outras
fazendas ou gêneros que não sejam gados (62)".

Gêneros de natureza diversa deveriam navegar pela barra do Rio de Janeiro e seguir por Taubaté ou São Paulo até as Minas, dada a inexistência de caminho direto entre estas e o Rio de Janeiro. A proibição visava impedir o descaminho do ouro: saído das Minas e escoando pelos caminhos do Rio de Janeiro, poderia ser quintado nas casas de fundição de Taubaté, São Paulo, Parati ou Rio de Janeiro.

O gado constituía uma exceção porque os mercados do Sul não se encontravam capacitados para abastecer a demanda crescente da região aurífera. Os boiadeiros que entravam pela Bahia deviam registrar o número de cabeças que traziam e pagar os direitos de entrada, sob pena de pesada multa (63).

Desde 1702, por nomeação do governador Artur de Sá e Meneses, Manuel de Borba Gato estava à frente da Superintendência do distrito do rio das Velhas (64). Situava-se ela num ponto estratégico: era passagem obrigatória para aqueles que vinham da Bahia em direção às Minas ou delas partiam para os currais do rio São Francisco. Antonil descreve a rota terrestre que principiava no Recôncavo baiano, chegava ao rio São Francisco e desembocava no rio das Velhas, um dos seus mais importantes afluentes (65). De acordo com o roteiro - também por via terrestre - descrito pelo autor das "Informações sobre as minas do Brasil", vários caminhos ligavam os currais da Bahia ao rio São Francisco e, uma vez alcançado este, descia-se em direção ao arraial de Matias Cardoso até chegar finalmente a barra do rio das Velhas, onde "se apartam outra vez diversos caminhos para todas as minas descobertas, assim para as chamadas gerais, como para as do Serro do Frio e para todas as outras de que se tira ouro por entre aquelas dilatadas Serras" (66). A via fluvial era usada de preferência para a jornada de volta das Minas em direção ao Recôncavo: embarcava-se no rio das Velhas, entrava-se no São Francisco e por ele descia até a cachoeira de Paulo Afonso.

Apesar da proibição, a Bahia constituiu o principal mercado abastecedor das Minas, e os gêneros daí saídos iam dar quase que invariavelmente na barra do rio das Velhas. Fritz Teixeira de Sales considera esta região o maior núcleo populacional dos primeiros anos, onde "chegavam as grandes levas baianas, entrocamento de caminhos, barra de rio e cidadela dos emboabas e do contrabando" (67). Enfim, era lugar de movimento intenso de tropas e boiadas, de fluxo de toda sorte de gêneros, de homens que chegavam ou partiam das Minas - tal como deixa entrever a documentação sobre os confiscos e tomadias, a exemplo de uma das diligências executadas por Henequim, quando apreendeu uma carregação em que iam sal, aguardente, açúcar, chapéus, peles de veado, tijolos, cera, roupas, papel, balança, tesoura, navalha, tinteiro, entre outros (68).

Desde cedo, a estrutura montada por Artur de Sá e Meneses para evitar o extravio do ouro e a entrada de mercadorias pela Bahia mostrou-se ineficaz. Em 1705, o desembargador José Vaz Pinto, o superintendente e administrador-geral das Minas, de

partida para Lisboa, escrevia à Coroa sobre as dificuldades ali encontradas, dentre as quais apontava

"... a muita quantidade de mercadores do Rio, Bahia e mais partes -que excedem no número aos mineiros - estes trazem importantes carregações e levam muito ouro sem quintar a quarta parte, e para a Bahia se diverte muito, por se pagar a 14 e a 15 tostões" (69).

Em fins de 1708, o superintendente do distrito do rio das Velhas, o Borba Gato, retratava em cores sombrias o clima reinante na região ao governador D. Fernando Mascarenhas: em sua opinião, era preciso um exército porque "se foram os homens que entraram pela estrada proibida da Baía desaforando, de sorte que já cada vez querem fazer um motim ou levantamento". Pedia a expulsão de Manuel Nunes Viana em 24 horas, sob pena de confisco dos bens e castigo, porque ele "não tem mais exercício no Rio de São Francisco que esperar os comboios da Bahia uma grossa sociedade que tem naquela cidade e tanto que lhe chegam não se contenta com marchar com estes para as Minas senão convir servindo de capitania aos mais comboios para que nenhum seja tomado do inimigo que nesta conta tem a quem trata da arrecadação da Fazenda de S. Majestade" (70).

Era Nunes Viana, aos olhos do superintendente, o maior contrabandista e defraudador do Fisco régio; daí os editais de expulsão publicados em outubro de 1708. Altivo e arrogante, Viana respondeu desaforadamente ao Borba alegando "achar isento de todas [as culpas] a que V.M. me impõe". Examinando-as, refutava-as uma a uma, imputando aos paulistas os delitos de que lhe acusavam, e não bastasse isto, contestava a autoridade do superintendente para expulsá-lo, notando que se o próprio rei não impedia a entrada de homens nas Minas "no seu regimento como Senhor, menos o poder V.M. impedir que um Ministro subestabelecido por outrem" (71).

Foi esta a fâisca que faltava para atear o incêndio armado que ficou conhecido como Guerra dos Emboabas, no dizer de Malfada Zemella, que a articula ao problema do abastecimento das Minas, particularmente aos constantes atritos ocorridos na região

do rio das Velhas, onde o Borba tentava a todo custo impedir o contrabando que descia pela Bahia (72).

Em carta a El-rei, o governador D. Fernando Mascarenhas expôs em detalhes a natureza dos conflitos, reportando-se a Manuel Nunes Viana, que, valendo-se do "grosso poder [que] lhe fazia a posição", ignorava a proibição da entrada de gêneros e fazendas pela estrada da Bahia, negando-se a pagar os quintos do gado. "não só com as carregações que lhe pertenciam, mas ainda com a de muitos que a sua inobediência [sic] amparava e dava exemplo". No parecer do governador, as desordens tinham como pano de fundo o "estado no que respeitava à arrecadação da Fazenda Real nas entradas do Sertão da Baía"; para atalhar o problema, pretendia ir à zona de conflito e "expulsar os entrados pelo sertão da Bahia contra as ordens reais" (73).

Os relatos contemporâneos, tanto os que tomam o partido dos "emboabas" quanto os solidários aos paulistas, são unânimes em atribuir a origem das dissensões aos problemas decorrentes da entrada de gêneros pela estrada da Bahia: um anônimo escrevia que tudo havia começado por causa da "proibição dos negros, e dos caminhos, e das carregações" (74); o Conselho Ultramarino, por sua vez, resumia o conflito nas "notórias diferenças" entre os paulistas e os "reinóis que vão comerciar a elas" (75).

Na versão favorável aos partidários de Viana, não faltou quem levantasse acusações contra a idoneidade do Borba, a exemplo do anônimo que sobre ele escreveu: "tinha meirinho e escrivão e muita gente para as diligências dos confiscos, muitos livraram e muitos confiscaram". Aludia também aos tempos do superintendente geral José Vaz Pinto, quando "aqueles paulistas de mais suposição que tinham esta insolência para confiscar metiam a uns para dentro livres e outros eram confiscados e logo ali repartiam as fazendas com os seus soldados" (76). Outro contemporâneo foi ainda mais contundente na acusação de conivência entre os representantes do Fisco e os contraventores paulistas: "já se viu (não poucas vezes) boiadas tomadas pelos mesmos guardas, marcadas e largadas ao campo por conta da Fazenda Real tornarem-nas a juntar os mesmos que as tomaram e reporem-nas a seus donos por dizerem as levavam determinadas para tal e tal Paulista" (77).

Com a aclamação de Nunes Viana, "intruso governador geral das Minas", em dezembro de 1708, os arraiais situados ao longo do rio das Velhas, até então reduto dos paulistas, caem sob o poder dos rebeldes, os quais encontram a pronta adesão dos forasteiros que aí vivem (78). Expulsos os paulistas, o novo governador instala o governo no arraial do Caeté, nomeia o já citado frei Simão de Santa Teresa secretário-geral, alojando gente de sua confiança nos quadros da administração. Todos os testemunhos concordam neste ponto, a começar pelo padre Manoel da Fonseca, biógrafo do jesuíta Belchior Pontes, para quem Nunes Viana "criou os ministros e oficiais que julgou necessários para o exercício das armas e justiças" (79). O português Manoel de Sousa, dando notícias sobre os acontecimentos a um amigo do Reino, escreve:

"Não só se esbulharam nas minas os paulistas,
mas também se tiraram todas as ocupações
providas por S. Maj. (...) e se provêm outras
pessoas...(80)"

O grande adversário de Nunes Viana, o Borba Gato, não teve sorte diversa: afastado da Superintendência do rio das Velhas, o palco das desavenças, foi substituído por partidários do novo governador. Ainda que as circunstâncias de sua expulsão permaneçam obscuras - e alguns historiadores preferam falar em afastamento voluntário (81) -, o fato é que as evidências não deixam dúvidas sobre a questão: nas instruções do Conselho Ultramarino ao governador Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho, o conselheiro Antônio Rodrigues da Costa questionou a versão do Borba sobre os episódios, alegando que, além de ser paulista, fora "agravado pelos do Reino, como ele diz pelo haverem deposto da administração das Minas" (82).

OS HOMENS DE CONFIANÇA DE MANUEL NUNES VIANA

Em janeiro de 1709, Bento do Amaral Coutinho, um dos homens de Nunes Viana, escrevia ao governador D. Fernando Mascarenhas para protestar fidelidade à Coroa, explicando que os reinóis tinham por objetivo "segurar a Coroa de S. Majestade entre vassallos tão mal disciplinados na observância dos quintos de seu próprio Rei e Senhor".

Tudo o que pretendiam, prosseguia ele, era a "conservação dos Povos" e "viver em paz como fiéis vassallos de S. Majestade (83)".

A imagem do "primeiro reparador da liberdade" e do bom governo, forjada ainda neste documento, conheceria duradoura fortuna, sendo endossada pela Metrópole, que generosamente retribuiria os serviços de Nunes Viana, reconhecendo nele o pacificador, que, obrigado a aceitar o governo das Minas e "o mando do exército que se formou contra aqueles povos, e pelo castigo das armas os reduziu à obediência das leis de S.M." (84). Em 1773, o árcade Cláudio Manuel da Costa, no **Fundamento Histórico**, assim se referiria a ele: "não consta cometesse por si ou por algum de seus confidentes positivamente alguma ação nociva ao próximo: desejava reger com igualdade o desordenado corpo que se lhe juntou... (85)". Idêntica opinião professaria o desembargador José João Teixeira Coelho, que, num quase decalque das palavras do poeta, elogiaria a lisura do governo emboaba, notando que "não consta que cometesse por si ou por seus confidentes alguma ação prejudicial" (86).

As evidências revelam, no entanto, que não foi assim desde o começo: a atenção ao bom encaminhamento dos quintos reais e à ordem nos negócios da Fazenda Real assinalou uma importante inflexão no andamento do governo de Nunes Viana, imposta pela marcha imprevisível dos acontecimentos. Em fevereiro de 1709, Luiz de Almeida Correia d'Albuquerque escrevendo sobre a situação das Minas notava que "por aquela causa senão quinta o pouco ouro que neste tempo tem vindo das Minas: porque como senão pode reduzir à moeda tem mais conta em pó que em barra" (87).

Como destacou Diogo de Vasconcelos, a expulsão do governador D. Fernando Mascarenhas, em março de 1709, encheu Nunes Viana de receios quanto à repercussão do episódio em Lisboa, e tratou logo de mandar pôr em boa arrecadação os quintos, procedendo a uma copiosa finta destinada a donativos na Corte (88). É isto que revela a documentação relativa aos autos de tomada e confisco da Superintendência do rio das Velhas: é precisamente em abril que principiam os autos lavrados pelo superintendente José Correia de Miranda e pelo escrivão das execuções Pedro de Rates Henequim. Um mês depois, Nunes Viana nomeava condutor Antônio do Rego e Sá, incumbindo-o de entregar na Provedoria do Rio de Janeiro, em agosto daquele ano, as 16.128 oitavas

procedentes "dos quintos do ouro que pagaram os vendedores de gado vindos do Sertão e dízimos que os moradores que fizeram roças nas Minas pagaram", além do produto dos confiscos (89).

Para o importante cargo de Superintendente das minas do Sabará do rio das Velhas, Nunes Viana nomeou José Correia de Miranda, o velho amigo de infância de Henequim e homem de confiança do governo "emboaba". E para o cargo de escrivão das execuções, ninguém menos que o próprio Henequim. Não era ele o titular do cargo: dada a grande extensão das terras a serem vigiadas, uma carta régia de 7 de maio de 1703 autorizava a Superintendência a nomear guardas-mores substitutos e escrivães *ad hoc* com as mesmas prerrogativas que os efetivos (90). Ao contrário destes, não eram remunerados e recebiam apenas pelos serviços os emolumentos que os interessados deviam pagar (91). Eram cargos cobiçados, porque gozavam de outras vantagens e por isso, disputados, e geralmente eram investidos aqueles que dispunham de um protetor - no caso, José Correia de Miranda, contando, evidentemente, com o aval do governador Nunes Viana.

Escrivão *ad hoc*, Henequim aferia grandes rendimentos com as execuções e confiscos, a exemplo da ocasião em que prendeu Antônio Pinto de Queiroz e João Ferreira Brandão por se acharem na "estrada que vai do Sumidouro para os Currais da Bahia". Com eles, foram apreendidas e confiscadas 1.296 oitavas de ouro, provenientes da venda de gado na região. Duas partes foram destinadas à Fazenda Real, enquanto que a terça foi dada aos executores da diligência, ou seja, cerca de 432 oitavas a serem divididas entre Henequim e seus dois auxiliares (92).

Quando o governador Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho, em julho de 1709, sobe às Minas para pôr fim ao conflito e restabelecer a autoridade de El-rei, ameaçada pela expulsão do seu antecessor, seus propósitos são muito diferentes dos de D. Fernando Mascarenhas de Lencastre, que se manifestou claramente a favor dos paulistas, pretendendo mesmo expulsar os "entrados" pela estrada da Bahia. Mais tarde, ao escrever a El-rei sobre os paulistas, imputou-lhes a culpa pelo "levantamento das Minas pela tirania com que tratavam os forasteiros" e justificou sua desconfiança "pelo

mau conceito que faço desta casta de gente, e insolência com que vivem sem sujeição, nem obediência às Leis Divinas e de Vossa Majestade (93)".

Concedeu perdão a Nunes Viana, antecipando-se às recomendações do Conselho Ultramarino, e, de modo geral, confirmou a todos nos postos e cargos concedidos durante o governo emboaba (94). Assim o assevera o autor do **Discurso Histórico e Político**, ao refletir sobre as conseqüências perniciosas do indulto a Nunes Viana: "apareceu como arco de bonança, segurando a todos da tempestade que se temia o Santelmo do perdão, em que os confirmou verem-se todos conservados nos mesmos postos que Manuel Nunes criara, com o que lhes ficou a mão tão folgada, e ele tão insolente e desvanecido..." (95). Rocha Pita faria coro a ele: "confirmou os postos que Manuel Nunes à instância e por nomeação dos povos havia criado; os mais deles proveu nas próprias pessoas que os estavam exercendo, por entender que eram capazes de os ocupar" (96).

É fato plenamente estabelecido entre os historiadores da Guerra dos Emboabas a manutenção, por Albuquerque, dos cargos e indivíduos empossados anteriormente por Nunes Viana. Diogo de Vasconcelos, por exemplo, observa que ele se limitou apenas a "passar aos serventúrios novas provisões e patentes", escorando-se no mesmo argumento de Rocha Pita, de que o chefe emboaba "escolheu sempre o melhor pessoal dos lugares" (97). O historiador Augusto de Lima Júnior, analisando os nomes dos vereadores eleitos para a Câmara da Vila Real do Sabará, chama a atenção para o fato de não figurar aí nenhum nome paulista, apenas portugueses ou originários do Rio de Janeiro, e indaga se "não teria sido isso, resultante de um acordo entre Manuel Nunes Viana e o governador Antônio de Albuquerque" (98).

Na realidade, Albuquerque seguia à risca as instruções do Conselho Ultramarino, que se caracterizaram, num primeiro momento, por uma certa hesitação entre a necessidade de pacificar e a de castigar. Em 22 de agosto de 1709, o Conselho ordenava a punição dos "cabeças principais, de cujos procedimentos se têm originado tantos insultos com a usurpação da jurisdição real, privando de seus officios aos officiais providos por mim" (99). Não obstante, deixava uma larga margem de decisão para Albuquerque, recomendando-lhe cautela, de modo que "nesta matéria obre segundo os

acidentes do tempo, tendo-se por mais seguro, o de recolher aos meios brandos e suaves para se emendarem, e moderarem estes distúrbios, e movimentos, entre uns e outros vassallos, do que dos rigorosos, de que podem nascer algumas perturbações que não tenham ao depois fácil composição" (100).

José Correia de Miranda não foge à regra. Albuquerque confirma-o, em provisão de julho de 1711, no cargo de superintendente das minas do Rio das Velhas, responsável pela arrecadação da Fazenda Real, execução dos confiscos e despacho do ouro pertencente ao gado, todas elas atividades que "fazia até agora ele próprio". Elogia-lhe a atuação e recomenda que se valha dos guardas e soldados para que com seu meirinho "possam fazer confiscos e correr a Campanha". A única alteração diz respeito à administração da justiça, que exercera até ali por falta de ministros, e os havendo então, ficava aliviado dela (101).

Nem todos, porém, foram mantidos nos cargos providos por Nunes Viana - e este foi o caso de Henequim. Na verdade, o que sucedeu com ele parece mais uma confirmação seguida da destituição do que propriamente uma não-confirmação. No mesmo dia em que passou a provisão a José Correia de Miranda, o governador Albuquerque, considerando a necessidade de oficiais para diligências e execuções de mandado da justiça, proveu Pedro de Rates Henequim no ofício de escrivão das execuções de Vila Real de Nossa Senhora da Conceição do Sabará, "tendo respeito a suficiência e boa informação que se me deu [dele]".

Estranhamente, porém, seu nome foi riscado, a provisão cancelada, e o cargo dado a outro. À margem esquerda, o escrivão Manoel Pegado anotou:

"Pedro de Rates se tinha posto por equivocação
que o provido é João Duarte" (102)

Por que razão teria sido ele alijado de um cargo para o qual já se havia passado provisão? Não parece razoável a hipótese de que teria declinado espontaneamente da honraria, e a prestação de contas feitas pelo governador a El-rei sobre as medidas tomadas na chegada as Minas demonstram bem o quanto os ofícios e cargos foram objeto de disputa. Segundo ele, para favorecer os paulistas, "de natural tímidos" e

"causadores do levantamento", andando como "corridos e humildes", tomou providências, "animando-os com algumas ocupações e postos", cuidando para não criar inveja entre os "forasteiros" (103). Ademais, com a revogação do capítulo nono do Regimento das Minas, em 1703, o qual proibia os ministros e oficiais deputados para a administração a atividade de minerar, as eventuais desvantagens do cargo deixavam de existir (104). E os privilégios não eram poucos. Para alguém que dizia descender de uma antiquíssima e nobilíssima casa da Alemanha, aparentado com Guilherme, Príncipe de Orange, a destituição afigurou-se um duro golpe (105).

Se a tendência de Albuquerque foi a de acatar os provimentos de Nunes Viana, não é menos verdade que as exceções - mesmo que raras - existiram. As instruções do procurador da Coroa, orientadas no sentido de apaziguar forasteiros e paulistas, abordavam a questão dos cargos e ofícios, ordenando que o governador deveria constituir "magistrados subalternos, assim civis como militares, com advertência, que nem sejam Paulistas, nem dos levantados por razão do entranhável ódio com que se acham entre si, mas dos outros, que forem de novo" (106). Teria então Henequim sido preterido em razão de um envolvimento ardoroso com o governador emboaba e secretário dele, frei Simão de Santa Teresa, tornando-o malquisto aos olhos de Albuquerque? Não deixa de ser significativo o fato de que Nunes Viana, mesmo depois de perdoado, amargou um longo desterro numa de suas fazendas do rio São Francisco, mantendo-se afastado dos cargos públicos. O célebre frei Francisco de Meneses acabaria por ser expulso das Minas, à instância de Albuquerque, que se justificou afirmando que os paulistas não o perdoavam e que "se ele voltar às Minas haverá novas inquietações (107)". Teria Henequim soçobrado na minuciosa separação do joio e do trigo a que procedeu Albuquerque, cuidando de afastar os mais diretamente identificados aos emboabas ou os indivíduos mais revoltosos - possível estopim de novas discórdias?

A TEIA DAS PALAVRAS

O que nos informa o cruzamento de todas as evidências disponíveis sobre o universo das relações pessoais de Henequim com as crenças e aspirações políticas defendidas por ele mais de trinta anos depois em Lisboa ?

Mineiro, freqüentador do grupo de reinóis, escrivão na Superintendência do Rio das Velhas, morador no distrito do Sabará, expectador e protagonista das discórdias entre reinóis e paulistas, Henequim encaixava-se à perfeição no perfil do "emboaba" e, num certo sentido, a singularidade de sua estória dissolve-se na experiência de uma parcela considerável da população mineira de origem portuguesa, envolvida direta ou indiretamente na Guerra dos Emboabas e depositária de sua herança.

Suas crenças milenaristas atribuíam aos portugueses o domínio do Quinto Império; para o seu governo, escolheu o Infante D. Manuel, português e legítimo filho da Casa de Bragança. Até que ponto tais pretensões eram devedoras dos conflitos entre paulistas e reinóis ? Tal reflexão deve começar necessariamente pela abordagem de um velho problema entre os historiadores da Guerra dos Emboabas. Trata-se da etimologia e do significado da palavra emboaba - cuja predominância, em detrimento de outros vocábulos, é significativa da memória que se cristalizou em torno destes acontecimentos.

No contexto histórico no qual Henequim desenvolveu suas idéias, isto é, nas Minas das primeiras duas décadas do século XVIII, a terminologia empregada para designar os envolvidos no conflito englobava as seguintes palavras: emboaba, reinol, filhos de Portugal ou filhos do Reino, baiense (a forma esdrúxula usada por Borba Gato) ou baiano, forasteiro e paulistas. Segundo uma velha tradição, geralmente aceita pela historiografia mas insuficientemente documentada, a palavra emboaba deriva de "Mbuãb", palavra que os índios empregavam para se referir às aves que têm penas até os pés (108). Como os reinóis usavam calças ou polainas que lhes cobriam o peito dos pés, ao contrário dos paulistas que andavam descalços, estes lançaram mão da palavra emboaba para associá-los, de forma pejorativa, ao pinto calçado. A fortalecer a tese, existe o registro de um contemporâneo explicando que "amboavas [sic] chamavam aos do Reino palavra que quer dizer galinha com calças" (109).

Ao longo do século XIX, o problema da etimologia da palavra "emboaba" ocupou gerações de estudiosos, como Varnhagen, Cândido Mendes, Macedo Soares, Teodoro

Sampaio, entre outros, interessados, a maior parte deles, em comprovar a sua conotação nativista, e enquanto tal, a expressão do ódio paulista contra os portugueses e seus aliados.

Em história, os problemas são mais complexos e não podem se restringir ao exame das filigranas da língua tupi em busca do sentido original da palavra. Esta nada mais é que um invólucro imutável que mal dá conta das inúmeras variações tecidas em torno de seu significado, refletindo, por sua vez, as tensões que permeiam as relações sociais. Em outras palavras, somente uma estratégia de abordagem rente às fontes pode elucidar as transformações semânticas que revelam o processo pelo qual um determinado grupo constitui um imaginário, um campo de significação através do qual confere uma certa ordem ao mundo (110).

"Emboaba" estava longe de se restringir aos portugueses saídos da Metrópole em busca do ouro das Minas. Designava todos os adventícios ou, antes, todos aqueles que não eram paulistas - nome dado aos descobridores das primeiras minas e aos moradores da serra acima -, desde portugueses, baianos, pernambucos e outros. E a este respeito observou Rocha Pita que os paulistas chamavam emboabas "a todos os que não saíram da sua região". Dai o uso, bastante freqüente, de sinônimos como "forasteiros" ou "baianos" (111).

Conquanto o termo "emboaba" estivesse longe de assumir aquele caráter anti-lusitano atribuído aos paulistas, que expressariam através dele o desprezo ao português, no desenrolar dos acontecimentos os grupos sociais envolvidos se encarregaram de incrustar nele diferentes acepções, de acordo com os interesses em jogo.

Desde 1708, quando principiam os registros do conflito, já está posta a clivagem que seria fundamental para o rumo dos acontecimentos. Quando o Borba Gato se dirige ao governador para relatar as alterações, ele não emprega a palavra emboaba e se refere a Viana e seu grupo como "os homens que entraram pela estrada proibida da Bahia" ou "baiences", contrapondo-os aos paulistas, os que primeiro chegaram às Minas e abriram os caminhos aos demais. Assim, para o Borba, os adversários eram todos os que não tiveram participação efetiva no processo de descobrimento e formação de uma infra-

estrutura mínima para dar continuidade à mineração, fossem eles baianos ou portugueses (112).

Na réplica aos editais de expulsão publicados pelo superintendente, Nunes Viana apresenta os acontecimentos como a manifestação da oposição entre os paulistas e os emboabas, palavra que compreende os "portugueses e vassallos todos de um Senhor" (113). Pouco depois, em carta ao governador D. Fernando Martins Mascarenhas de Lencastre, Bento do Amaral Coutinho adotaria a mesma terminologia, explicando que emboaba era o nome que os paulistas "chamam aos nossos Portugueses assistentes por aqui" (114). Igualmente decisiva seria a versão dada por frei Francisco de Meneses quando este viaja a Lisboa na condição de "procurador dos moradores das Minas do nascente, e poente, e do Rio das Velhas". Nela, os participantes do levante dividem-se entre os paulistas, insubordinados e defraudadores da justiça, e os portugueses de nascimento, vassallos obedientes e zelosos, e o frei ousa mesmo tecer considerações sobre "alguns meios para melhor utilidade do serviço de V. Majestade e do beneficio comum, e conservação das mesmas Minas" (115).

Tão bem-sucedida revelou-se a estratégia do frei trino que El-rei não só concedeu o indulto geral mas também sugeriu ao governador Albuquerque que "se lhe use deste mesmo Religioso como lhe parecer aproveitando-se das notícias, que ele aponta para o bom regimen das minas, e de todas as mais, que ele lhe participar podem ser importantes para este efeito" (116).

É também revelador o fato de que desde o início o Conselho Ultramarino caracterizou os tumultos como expressão do antagonismo entre paulistas e os "homens do Reino", vindo a radicalizar tal oposição por conta das intervenções do já mencionado conselheiro Antônio Rodrigues da Costa - cuja conduta viria a se caracterizar pela atitude antipática às alegações dos naturais da terra, retomada mais tarde por ocasião da Guerra dos Mascates (117). Obsediado pelo espectro dos vassallos coloniais em rebelião contra a Metrópole e da dissolução do Império português, o conselheiro alargou a definição de paulistas como "todos os naturais da serra acima" para incorporar a ela o imaginário negativo que lhes era imputado desde o século XVII, apresentando-os como homens acostumados à "exorbitância, e pouco temor da impunidade com que cometem

cada dia mortes e violências atrocíssimas", em contraste com os "homens do Reino", "costumados a viver debaixo do jugo das Leis, e magistrados". Arrematou um de seus pareceres com a recomendação ao governador para que "entendendo que não pode conseguir a algum dos dous partidos de Paulistas, ou Reinóis se acoste antes a estes que aqueles" (118).

Assim, foram os aliados de Nunes Viana que primeiramente restringiram o alcance semântico da palavra, identificando-a exclusivamente aos filhos do Reino, de modo a configurar o levante dos "emboabas" como reação legitimamente portuguesa às pretensões exclusivistas e anti-lusitanas dos paulistas. Não tardou, porém, para que lograssem estendê-lo à documentação oficial, beneficiando-se do imaginário negativo em torno do paulista, especialmente dos temores que a gente do Planalto suscitava no Conselho Ultramarino (119).

Ademais, souberam tirar proveito da origem tupi do vocábulo, que, denunciando a notória fluência dos paulistas na língua geral, transplantava para o domínio lingüístico a cisão entre os que falavam a língua portuguesa - pura e autêntica - e os que falavam a língua indígena - a do aborígine e do inimigo. Neste ponto, é irresistível a remissão ao destaque que o idioma português assume no pensamento de Henequim, especialmente à ênfase na necessidade de preservá-la em estado arcaico, impermeável às contaminações de toda sorte. Como "emboaba", certamente o repulsaria a estranha língua com que se comunicavam os paulistas, dando azo a comentários escandalizados como o do bispo de Pernambuco, que, a propósito de Domingos Jorge Velho, assinalou ser ele um dos maiores selvagens com quem tinha topado, mal falando o português e sempre trazendo consigo um intérprete para se fazer entendido (120). Numa luminosa passagem sobre a questão, Henequim confessou ao inquisidor Trigoso ter esquecido o latim, porque "estando lidando com cafres nos sertões da América por espaço de vinte anos pouco mais ou menos, com cujo trato até a [língua] portuguesa limada esquece" (121).

Compreende-se pois que o pensamento de Henequim tenha absorvido as implicações da dicotomia entre paulistas e reinóis, moldando-as a favor dos portugueses com os quais convivia e se identificava. A este respeito, convém mencionar um aspecto fundamental de sua cosmologia, apontado com argúcia por Freire Gomes: trata-se da

recorrência de um padrão de oposição, expresso por um esquema classificatório formado por categorias binárias. Inspirado pelas teorias de Lévi-Strauss sobre o mito, especialmente pela sua definição como instrumento para pensar as contradições inerentes ao meio cultural, este autor argumenta que a binaridade do pensamento de Henequim exprime as contradições de seu tempo, especialmente as de caráter religioso (122).

As novas evidências sobre o passado "emboaba" de Henequim permite explorar em profundidade tal oposição, associando-a ao âmbito das relações sociais que se estabeleceram nas Minas, particularmente ao teor virulento dos embates entre portugueses e paulistas e a constituição de um imaginário crivado pela ruptura: língua portuguesa e língua geral, cafres e iluminados, judeus e gentios... - num universo tão atravessado pela oposição, a ruptura entre América e Portugal seria apenas um passo.

ENTRE PAULISTAS E EMBOABAS

Em julho de 1718, o Conde de Assumar sintetizava o que lhe parecia ser um dos problemas mais graves das Minas. Os antagonismos entre paulistas e reinóis deveriam ser tratados como "matéria das mais importantes porque das desuniões entre os vassallos se seguem conseqüências mui perniciosas à República" (123). Não era a primeira vez que versava sobre o tema: no discurso de posse, pronunciado na Igreja de Nossa Senhora do Carmo, em São Paulo, quase um ano antes, ele aludira àquelas dissensões, exortando-os com firmeza: "não somos todos sócios, todos Irmãos, não estamos debaixo do mesmo Domínio, da mesma língua e da mesma Lei...(124)?"

Por ocasião dos distúrbios no Pitangui, quando os paulistas se insurgiram sob o comando de Domingos Rodrigues do Prado, o Conde despachou o brigadeiro João Lobo de Macedo ao lugar, recomendando que garantisse aos paulistas a sua determinação em "uni-los com os Reinóis para desfazer a oposição que há entre uns e outros". Aconselhava ainda que o brigadeiro procurasse "nas eleições da Câmara [que] entre sempre igual número de Reinóis, que de Paulistas". Não cuidava o Conde somente das conseqüências adversas da divisão dos vassallos; tinha em vista a necessidade de

assentar e fixar os paulistas, para que "não andem vagabundos, como é costume (...) e de não andarem sempre divagando pelos matos (125)".

À época em que escrevia, os paulistas continuavam no ostracismo que o governo de Nunes Viana, e depois as resoluções de Antônio de Albuquerque, os haviam relegado, mantendo-os em posição de desvantagem política face aos reinóis. Para o Conde, todas as desordens e rebeliões acontecidas nas Minas, desde a Guerra dos Emboabas até a revolta de 1720, eram "rastos que ainda duram e resquícios que ainda exala o contágio da primeira sublevação que aqui fez", e como exemplo aduzia que os moradores de Vila Rica persistiam nas desavenças com os do Sabará (126).

Outros testemunhos evidenciam a persistência das antigas hostilidades: em 1722, o alferes João Peixoto da Silva Braga fez um relato impressionante das brigas que eclodiram, durante uma expedição aos sertões, entre os filhos de Portugal e os paulistas. Numa ocasião, o capitão Bartolomeu Bueno da Silva, o Anhanguera, recusou-se a fazer uma resenha, dizendo que ela "era escusada, porque os Amboabas [sic] - assim chamam aos reinóis", esclarece o autor - "não era gente que lho merecesse". Pouco depois, os ânimos chegaram a um tal ponto que o mesmo capitão "dizia publicamente havia de enforcar aos Amboabas" (127).

O governo do Conde de Assumar assinala uma importante inflexão no jogo de poder entre paulistas e reinóis: se, por um lado, assiste-se à *débâcle* dos grupos sociais que emergiram depois da Guerra dos Emboabas, alcançando postos e ofícios na estrutura administrativa pública, por outro, nenhum outro governador enriqueceu tanto aquele imaginário do mau vassalo colonial, captando com perspicácia o sentido das tensões que pulsavam sob a opacidade do cotidiano mineiro.

Adepto das teorias que postulavam a influência do clima sobre o temperamento humano, o Conde encontrou nas Minas - como encontraria depois na Índia - a matéria-prima apropriada para unir ao gênio literário extraordinário a propensão à teorização naturalístico-política. Sob a sua pena, o conflito reinol-paulista ganha novos contornos: o clima torna-se o fator explicativo *par excellence* da má conduta do mineiro, transformado então em um vassalo específico, revoltoso e insubmisso, imbuído de características que o distinguem dos demais. Mas, à condição mineira, Assumar

sobrepõe as velhas divisões correntes, de modo a estabelecer uma hierarquia dos comportamentos políticos mediante o grau de suscetibilidade ao clima. Assim, se o vassalo metropolitano é de melhor casta que o mineiro, nem por isto o reinol se lhe iguala: sob a ação deletéria do clima das Minas, também os portugueses viriam a desenvolver os vícios que corrompiam a todos. Em 1720, o Conde referia-se indignado a este processo, asseverando que é "justo motivo de que parecesse conto fabuloso que em ânímos Portugueses coubesse tanta Rebeldia e tanta Soltura" (128). De pior natureza eram, porém, os "filhos da América" - em carta ao bispo do Rio de Janeiro, o Conde solicitava-lhe a criteriosa averiguação da legitimidade de seu procedimento na repressão à revolta de Vila Rica, impondo-lhe a seguinte condição: "só lhe peço que quando a isto resolve, exclua desta diligência a todos os Letrados filhos da América, porque talvez entenderão, como os demais seus compatriotas, que o Crime da Rebelião não é tão atroz, como nas mais partes do mundo..." (129).

Coube ainda ao Conde de Assumar introduzir transformações profundas na administração local que resultaram no fim da supremacia política que a Guerra dos Emboabas garantira aos reinóis. Para os historiadores, a Revolta de 1720 selaria definitivamente um processo complexo do qual a implantação das casas de fundição foi apenas uma de suas facetas (130). Altamente revelador é o fato de que o alvará régio de perdão aos rebeldes tenha sido acompanhado pelo resolução de se criar uma capitania distinta de São Paulo, ditada, segundo Teixeira Coelho, pelo fato de que "os ódios entre os paulistas e os europeus não se extinguíam" (131).

O fim do domínio "emboaba" nas Minas não implicou, evidentemente, a ascensão ao poder de grupos paulistas; tratou-se antes da implantação de estratégias e estruturas do poder metropolitano onde até então dominavam os chefes locais. Apesar disso, a Revolta de 1720 - episódio emblemático daquele processo - foi uma revolta essencialmente reinol. Seu principal cabeça, o mestre-de-campo Pascoal da Silva Guimarães, era um autêntico emboaba, tendo exercido um papel destacado nos tumultos de 1708- 1709, ao lado de Manuel Nunes Viana; a liderança era constituída de portugueses vindos às Minas depois dos primeiros descobrimentos e mesmo o

inexpressivo Filipe dos Santos Freire - que se transformaria, no século XIX, no grande herói do evento - era natural de Cascais.

Por ocasião da revolta, os paulistas, temerosos de um novo governo ilegítimo, aliaram-se ao Conde e não mediram esforços para malograr os planos dos amotinados. Segundo Diogo de Vasconcelos, poucos reinóis tomaram o partido do Conde e tal "versão caracteriza-se de modo irreduzível sabendo-se, que, entre os combatentes a favor do governo, estava o conhecido Jerônimo Pedroso de Barros", o paulista que protagonizou o célebre episódio do furto da clavina, ocorrido às portas da igreja do Caeté, responsável pelo irromper da guerra entre emboabas e paulistas (132).

Não bastasse isto, Teixeira Coelho recolheria, sessenta anos depois, junto à tradição oral dos "homens antigos da Capitania de Minas", a versão de que o reinício do motim em Vila Rica, depois do perdão concedido pelo Conde - e que resultou na repressão implacável dos amotinados - fora "fantástica e imputada por alguns paulistas, inimigos irreconciliáveis dos europeus" (133). Não nos interessa examinar a veracidade desta tradição - de resto, apurada por Vasconcelos: a simples existência dela é reveladora da memória que se sedimentou em torno de 1720. Mais uma vez, paulistas e reinóis encontravam-se em lados opostos.

O ESPECTRO DAS MINAS INDEPENDENTES

A julgar pelas suas declarações, Henequim ainda se encontrava nas Minas no fatídico ano de 1720, possivelmente em Vila Rica ou no Ribeirão do Carmo e, dado que ambas as vilas foram palco da revolta, presenciou ele as assuadas e os tumultos noturnos, quando homens mascarados percorriam as ruas, batendo nas portas e incitando os moradores a se juntarem aos bandos amotinados.

Teria sido participante ativo ou apenas expectador? Seja como for, certamente a naturalidade portuguesa, o passado de emboaba e a destituição do cargo de escrivão pelo antigo governador fariam dele um simpatizante dos rebelados. Isto explicaria a sua defesa aguerrida dos interesses portugueses na América e o propósito de ruptura com o governo joanino - vinte anos depois da revolta. Henequim seria pois uma espécie de

porta-voz dos descontentamentos de grupos sociais que se viram prejudicados pela implantação de medidas centralizadoras e absolutistas.

Certamente, Henequim não foi o responsável pelas grandes riquezas do Serro do Frio, o descobridor de diamantes desprezado pela Coroa; mas, de um modo ou de outro, sentia-se preterido nas suas pretensões de recompensa - recompensa que julgava legítima e justa, a ponto de cobrá-la diligentemente pelo espaço de quinze anos. Ainda que mentisse ou exagerasse as dimensões dos "muitos e grandes serviços" feitos à Sua Majestade "com grande risco de sua pessoa, por ser um homem muito nobre, despesa de Fazenda e serviço de seus escravos", ainda que pouco ou nada tivesse realizado, a insatisfação contundente nas suas queixas refletia as tensões difusas no clima político das Minas - a este respeito, cumpre lembrar o parecer profético do conselheiro Antônio Rodrigues da Costa sobre as conseqüências nefastas da indiferença dos ministros às reivindicações dos súditos. As investidas tanto junto ao cônsul da Espanha quanto junto ao Infante D. Manuel originaram-se precisamente da convicção de não ter sido devidamente premiado pelas riquezas que desenterrara dos sertões da América: era contra a Coroa portuguesa que tramava seus projetos políticos. Fosse sob o cetro do jovem Infante, fosse sob a Coroa de Castela, mais liberal e generosa -, na América sonhada por Henequim, os súditos deveriam receber a justa paga pelos seus serviços.

Esta, era, aliás, uma convicção arraigada entre os colonos; a ela se refere o genealogista Borges da Fonseca, em sua **Nobiliarquia pernambucana**, quando denuncia a ingratidão régia de que foram vítimas os veteranos da Restauração, deixando implícita a comparação entre a sovínice dos Braganças e a liberalidade dos reis espanhóis (134). Na verdade, a política empreendida pela Coroa na América portuguesa tendeu, de modo geral, a restringir a concessão de títulos, honrarias e patentes militares, relutando, especialmente, na outorga dos hábitos das ordens militares de Cristo, Santiago e Aviz, por considerar tais honras mais apropriadas a situações de guerra e conflito armado (135). Nas Minas, a relutância foi vencida pela necessidade imperiosa de assegurar a pacificação da população local e o descobrimento de metais preciosos, sobretudo no caso de esmeraldas e diamantes - quanto ao ouro, somente na fase inicial. Assim, por exemplo, em 1715, Brás Esteves Leme teve como prêmio pela descoberta de

esmeraldas o foro de fidalgo da Casa Real, o hábito de Cristo e a patente de mestre-de-campo de infantaria. Outros, como Pedro Bueno, expunham a El-rei, antes mesmo do início das diligências, as graças que almejavam, incluindo-se aí geralmente um número variável de hábitos de Cristo (136). Se o governador Antônio de Albuquerque foi um dos propugnadores da estratégia de se lançar mão da concessão de cargos no processo de pacificação das Minas, não foi ele, absolutamente, o inaugurador da liberalidade régia na distribuição dos hábitos das ordens militares - prática que antecedeu mesmo aos primeiros achados auríferos. Como observou Laura de Mello e Souza, a premiação funcionou, na sociedade mineira, como agente normalizador das tensões locais, recompensando os indivíduos envolvidos diretamente na repressão de motins e rebeliões (137).

Foi sob o signo da honra e do privilégio que se estruturou a mineração, criando a imagem de uma sociedade hierarquicamente caótica, condenada com rigor pelos contemporâneos, a exemplo do Conde de Assumar, que não se cansou em repudiar a nobreza enganosa que o ouro conferia aos homens, tornando-os honrados sob as insígnias de brigadeiros, mestres-de-campo e coronéis (138). Este seria, de resto, uma crítica constante na documentação setecentista: Souza Nunes, um dos responsáveis pela criação da Academia dos Seletos no Rio de Janeiro, referiu-se aos pobres e humildes que, enriquecidos, trataram logo de mudar de vida, "como também de sistema, inculcando ao mesmo tempo a seus descendentes, que nos preclaros troncos de sua genealógica árvore se acham antigos ramos, como qualificados brasões da mais ilustre prosápia (139)".

Não foi esta a verdadeira face da sociedade mineira: fluida e democrática, premiadora do trabalho disciplinado e bem-sucedido. Antes, foi ela uma imagem ideologicamente forjada, diligentemente construída pela euforia das festas barrocas e pela propagação amplificada dos casos de riqueza extravagante, como a do contratador Dr. João Fernandes de Oliveira, o amante da lendária Chica da Silva (140). A promessa de riqueza e nobilitação reforçou o princípio de fidelidade do súdito ao soberano, revestindo-o, contudo, de um outro estatuto, o das relações contratuais entre os mineiros e a Coroa. Assim, os árduos esforços dos mineradores deveriam

necessariamente encontrar contrapartida na disposição régia de garantir-lhes o acesso à honra, concretizando todas aquelas expectativas que estavam na origem da aventura de homens como Henequim, decididos a tentar a sorte na América.

Para Henequim, a ingratidão régia traduzia a transgressão daquele contrato, desobrigando-o da fidelidade à Coroa, e expondo o fosso que separava a imagem de uma sociedade fluida e opulenta da dura realidade cotidiana das Minas. Neste sentido, é legítimo afirmar que semelhante desilusão devia ser partilhada por uma grande parcela da população, também ela ludibriada por aquele imaginário de ascensão social fácil, ou ainda, por todos os indivíduos que, constituindo fortunas consideráveis, tinham barrado o acesso a títulos e honrarias, apesar de se julgarem plenamente merecedores deles (141).

É perturbadora a versão das **Memórias políticas** de que Henequim teria sido o comissário dos moradores mais ricos das Minas, enviado a Lisboa para furtar o Infante. Posto que seu regresso a Portugal aconteceu em 1722, dois anos depois da revolta, e que esta fora liderada pelo "mais rico e potentado morador das Minas", dono de todo um arraial na serra do Ouro Preto e das lavras mais férteis do distrito, tendo ainda por pano de fundo as dissensões entre paulistas e portugueses, a hipótese, conquanto não-documentada, parece plausível. Sobre o paradeiro de Pascoal da Silva Guimarães, informa-nos Vasconcelos que sendo remetido a Lisboa, teria dado início a uma ação contra o Conde. Infelizmente o mau hábito dos velhos historiadores de não citar a origem de suas informações nos priva de explorar as ressonâncias da revolta na corte joanina (142).

Se as evidências não autorizam uma tal hipótese, que questões elas podem efetivamente responder? Ou, retomando as reflexões iniciais sobre verdade e verossimilhança, podemos inverter o sentido de nosso inquérito e indagar em que medida os planos de fazer do Infante D. Manuel imperador do Brasil indicam a existência de uma cultura política muito mais radical e contestatória do que se supõe ter existido nas Minas durante as primeiras duas décadas do século XVIII?

Do levante liderado por Manuel Nunes Viana e das idéias que animavam seus seguidores, pouco ou quase nada sabemos. De modo geral, os estudiosos tenderam a

reproduzir o conflito e, filiando-se a um lado e outro, segundo as paixões em jogo, transformaram a Guerra dos Emboabas num tema altamente ideologizado. A abordagem reinol, inaugurada por Rocha Pita, apresenta os portugueses como guardiães da ordem numa região convulsionada pela rebeldia peculiar aos paulistas (143). A ela se opõe a abordagem nativista, embrionária em Pedro Taques de Almeida Leme e em pleno vigor no século XIX, exaltadora dos feitos dos homens do Planalto, cujas ações assinalariam "o despertar nativista da América brasileira", o "noviciado da liberdade para a terra de Santa Cruz", no dizer ditirâmico de J. Soares de Mello (144). Capistrano de Abreu inclui a Guerra dos Emboabas entre os movimentos coloniais de animosidade contra o reinol, comparando-a à Restauração pernambucana e à Guerra dos Mascates; em sua perspectiva, os paulistas seriam os portadores daquela transfiguração psicológica que os impediria de se reputarem "inferiores aos nascidos no além-mar" (145).

Tirano ou pacificador, Manuel Nunes Viana ora emerge como um grosseirão rústico, ora como o mecenas que patrocinou a publicação do *Peregrino da América* - em ambos os casos, tem-se uma imagem estereotipada, perfeitamente redonda, escorada, no mais das vezes, em precária pesquisa documental (146). Numa e noutra, ele é antes de tudo o português - para a primeira, encarna o espoliador estrangeiro, a versão miniaturizada da exploração colonial; para a segunda, sintetiza o fiel vassalo português, o contraponto do rústico paulista, revoltoso e bárbaro.

Algumas evidências, porém, indicam que tal retrato comporta uma vasta gama de matizes, complicando a pretensa lusitanidade de que seria portador Nunes Viana. A este propósito, é valiosa a passagem onde o Conde de Assumar descreve o apego dele a práticas e crenças de origem africana: "este homem tem persuadido os povos daquele distrito e quase todo o sertão onde vive como Régulo e as impressões que lhe tem metido na cabeça como ele é grande baladrão e está sempre falando nas suas valentias, estão aqueles homens crendo hoje que as balas lhe não entram no corpo, que os seus negros são todos mandigueiros, e que é capaz de adivinhar tudo o que se passa dentro das mesmas casas de cada qual, porque ele faz gala de lhe insinuar estes discursos, que entre gente rústica e de nenhuma inteligência, não há dúvida que fazem grande impressão estas superstições, e as acreditam mais que a mesma fé...(147)"

No que respeita à natureza dos objetivos dos emboabas, se tanto os autores favoráveis aos portugueses quanto os favoráveis aos paulistas são unânimes em afirmar a ausência de pretensões emancipacionistas, divergem, porém, quando justificam seus pontos de vista. Enquanto que para os primeiros, tratava-se de preservar a autoridade política da Coroa - daí a impossibilidade de se lhes reputar idéias de liberdade -, para os segundos, interessados na criação do mito dos paulistas como inauguradores do movimento que desembocaria na Inconfidência Mineira e na Independência, a hipótese de que os portugueses pudessem ter a primazia de um tal processo estava fadada a esbarrar em total descrédito.

Isto explica a pouca atenção que os estudiosos da velha escola deram ao problema da dissidência política que as autoridades administrativas das Minas imputaram a Nunes Viana e a seus seguidores, muito tempo depois dos conflitos de 1708-1709 (148). Descartaram, por exemplo, a procedência dos boatos de que "os reinóis queriam impor à Sua Majestade a suspensão dos quintos por nove anos e projetavam abrir um caminho das Minas para Buenos Aires no interesse de contrabandear, ou fugirem no caso que de encontro com as tropas do Rei ficassem vencidos" (149). Basta lembrar, a este respeito, o conhecimento geográfico demonstrado por Henequim acerca da existência de caminhos que ligavam a região mineira até Buenos Aires (150). Desprezaram a presença de Nunes Viana nas revoltas que fermentaram ao longo de toda a segunda década do século XVIII, grande parte delas tendo como palco a famigerada comarca do rio das Velhas. E passaram ao largo de indícios significativos da força desta tradição de insubmissão política, como é o episódio descrito pelo governador D. Brás Balthasar da Silveira: em 1715, sendo avisado de uma "inquietação no Sabará", onde "se pretendia fazer um Levantamento, pretendido por uns homens orgulhosos, e por vários frades, para formarem uma espécie de Governo, ou a menos uma Sedição contra os Ministros de Justiça, o que tudo havia de principiar pela morte do ouvidor Luís Botelho...", de imediato suspeitou da participação de Nunes Viana. Escreveu então ao Marquês de Angeja para que apurasse a denúncia; este encontrou o suposto cabeça da conspiração em Cachoeira, "curando-se de uma chaga no peito que lhe haviam capitulado por

cancro", e por ele ficou sabendo que o mesmo " tinha ouvido a alguns mineiros fulano e fulano", nada mais sabendo sobre o assunto (151).

Sobre Nunes Viana, o Conde de Assumar, seu mais ferrenho opositor, escreveu, em 1719, que ele se jactava de ter devolvido o governo das Minas e não se ter declarado independente numa república absoluta, "arrogando a si o poder e autoridade de as governar" e que "está tão desvanecido que se tem persuadido a si mesmo que em toda a parte deste governo tem domínio pelo direito que usurpou no tempo da sublevação...(152)"

De modo geral, a historiografia privilegiou a Guerra dos Emboabas e a Revolta de 1720 como acontecimentos fulcrais, submetendo-as aos mesmos esquemas analíticos - a última, mais suscetível às tintas nativistas, como se expressasse um estágio mais adiantado do processo que culminaria na Inconfidência Mineira (153). Ao tratamento nacionalista do século XIX, que em tudo via pretensões anti-colonialistas e republicanas para um Brasil imaginário, seguiu-se o revisionismo ponderado que explicou a revolta em termos do conflito entre os potentados locais e o poder metropolitano, negando-lhe o caráter anticolonialista e popular.

Em que medida o dossiê de Henequim desordena e perturba alguns lugares-comuns da historiografia sobre o período em questão ? Como ele nos obriga a reformular nossa visão do passado ? O simples fato de sua história soar aos nossos ouvidos tão surpreendente e inusitada, como se não pudesse se encaixar no conjunto do conhecimento historiográfico sobre as Minas, revela por si só a necessidade de ampliar os nossos inquéritos de investigação. Por mais extraordinárias que sejam a trajetória e as proposições de Henequim, elas não devem ser menosprezadas em nome de uma pretensa irrelevância estatística. Ao contrário, ajustam-se bem aquilo que Kuhn denomina "excepcional normal", conceito a que Ginzburg recorre para discutir a natureza da análise micro-histórica: a força de uma documentação excepcional reside na sua capacidade de funcionar como indícios ou traços de uma realidade escondida sob o peso de um paradigma fundado a partir de evidências altamente estereotipadas (154). Eis aí a verdadeira riqueza do dossiê Henequim: ele põe em causa as abordagens tradicionais e nos indica a necessidade de uma revisão dos seus velhos pressupostos.

Em primeiro lugar, trata-se de superar o caráter dualista que tem orientado tanto as abordagens nativistas quanto as revisionistas, demasiadamente centradas na seguinte questão: quais eram os objetivos imediatos das revoltas mineiras? Isto implica redimensionar as balizas cronológicas em favor de uma perspectiva mais ampla, incorporando à análise todos os indícios e pistas que extrapolam o meramente factual. Em outras palavras, as revoltas mineiras não são eventos isolados, desconectados de outras formas de protesto social - dentre as quais, a heresia é, certamente, uma de suas modalidades -, cujo sentido só se explicita nas circunstâncias imediatas em que ocorrem (155). Os estudos da Inconfidência Mineira ressentiram-se igualmente do silêncio sobre as tradições de contestação política disseminadas entre os mineiros: à valorização excessiva da figura de Tiradentes, arauto de uma consciência precoce e por isso mesmo genial, sucedeu a valorização do perfil letrado de seus integrantes, sobretudo das relações destes com a obra do abade Raynal, como se a idéia de revolução devesse ser necessariamente importada dos círculos europeus ante a inexistência de uma tradição revolucionária local.

E isto nos remete à segunda constatação: refletindo sobre as afirmações do Conde de Assumar a respeito dos propósitos autonomistas dos rebelados de 1720, Diogo de Vasconcelos escreveu, sem esconder o seu ceticismo, que "na prática pouco importa saber em que época, ou de que modo se iniciou a idéia da república" (156). Num certo sentido, ele retomava as posições polêmicas de Capistrano de Abreu acerca da Inconfidência Mineira, na qual não via a mesma importância que lhe atribuíam os seus contemporâneos, abstendo-se mesmo de abordá-la nos **Capítulos de história colonial**. Para ele, a Inconfidência não configurou um acontecimento, mas tão-somente um pensamento quase sem ação, argumentando, segundo José Honório Rodrigues, que "o que aquela minoria intelectual pensou, sentiu e agiu numa pequena roda só aconteceu na história intelectual e não na história social e econômica que Capistrano escrevia (157)".

Filiados a uma historiografia que hoje chamaríamos de *évènementielle*, autores como Vasconcelos tenderam a pensar a história das Minas como sucessão de acontecimentos, deixando de lado tudo aquilo que não se consubstanciou em ações efetivas. Procedendo assim, não valorizaram indícios e evidências que poderiam pôr em

causa as suas concepções sobre os próprios acontecimentos. É bem verdade que Vasconcelos escreveu, a respeito da revolta de 1720, que "por estas e outras particularidades ficamos sabendo que não havia naquele tempo, tal como hoje se pensa, um terror tamanho, que impedisse tantos acintes à autoridade, e tanta desenvoltura nos indivíduos" (158). Casualmente, ele esbarrou num objeto fundamental - a cultura política gestada nas Minas - mas não soube intuir a sua complexidade.

Na raiz desta metodologia, está a convicção - expressa por Vasconcelos, mas válida para outros historiadores - de que é preciso voltar ao passado "como simples viajantes em país longínquo, estudando as coisas e os homens em seu meio", despidos de pré-julgamentos e idéias preconcebidas. (159). Mas os viajantes divergem enormemente quanto àquilo que observam - e talvez para as Minas daquele período o imediatamente visível não fosse o mais importante. É o que nos ensina o testemunho do Conde de Assumar, cujos olhos estão sempre fixados não nas ações estrondosas, mas num nível mais profundo, no burburinho interior das Minas, aquele que não se vê mas que seus sentidos buscam captar. Daí a recorrência da imagem delas como labirinto ou mundo subterrâneo, cujas aparências enganam e as quais é preciso sempre espreitar, sondando o ânimo dos homens - na realidade, o Conde estende ao âmbito das relações políticas a peculiaridade da mineração, também ela uma forma de sondagem da terra em busca dos seus haveres ocultos. Uma passagem resume magistralmente esta formulação: trata-se da descrição das Minas onde "a terra parece que evapora tumultos; a água exala motins; o ouro toca desaforos; destilam liberdades os ares; vomitam insolências as nuvens; induzem desordem os astros; o clima é tumba da paz, e berço da rebelião: a natureza anda inquieta consigo, e amotinada lá por dentro, é como no inferno" (160).

Observador privilegiado, o Conde de Assumar registrou com argúcia o clima político reinante nas Minas e, através dele, a tradição de revolta - cuja descrição denota, por sua vez, a existência de padrões e rituais específicos, obedecendo a um ordenado código de atitudes - e a circulação de idéias sediciosas, algumas vezes explicitamente separatistas. São pistas valiosas que, confrontadas com os ideais políticos de Henequim, tangenciam a persistência de práticas e concepções radicais deslocadas do contexto imediato das revoltas e rebeliões, como se estas apenas dessem a ver a agitação intestina

que impregnava a realidade cotidiana. E não faltam exemplos destas tensões menores: em 1721, o governador criticava os camaristas de Vila Real do Sabará, cuja conduta dava a "entender que S. Majestade não tinha mais domínio neste País que o que lhe concedessem os Procuradores das Câmaras, como se o poder não fora Monárquico, mas fosse Aristocrático, e popular", o que era matéria grave para o Conde, ainda mais porque "veio à memória de alguns deste Governo que havia Repúblicas no mundo, esquecendo-se que Deus lhe dera um Monarca a quem deviam cegamente obedecer (161)".

A Revolta de 1720 afigurava-lhe perfeitamente compatível com o que vinha observando entre os mineiros, ainda que fosse a pior de todas as que existiram nas Minas "pelo temerário e inaudito fim, a que se encaminhava, e dirigia, qual era alçar a obediência ao seu Príncipe, usurpar ao patrimônio real esta rica porção, e introduzirem se nela despoticamente soberanos os mesmos, que ainda eram indignamente Vassalos". Assumar seria ainda mais preciso: os revoltosos de 1720 tinham "intentos de matar o Ouvidor, expulsar o Conde, e os demais ministros de El-rei, ficando reduzido o estado à república de vinte, e quatro, e seu Doge. Entre os quais se tinha ajustado, que se poria cada um com trezentos negros pagos à custa dos povos (162)".

Com ele concordaria seu sucessor, D. Lourenço de Almeida, ao menos nas pretensões, mais modestas, de Pascoal da Silva, que "desejava dominar estas Minas, e muitos tempos o conseguiu pela demasiada estimação que lhe davam os Governadores (...) e por qualquer caminho que fosse desejava ser Governador assim pela sua ambição de Governar, como pelas Demandas que trazia nestas Minas...(163)"

Foi neste mundo de rebeliões que Henequim desenvolveu as linhas-mestras de seu pensamento, como ele próprio confessaria mais tarde ao inquisidor Trigoso, ao creditar todo seu vasto cabedal de conhecimento bíblico ao período vivido nas Minas. E foi a experiência aí amealhada que lhe tornou perfeitamente factível o destino grandioso de uma América separada de Portugal - ainda que a sua concepção de América se restringisse apenas às fronteiras fluidas da região mineradora (164). Em suma, ele apenas deu forma e formato a idéias vagas que estavam no ar, compondo uma arquitetura própria e singular, ambas, porém, devedoras de uma vivência cotidiana eminentemente coletiva (168). Como escreveu Christopher Hill, "os historiadores se

interessam pelas idéias não apenas porque elas influenciam as sociedades, mas também porque são reveladoras das sociedades que as originaram" (169).

(1) Conforme alegou o filho do desembargador a respeito da prisão de Henequim: "e porque não pareceu Razão de Estado que se soubesse delicto tão execrando de Real ordem esteve preso em casa do pai do suplicante..." - ANTT, Conselho de Guerra, maço 260, 1a. caixa. Cumpre lembrar a versão dada pelas **Memórias políticas, históricas e críticas do Reynado do Senhor Rey D. João 5o.**, segundo a qual a Junta de desembargadores convocada para decidir o destino de Henequim teria votado inicialmente pela abertura de uma devassa para se sentenciar os envolvidos em juízo competente. A intervenção decisiva de Alexandre de Gusmão teria feito com que D. João V optasse somente pela prisão e morte de Henequim, descartando assim a punição dos demais - BNL, Coleção Pombalina, códice 686, fl. 184v.

(2) Inspiro-me aqui, mais uma vez, em Natalie Z. Davis, **O retorno de Martin Guerre**, trad., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987; no instigante ensaio de Carlo Ginzburg, "Provas e possibilidades à margem de 'Il ritorno de Martin Guerre' de Natalie Zemon Davis" in - **A micro-história e outros ensaios**, trad., Lisboa, DIFEL, 1991; e no ensaio do mesmo autor, "Sinais: raízes de um paradigma indiciário" in - **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**, trad., São Paulo, Companhia das Letras, 1989, pp. 143-179.

(3) Sobre a concepção de crime, ver Michel Foucault, **Vigiar e punir: nascimento da prisão**, trad., 2a. ed., Petrópolis, Vozes, 1983, pp. 23 e ss. É curioso notar que a resolução régia de não tornar público o crime de lesa-majestade em que incorreu Henequim não impediu que fosse ele sentenciado à pena prevista nestes casos. Na sentença final do processo, foi condenado à morte pelo garrote e seu corpo "pelo fogo reduzido a pó e cinza..."

(4) Ginzburg, "Provas e possibilidades...", p. 183.

(5) idem, 201.

(6) Natalie Z. Davis, **Culturas do povo: sociedade e cultura no início da França moderna**, trad., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990, pp. 8-9.

(7) Carlo Ginzburg, **O queijo e os vermes**, trad., São Paulo, Companhia das Letras, 1987.

(8) Ginzburg, "Os pombos abriram os olhos: conspiração popular na Itália do século XVII" in - **A micro-história ...**, pp. 131- 141.

(9) ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. no. 4864, fls. 174v-175 e fls. 179-181v.

(10) "A população acompanhava os trabalhos da exploração aurífera no seu itinerário, canalizando para a mineração todos os seus esforços e deixando de lado as outras atividades. Os resultados imediatos desse procedimento eram, por um lado, o desenraizamento constante da população e, por outro, a fome..." - Laura de Mello e

Souza, **Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII**, 2a. ed., Rio de Janeiro, Graal, 1986, p. 67.

(11) ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. no. 4864, fl. 181v.

(12) APM, Casa dos Contos, D.F. no. 1, "Rendimentos Gerais (1700- 1762), fl. 16v. Ver também **RAPM**, ano VII, fascículo IV, 1902, p. 948.

(13) APM, Seção Colonial, códice 9, fl. 20, "Ordem de Brás Baltasar da Silveira a Manoel Corrêa Arzão, 07-IV-1714", fl. 20.

(14) Inquisição de Lisboa, proc. cit., fls. 184-185.

(15) APM, Seção Colonial, códice 9, "Carta de sesmaria a João Ferreira dos Santos", fl. 262-262v. Ver também Francisco de Assis Carvalho Franco, **Dicionário de bandeirantes e sertanistas do Brasil**, São Paulo, Comissão do IV centenário, 1954, p. 358.

(16) ANTT, Chancelaria de D. João V, livro 71, Carta patente a João Ferreira dos Santos, fl. 135.

(17) APM, Seção Colonial, códice 11, "Carta do Conde de Assumar para o ouvidor geral da comarca do Rio das Velhas. Carmo, 05-VII- 1719", fl. 135.

(18) ANTT, Casa da Fronteira, Inventário no. 120, "Carta do Conde de Assumar para o ouvidor geral da comarca do Rio das Velhas. Carmo, 02-V-1721", p. 70.

(19) "Notícia que da ao R.P. Diogo Soares, o sargento-mor José Mattos sobre os descobrimentos do famoso Rio das Mortes" **in Relatos sertanistas**, coletânea, introdução e notas de Afonso de E. Taunay, Belo Horizonte-São Paulo, Itatiaia-EDUSP, 1981, p. 178.

(20) Apenas sugerida na sentença da Relação de Lisboa, a ordem passada por D. Lourenço de Almeida para que o capitão-mor João Ferreira dos Santos pudesse comprar livremente grandes quantidades de ouro era pública e notória nas Minas - BNL, Coleção Pombalina, Códice 672, "Cópia de huma carta escrita de Vila Rica em 15-X-1732", fl. 105v.

(21) **Apud** Diogo de Vasconcelos, **História média de Minas Gerais**, 3a. edição, prefácio de Francisco Iglésias, introdução de Basílio Magalhães, Belo Horizonte-São Paulo, Itatiaia-EDUSP, 1974, pp. 102-103.

(22) "Carta de Martinho de Mendonça de Pina e Proença a Gomes Freire de Andrade. Vila Rica, 08-IX-1736", **RAPM**, ano 16, 1911, pp. 359-360.

- (23) ANTT, Manuscritos da livraria, códice 235, "Várias sentenças do Santo Ofício e outras da Rellação de Lisboa", fls. 263-268.
- (24) BNRJ, Casa dos Contos, Inquirições (papéis não catalogados), "Inquirição de Sebastião Marques de Carvalho, 1745.
- (25) Em setembro de 1736, João Ferreira é enviado a Lisboa, e enclausurado na cadeia do Limoeiro, onde permanece até, pelo menos, 1742. Segundo consta, Henequim esteve preso no Limoeiro em 1735 e 1739, onde conheceu as três testemunhas que depõem em seu processo: José Macedônio, Estevão de Mello e o carcereiro José Teixeira - proc. no. 4864, fls. 190-194.
- (26) ANTT, Manuscritos da livraria, loc. cit., fl. 264.
- (27) **Diário do 4o. Conde da Ericeira, D. Francisco Xavier de Menezes (1731-1733)**, apresentado e anotado por Eduardo Brazão in **Biblos**. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1940. Há várias referências ao desenrolar das investigações sobre o caso durante os três anos do diário. Quanto às penas, estão em -BNL, Coleção Pombalina, códice 672, "Sentença que se proferio afinal pello Desembargador Belchior do Rego de Andrade nos autos crimes em que herão Réos Ignácio de Souza, e outros do crime da caza da Moeda das Minas", fls. 121-122. Inácio de Sousa Ferreira, condenado a degredo perpétuo de galés, acabou por ser encarcerado na Fortaleza de São Francisco, onde morreu, dando mostras de loucura, em 1740 - ANTT, Conselho de Guerra, maço 251 bis, pasta 9, "Papéis pertencentes ao desembargador Joaquim Inácio Roiz' Santa Marta".
- (28) Inquisição de Lisboa, proc. cit., fl. 182v.
- (29) Plínio J. Freire Gomes, **Um herege vai ao paraíso: o Brasil e a cosmologia de um ex-colono condenado pela Inquisição (1680- 1744)**, dissertação de mestrado apresentada a F.F.L.C.H. da Universidade de São Paulo, 1994, p. 47.
- (30) APM, Casa dos Contos, D.F. no. 1, "Rendimentos Gerais (1700- 1762)", fl. 17v.
- (31) Frei Simão de Santa Teresa era homem antigo nas Minas, responsável pela fundação da primeira capela do Caeté - Vasconcelos, op. cit., vol. II, pp. 41-42. Infelizmente, as informações sobre o frei carmelita são escassas e os historiadores que o citam não mencionam a procedência de seus dados.
- (32) APM, Seção Colonial, códice 4, "Carta régia a Antônio de Albuquerque elogiando a expulsão de frei Francisco de Menezes. Lisboa, 12-XI-1710", fl. 5v.
- (33) Inquisição de Lisboa, proc. cit., fls. 197-198.

(34) AHU, Rio de Janeiro, caixa 10, docs. no. 2085-2088. Consulta, Rio de Janeiro, 07-XII-1697. À mesma época, Artur de Sá nomeou João Rabelo Perdigão para servir nas Minas, onde esteve em missão até 1702 - **apud** Basílio de Magalhães, **Expansão geográfica do Brasil colonial**, 4a. edição, São Paulo-Brasília, Nacional-INL, 1978, pp. 137-138.

(35) ANTT, Chancelaria de D. Pedro II, Livro de doações no. 56, fl. 114.

(36) **Apud** Vasconcelos, op. cit., vol. II, pp. 100-101.

(37) BNRJ, Vereações da Câmara de Vila Rica, 19.2.12, doc. 89, fl. 75.

(38) APM, Seção colonial, códice 9, "Provisão de Brás Baltasar da Silveira a Sebastião Corrêa de Miranda na serventia do Ofício de Procurador da Coroa e fazenda Real na comarca de Vila Real. Vila Rica, 02-VIII-1716" à fl. 204 v, e "Provisão a Sebastião Corrêa de Miranda para servir o Ofício de provedor dos quintos dos negros que entram nestas Minas da cidade da Bahia. Vila Rica, 02- X-1716" à fl. 210.

(39) APM, Seção colonial, códice 9, "Carta patente de D. Brás Baltasar da Silveira a João Soares de Miranda no posto de sargento-mor das tropas da cavalaria do distrito de Caheté. Vila Real, 28-I-1714" à fl. 86; "Provisão de D. Brás a João Soares de Miranda. Vila Real, 02-V-1717" à fl. 242-242v. Sobre a renovação da provisão pelo Conde de Assumar - APM, Seção colonial, códice 12, fl. 62v.

(40) APM, Seção Colonial, códice 9, "Provisão de D. Brás Baltasar da Silveira a José Corrêa de Miranda. Vila Real, 14-IV-1714", fl. 266; "Provisão a José Corrêa de Miranda para servir como Provedor da fazenda Real da Comarca de Vila Rica. 13-VII-1717", fl. 258. Sobre o cargo de juiz de órfãos, ver - BNRJ, "Papéis diversos dirigidos à Comarca de Sabará", ref. II, 36,9,24, doc. 23, "Carta de D. João V a José Corrêa de Miranda, juiz dos órfãos da Vila Real de Nossa Senhora da Conceição do Sabará. Lisboa, 03- XII-1730".

(41) Em 1739, o capelão do engenho do coronel José Correia de Miranda, localizado na freguesia de Santo Antônio da Roça Grande, no Sabará, o presbítero Antônio Alvares Pugas e mais quatro religiosos da mesma freguesia, são denunciados pelo comissário Manoel Freire Batalha à Inquisição de Lisboa por solicitarem durante a confissão as mulheres do Recolhimento de Nossa Senhora da Conceição das Macaúbas. Remetidos a Lisboa em 1742, os presbíteros Pugas e Manoel Pinheiro de Oliveira - este dividiria com Henequim a mesma cela - abjurariam de leve, em 1743 e 1744, respectivamente - ANTT, Inquisição de Lisboa, processo eclesiástico do padre Antônio Alz' Pugas, maço 26, no. 256 e processo eclesiástico do padre Manoel Pinheiro de Oliveira, no. 8.123.

(42) APM, Seção Colonial, códice 9, loc. cit., fl. 266.

(43) "Relação de João Pereira do Vale a D. Pedro II. Rio de Janeiro, 07-XII-1705" **apud** André João Antonil, **Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas**, texte de l'édition de 1711, traduction française e commentaire critique par Andrée Mansuy, Paris, Institut des Hautes Études de L'Amérique Latine, 1969, p. 564.

(44) **Apud** idem, p. 367.

(45) É com genialidade que Antonil descreve a corrida do ouro nos primeiros anos do século XVIII: "Cada anno vem nas frotas quantidade de Portuguezes & de estrangeiros para passarem às Minas. Das cidades, villas, recôncavos & certõens do Brasil vão brancos, pardos & pretos, & muitos índios de que os Paulistas se servem. A mistura hé de toda a condição de pessoas: homens & mulheres, moços & velhos, pobres & ricos, nobres & plebeos, seculares & clérigos, & religiosos de diversos institutos, muitos dos quaes não tem no Brasil convento nem casa" - idem, pp. 366- 368.

(46) APM, Casa dos Contos, DF código 1010 (Sabará e Vila Rica: quintos e capitação/ 1714-1715), fl. 40v.

(47) José João Teixeira Coelho, **Instrução para o governo da capitania de Minas Gerais**, introdução por Francisco Iglésias, Belo Horizonte, Fundação João Pinheiro, 1994, pp. 129-130.

(48) APM, Casa dos Contos, DF código 1010, loc. cit., fls. 37 e 38v.

(49) Segundo Teixeira Coelho, escrevendo em 1780, "os mineiros que se acham faltos de cabedais e onerados com muitas dívidas não podem prestar serviços custosos: contentam-se, pela maior parte, por causa das suas indigências, em serem simples faiscadores" - op. cit., p. 176.

(50) Freire Gomes, op. cit., p. 46. Inquisição de Lisboa, proc. cit., fls. 191-194v e fl. 1.

(51) idem, fl. 287.

(52) "Descrição da cidade de Lisboa" in **O Portugal de D. João V visto por três forasteiros**, trad., Lisboa, Biblioteca Nacional, 1989, p. 74.

(53) AGS, ESTADO, Legajo 7187, "Ofício de Pedro de Rates Henequim. Lisboa, 05.VI.1740", fl. 1; "Ofício de Jorge de Macazaga ao Marques de Villarias. Lisboa, 05.VII.1740", fl.1.

(54) Joaquim Felício dos Santos, **Memórias do distrito diamantino**, 3a. ed., nota introdutória de Herberto Sales, prefácio de Joaquim Ribeiro, estudo biográfico de José Teixeira Neves, Rio de Janeiro, O Cruzeiro, 1956, pp. 60-63.

(55) C.R. Boxer, **A idade de ouro do Brasil: dores de crescimento de uma sociedade colonial**, trad. Nair de Lacerda, prefácio de Carlos Rizzini. 2a. ed., São Paulo, Nacional, 1969, pp. 223-224.

(56) Augusto Lima Júnior, **História dos diamantes nas Minas Gerais (século XVIII)**, Lisboa-Rio de Janeiro, Dois Mundos, 1945, pp. 18- 20 e p. 30.

(57) "Relação de João Pereira do Vale a D. Pedro II. Rio de Janeiro, 07-XII-1705" *apud* Antonil, *op. cit.*, p. 565.

(58) Teixeira Coelho, *op. cit.*, p. 179.

(59) BNRJ, Casa dos Contos, Confisco, ref. 25.26.4, 25.25.23 e 25.25.22 (papéis não catalogados).

(60) J. Soares de Mello, **Emboabas: crônica de uma revolução nativista**, São Paulo, São Paulo editora, 1920, p. 57.

(61) Vasconcelos, *op. cit.*, vol. II, p. 66.

(62) "Regimento dos superintendentes, guarda-mores e mais oficiais, deputados para as minas de ouro assignado por S. Magestade a 2 de abril de 1702" *apud* W.L. von Eschwege, **Pluto Brasiliensis**, trad., Belo Horizonte-São Paulo, Itatiaia-EDUSP, 1979, vol. I, p. 99.

(63) Mafalda P. Zemella, **O abastecimento da capitania das Minas Gerais no século XVIII**, São Paulo, Boletim da F.F.L.C.H. da Universidade de São Paulo, no. 118, 1951, pp. 68-70.

(64) Francisco de Assis Carvalho Franco, *op. cit.*, p. 176.

(65) Antonil, *op. cit.*, pp. 438-442. O roteiro do jesuíta toscano inicia-se na cidade da Bahia e prossegue até o lugar de Tranqueira; aí divide-se em dois: toma-se a direção dos currais do coronel Antônio Vieira Lima, segue-se até o arraial de Matias Cardoso e finalmente desemboca no Rio das Velhas. A outra direção segue a nascente do rio Verde e vai dar também no Rio das Velhas. Segundo Antonil, "os que seguirão o caminho da Tranqueira, a mão direita, chegando ao arrayal de Mathias Cardoso vão longo do rio de São Francisco acima, até darem na barra do rio das Velhas, & dahi, como está dito, logo chegão às minas do mesmo rio".

(66) "Informações sobre as minas do Brasil" *apud* Zemella, *op. cit.*, pp. 132-138.

(67) Fritz Teixeira de Salles, **Vila Rica do Pilar**, Belo Horizonte-São Paulo, Itatiaia-EDUSP, 1982, p. 61.

- (68) BNRJ, Casa dos Contos, Confisco 25,25,23, "Auto de denúncia e tomada feito contra Domingos Alvarez", fl. 1-1v.
- (69) AHU, Minas Gerais, caixa 1, doc. 8.
- (70) AHU, Rio de Janeiro, caixa 8, docs. nos. 3212-3225, "Carta de Borba Gato ao governador da Capitania D. Fernando Martins Mascarenhas de Lencastre. Minas do Rio das Velhas, 29-XI-1708".
- (71) Idem, idem, "Carta de Manoel Nunes Viana a Manoel da Borba Gato. 13-X-1708".
- (72) Zemella, op. cit., pp. 76-77.
- (73) AHU, Rio de Janeiro, caixa 14, doc. no. 3147, "Carta de D. Fernando Martins Mascarenhas de Lencastre ao Rei. Rio de Janeiro, 14-II-1709".
- (74) AHU, Rio de Janeiro, caixa 8, docs. nos. 3212-3225, "Capítulo de uma carta do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 10-II-1709".
- (75) "Providências do Conselho Ultramarino a respeito da luta dos emboabas. Lisboa, 03-VIII-1709" *apud* J. Soares de Mello, op. cit., p. 268. Neste livro foram publicados integralmente importantes documentos sobre a Guerra dos Emboabas, inclusive alguns dos mencionados nas notas anteriores, conservados atualmente no Arquivo Histórico Ultramarino, e não mais na Biblioteca Nacional de Lisboa, como indica o autor.
- (76) "Relação do princípio descoberto destas Minas Gerais e os sucessos de algumas coisas mais memoráveis que sucederam de seu princípio até o tempo que a veio governar o Exmo. Sr. Dom Braz da Silveira" *apud* Taunay, op. cit., pp. 75 e 82.
- (77) "Informações sobre as minas..." *apud* Zemella, op. cit., pp. 76-77.
- (78) A expressão "governo intruso" encontra-se em A.H.U., Rio de Janeiro, caixa 14, docs. 3148-3149, "Carta do governador D. Fernando Martins Mascarenhas de Lencastre ao rei. Rio de Janeiro, 16-II-1709".
- (79) "Levantamento em Minas Geraes no anno de 1708 (extracto da Vida do Padre Belchior de Pontes, escripta pelo Padre Manoel da Fonseca)". **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, no. 11, 1841, p. 267.
- (80) AHU, Rio de Janeiro, caixa 8, docs. nos. 3212-3225, "Carta de Manuel de Sousa sobre o levantamento dos emboabas. Rio de Janeiro, 16-II-1709". Sobre a identidade do missivista, esclarece Soares de Mello: "trata-se de um parente de Antônio de Carvalho, sobrinho de Miguel Vieira, que servira como praça de soldado na província do Minho e embarcara para o Rio de Janeiro com uma das companhias a cargo do mestre de campo Francisco de Castro Moraes" - op. cit., p. 125.

- (81) É esta a opinião de Vasconcelos, que também se equivoca quando afirma que o governador Antônio de Albuquerque teria mantido Borba Gato na superintendência do Rio das Velhas. Na realidade, o governador limitou-se a revalidar a patente de tenente-general, encarregando-o de disciplinar os paulistas de Pitangui e Paraopeba - op. cit., pp. 29 e 80.
- (82) "Providências do Conselho Ultramarino a respeito da luta dos emboabas. Lisboa, 12-VIII-1709" *apud* Soares de Mello, op. cit., p. 276.
- (83) AHU, Rio de Janeiro, caixa 14, docs. nos. 3148-3149, "Carta de Bento do Amaral Coutinho ao governador da capitania D. Fernando Martins Mascarenhas de Lencastre. Arraial do Ouro Preto, 16-I-1709".
- (84) "Carta de padrão de Manoel Nunes Viana. Lisboa, 07-IV-1727". *RAPM*, ano II, 1897, pp. 393-394.
- (85) Cláudio Manuel da Costa, Vila Rica e Fundamento histórico, in **Obras poéticas de Cláudio Manuel da Costa**, ed. João Ribeiro, Rio de Janeiro, Garnier, 1903, pp. 168-169.
- (86) Teixeira Coelho, op. cit., p. 123.
- (87) AHU, Rio de Janeiro, caixa 8, docs. nos. 3212-3225, "Carta de Luiz de Almeida Correia d'Albuquerque sobre as discórdias dos emboabas. Rio de Janeiro, 06-II-1709".
- (88) Vasconcelos, op. cit., vol. II, p. 68.
- (89) APM, Casa dos Contos, DF no. 1, "Rendimentos Gerais (1700- 1762)", fl. 22.
- (90) *Apud* Eschwege, op. cit., p. 103.
- (91) *idem*, conforme nota 120 a p. 214.
- (92) BNRJ, Casa dos Contos, Ref. 25.26.4, "Autos de denúncia e tomada feito contra Antônio Pinto de Queiroz e João Ferreira Brandão".
- (93) AHU, Minas Gerais, caixa I, doc. 23, "Carta de Antônio de Albuquerque ao Rei. 1710".
- (94) De acordo com o relato do biógrafo do jesuíta Belchior de Pontes, "Antônio de Albuquerque, que com o seu governo criou ministros de justiça e oficiais de guerra, confirmando a maior parte dos que tinha criado seu antecessor" - "Levantamento em Minas Geraes no anno de 1708 (extracto da Vida do Padre Belchior de Pontes, escripta pelo Padre Manoel da Fonseca), op. cit., p. 269.

(95) **Discurso histórico e político sobre a sublevação que nas Minas houve no ano de 1720**, estudo crítico, estabelecimento do texto e notas de Laura de Mello e Souza, Fundação João Pinheiro, Belo Horizonte, 1994, p. 154.

(96) Sebastião da Rocha Pita, **História da América portuguesa**, introdução e notas de Pedro Calmon, Belo Horizonte-São Paulo, Itatiaia-EDUSP, 1976, pp. 245-246.

(97) Vasconcelos, *op. cit.*, vol. II, p. 80.

(98) Augusto de Lima Júnior, **As primeiras vilas do ouro**, Belo Horizonte, Santa Maria, 1962, p. 95.

(99) "Providências do Conselho Ultramarino a respeito da luta dos emboabas. Lisboa, 22-VIII-1709" *apud* Soares de Mello, *op. cit.*, p. 273. Quando estas ordens chegam, em fins de 1709, Antônio de Albuquerque já havia concedido o perdão a Nunes Viana. Em novembro de 1709, por intervenção de frei Francisco de Meneses, o rei concede indulto a todos os envolvidos, incluindo os principais cabeças.

(100) *idem, idem*, p. 274.

(101) APM, Seção colonial, códice 7 (Registros de resoluções, bandos, cartas patentes, provisões, patentes e sesmarias: 1710- 1713), fl. 125v.

(102) *idem, idem*, fl. 126.

(103) "Carta do governador Antônio de Albuquerque ao Rei. Minas Gerais, 07-VIII-1711" *apud* Soares de Mello, *op. cit.*, p. 264.

(104) "Carta em que se revoga os capítulos 9 e 10 do Regimento do Superintendente. Lisboa, 07-V-1703" *apud* Antonil, *op. cit.*, p. 559.

(105) AGS, ESTADO, Legajo 7187, "Ofício de Pedro de Rates Henequim. Lisboa, 27-VI-1740", fl. 1.

(106) "Providências do Conselho Ultramarino a respeito da luta dos emboabas. Lisboa, 22-XI-1709" *apud* Soares de Mello, *op. cit.*, p. 280.

(107) "Carta do governador Antônio de Albuquerque ao Rei. Rio de Janeiro, 03-IV-1710" *apud* J. Soares de Mello, *op. cit.*, p. 153.

(108) Vasconcelos, *op. cit.*, p. 15.

(109) "Relação do princípio descoberto destas Minas Gerais e os sucessos de algumas coisas mais memoráveis que sucederam de seu princípio até o tempo que a veio governar o Exmo. Sr. Dom Braz da Silveira" *apud* Taunay, *op. cit.*, p. 74.

(110) Inspiro-me no conceito de imaginário social proposto por Castoriadis, especialmente no papel das significações imaginárias - **A instituição imaginária da sociedade**, trad., 2a. ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982, pp. 177-187.

(111) "Estavam opostos e divididos em duas parcialidades, uma dos naturais de S. Paulo e das vilas da sua jurisdição, chamados Paulistas, e outra dos forasteiros, a que eles chamam Emboabas, dando este nome a todos os que não saíram da sua região" - Rocha Pita, *op. cit.*, p. 241.

(112) AHU, Rio de Janeiro, caixa 8, docs. nos. 3212-3225, "Carta de Borba Gato ao governador da Capitania D. Fernando Martins Mascarenhas de Lencastre. Minas do Rio das Velhas, 29-XI-1708".

(113) *idem, idem*, "Carta de Manoel Nunes Viana a Manoel da Borba Gato. 13-X-1708".

(114) AHU, Rio de Janeiro, caixa 14, docs. nos. 3148-3149, "Carta de Bento do Amaral Coutinho ao governador da capitania D. Fernando Martins Mascarenhas de Lencastre. Arraial do Ouro Preto, 16-I-1709".

(115) "Providências tomadas pelo Conselho Ultramarino a respeito da luta. Lisboa, 23-XI-1709" *apud* Soares de Mello, p. 282.

(116) *idem*, p. 284. Frei Francisco de Meneses embarcou na frota em junho de 1709, tendo chegado a Lisboa em fins de setembro. Deve-se à sua ação diplomática na corte - e aos quintos que conduziu como prova de lealdade - o indulto geral, sem restrição de pessoa.

(117) Segundo Evaldo Cabral de Mello, em consulta de 1714 a respeito das pretensões da nobreza de Pernambuco, o conselheiro Antônio Rodrigues da Costa, observava que consideravam-se seus membros "os únicos conquistadores daquela capitania", acrescentando que agia "como se eles as houvessem conquistado e depois restaurado do poder dos holandeses só por si e sem forças, cabedais e empenhos deste Reino" - **apud Rubro veio: o imaginário da restauração pernambucana**, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1986, p. 106.

(118) "Providências do Conselho Ultramarino a respeito da luta dos emboabas. Lisboa, 12-VIII-1709" e "Providências...Lisboa, 03- VIII-1709" *apud* Soares de Mello, *op. cit.*, p. 276 e p. 271.

(119) Tais considerações devem muito às análises de Evaldo Cabral de Mello acerca das mutações do vocabulário de estratificação social ocorridas em Pernambuco desde a fundação da capitania até o século XVIII - **Rubro veio**, op. cit., pp. 158-167.

(120) **Apud** José Honório Rodrigues, "O sentido da história no Brasil". **Revista de História**, L, ano 100, São Paulo, 1974, pp. 516-517.

(121) ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. no. 4864, fl. 302.

(122) Segundo ele, "a racionalidade de Henequim trazia profundas marcas das três operações lógicas que guiam aquele tipo de narrativa [o mito]: oposição, correlação e inversão" - Freire Gomes, op. cit., pp. 57-60.

(123) APM, Seção Colonial, códice no. 11, "Instruções do Conde de Assumar ao brigadeiro João Lobo de Macedo, encarregado de ir a Pitangui sossegar o povo", fl. 41v.

(124) BPADE, CXVI/2-13, doc. no. 27, "Prática que o Exmo. Conde de Assumar D. Pedro de Almeida disse quando fez a sua entrada nas Minas para onde foy por Governador", fl. 189.

(125) APM, Seção Colonial, códice no. 11, "Instruções do Conde de Assumar ao...", fl. 41v.

(126) **Discurso**, op. cit., p. 156.

(127) "Notícia - 1a. prática que dá ao P. M. Diogo Soares o alferes José Peixoto da Silva Braga, do que passou na primeira bandeira, que entrou no descobrimento das Minas do Guayases até sair na cidade de Belém do Grão-Pará" **apud** Taunay, op. cit., p. 126 e p. 133.

(128) ANTT, Casa da Fronteira, Inventário, no. 120, "Carta do Conde de Assumar ao secretário de estado Diogo de Mendonça Corte Real. Vila Rica, 14-XII-1720", p. 17.

(129) *idem*, *idem*, "Carta do Conde de Assumar ao bispo do Rio de Janeiro. Vila do Carmo, 10-II-1721", p. 36.

(130) Ver, entre outros, Laura de Mello e Souza, **Desclassificados do ouro**, op. cit., p. 106.

(131) Teixeira Coelho, op. cit., p. 137.

(132) Vasconcelos, op. cit., vol. II, p. 198. A grande maioria dos relatos coevos menciona o suposto furto da clavina, responsável pelo surgimento do boato segundo o qual os paulistas estavam ajustados para uma vingança contra Nunes Viana. O Borba Gato usou este pretexto para lançar os editais de expulsão de Viana, temendo pela

"inquietação de um povo que alvoroçado sempre traz consigo estragos que dão que sentir" - "Carta de Borba Gato...", loc. cit., fl. s/n.

(133) Teixeira Coelho, op. cit., p. 136.

(134) A.J.V. Borges da Fonseca, **Nobiliarquia pernambucana**, Rio de Janeiro, 1935, II, p. 326 apud Cabral de Mello, **Rubro veio**, op. cit., p. 132.

(135) Em carta régia de 1715, a Coroa assim justificava a parcimônia na concessão dos hábitos das ordens militares no Brasil, em contraste com a prodigalidade no Oriente: "se vós não devia permitir a tal faculdade, asy por não haver nesse Estado as contínuas guerras e que há no da Índia por mar e em terra, não só com os Reys de Ázia, mas e muitas vezes com as nações da Europa, nas quaes os meus vassallos se fazem merecedores de taes honras..." - Carta da Coroa ao vice-rei do Brasil. Lisboa, 06.01.1715, em resposta à solicitação do vice-rei para conferir doze foros de fidalgo e vinte hábitos das três Ordens militares, anualmente. Apud Boxer, op. cit., pp. 318-319.

(136) Affonso de E. Taunay, **História das bandeiras paulistas**, 3a. edição, Melhoramentos-INL, São Paulo-Brasília, 1975, tomo I, p. 309 e p. 327.

(137) Laura de Mello e Souza, **Desclassificados do ouro...**, p. 111-112.

(138) **Discurso histórico e político**, op. cit., p. 64.

(139) Feliciano Joaquim de Souza Nunes, **Discursos políticos- morais**, Rio de Janeiro, Officina Industrial graphica, 1931, p. 78. Segundo o historiador José Ferreira Carrato, "a posse da terra, da fábrica aurífera ou do bom estabelecimento comercial passará logo a significar, nas Minas, a condição do senhor, do nobre, do "homem bom" (...) Eis, pois, que se firma, pouco a pouco, nas Minas, uma nobreza do dinheiro, essa nobreza dos nouveaux-riches do Triunfo Eucarístico..." - **Humanismo e Escolas mineiras coloniais (notas sobre a cultura da decadência mineira setecentista)**, São Paulo, Nacional-EDUSP, 1968, p. 14.

(140) "A sociedade era pobre, e creio poder dizer que as festas eufóricas do século XVIII tenham sido grandemente responsáveis por uma manipulação 'autoritária' da estrutura social na medida em que uma das visões possíveis da sociedade foi imposta como a visão da sociedade, a que mais acertadamente refletia a estrutura social - no caso, a visão de riqueza e de opulência" - Mello e Souza, **Desclassificados do ouro...**, pp. 26-27. Ponto de vista idêntico foi defendido por Eduardo Frieiro, num artigo intitulado "Vila Rica, Vila Pobre": "uma das patranhas da nossa história, tal como usualmente se conta nas escolas, é a da pretendida riqueza e até mesmo opulência das Minas Gerais na época da abundância do ouro. Em boa e pura verdade nunca houve a tão propalada riqueza, a não ser na fantasia amplificadora de escritores inclinados às hipérboles românticas" - **O diabo na livreria do cônego (como era Gonzaga ? e outros temas)**, 2a. ed., Belo Horizonte-São Paulo, Itatiaia-EDUSP, 1981, p. 123.

(141) Sobre a pobreza nas Minas, escreveu Wilson Cano: "a economia da mineração, muito embora tenha apresentado um perfil distributivo menos desigual da renda, tal distribuição, na realidade, tem muito mais a ver com uma distribuição de baixos níveis de renda do que de níveis médios ou de altas rendas. Como certamente operou a custos elevados, provavelmente suas margens de lucro eram baixas para os medianamente bem-sucedidos, altas, para os pouco bem-afortunados, isto é, para aqueles de maior sorte no encontro do minério, e ínfimas, e até mesmo negativas, para muitos, para os mal-sucedidos" - "Economia do ouro em Minas Gerais (século XVIII)" in *Contexto*, no. 3, São Paulo, 1977, pp. 105-106.

(142) Vasconcelos, op. cit., vol. II, p. 204.

(143) Sobre a aclamação de Nunes Viana escreve Rocha Pita: "e o elegeram por seu governador e de todos os povos das Minas, para refrear os insultos dos Paulistas e os obrigar a viverem sujeitos ao jugo das leis do reino, e não às do seu próprio arbítrio, pelas quais só se governavam, enquanto el-rei por seus governadores e ministros os não punha na obediência de vassalos, com a observância dos seus reais preceitos" - op. cit., p. 242.

(144) Soares de Mello, op. cit., pp. 5-6. Ver também Pedro Taques de Almeida Paes Leme, *Nobiliarquia paulistana histórica e genealógica*, 5a. ed., Belo Horizonte-São Paulo, Itatiaia-EDUSP, 1980.

(145) "Destes atritos e malquerenças [entre mazombos e reinóis] a primeira manifestação pública explodiu nas terras do ouro com a chamada guerra dos Emboabas, uma das designações dos reinóis na língua geral" - J. Capistrano de Abreu, *Capítulos de história colonial (1500-1800)*, prefácio de J. Honório Rodrigues, 6a. ed., Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, INL, 1976, p. 148.

(146) As informações disponíveis mostram que Nunes Viana era um homem culto. Segundo Assumar, estava a consultar frequentemente os seguintes livros: **Portugal Restaurado**, do Conde de Ericeira; **Mística Ciudad de Dios**, de Agostinho e **Guerra de Granada**, de Diego Hurtado de Mendonça - **Discurso Histórico...**, op. cit., p. 91. Nuno Marques Pereira, cujo livro publicou-se graças ao patrocínio de Nunes Viana, apresenta-o como devoto da Santíssima Virgem da Vitoria, aplicado "aos livros, e Artes liberaes, tão necessárias a um perfeito Heróe" - **Compêndio narrativo do Peregrino da América**, 6a. ed., Rio de Janeiro, Academia Brasileira, 1939, vol. I, p. 11.

(147) APM, Seção Colonial, códice no. 11, "Carta do Conde de Assumar ao Conde de Vimieiro. Vila do Carmo, 15-XII-1718", fls. 90v-91.

(148) A este respeito, é particularmente rico o conjunto da documentação que recobre o governo do Conde de Assumar, sobretudo os registros de sua autoria. O Arquivo Público Mineiro conserva grande parte da correspondência do Conde anterior à revolta

de 1720, reunida no códice no. 11 (seção colonial) e que compreende o período entre 1717 a 1720. É surpreendente verificar aí o número de vezes que o governador faz menção a Nunes Viana, num tom idêntico ao daquela célebre passagem em que alega que "não saiu do Inferno maior peste, nem Deus deu aos sertões do Brasil maior castigo" - **Discurso histórico**, op. cit., p. 91.

(149) **Apud** Vasconcelos, op. cit., p. 64. Handermann, ao se reportar à guerra dos emboabas, também alude ao boato de que "num Conselho de Estado dos mineiros se propusera que, durante oito a dez anos, o Estado se conservasse em completa independência e não consentisse na vinda de mais ninguém para as lavras; depois, quando todos se houvessem enriquecido bastante, de novo se voltaria à obediência à coroa, estipulando para isso plena anistia; e, se esta fosse recusada, sempre seria fácil fugir para além das fronteiras, para o vizinho império colonial espanhol, levando todos os tesouros" - **História do Brasil**, trad., Belo Horizonte-São Paulo, Itatiaia-EDUSP, tomo II, p. 88.

(150) "Não obstante estarem [as minas do Serro] a Leste e aquém do grande Rio da Prata, por outro nome Paraguai, pois também a Nova Colônia e Montevideu estão a Leste e aquém do dito Rio Paraguai (...) No caso que S. Majestade católica queira lançar mão das ditas minas ... pode ordenar ao cônsul da mesma nação assistente nesta Corte, remeta por sua Ordem ao dito sujeito a Madrid, para dali partir para Cadiz, a embarcar para Buenos Aires, e pelo Rio acima ir a demandar as ditas minas..." - AGS, ESTADO, Legajo 7187, "Ofício de Pedro de Rates Henequim. Lisboa, 05-VI-1740", fl. 2-2v.

(151) BNRJ, Cartas do Marquês de Angeja, ref. 3-2-5, "Carta do Marquês para D. Brás Balthazar da Silveira, governador das Minas. Bahia, 02-V-1716", fl. 112.

(152) APM, Seção Colonial, códice no. 11, "Carta do Conde de Assumar a Bartolomeu de Souza Mexia, governador da Bahia. Vila do Carmo, 08-I-1719", fl. 94.

(153) A propósito da cultura histórica que se desenvolveu em torno da Revolta de 1720, ver o excelente estudo crítico de Laura de Mello e Souza na recente edição do **Discurso Histórico e Político** - op. cit., pp. 17-25.

(154) "O 'excepcional normal' pode ter ainda um outro significado. Se as fontes silenciam e/ou distorcem sistematicamente a realidade social das classes subalternas, um documento que seja realmente excepcional (e, portanto, estatisticamente não freqüente) pode ser muito mais revelador do que mil documentos estereotipados" - Carlo Ginzburg, "O nome e o como. Troca desigual e mercado historiográfico" in - **A micro-história...**, op. cit., p. 177.

(155) Deve-se certamente a Laura de Mello e Souza o primeiro estudo a focalizar a história mineira a partir da perspectiva das classes subalternas, particularmente dos homens livres pobres. Nele, a autora desvenda um cotidiano vincado pelo conflito entre

estes indivíduos e a sociedade em que viviam, manifestado numa série de infrações, caracterizadas freqüentemente pela violência. Segundo ela, "a violência assumia a forma de uma resistência possível, mas pulverizada pela falta de coesão do grupo social, que se lançava em lutas pessoais de extermínios", contudo "o conflito latente (...) bloqueava a possibilidade de uma tomada - mesmo parcial - de consciência: de relance, momentaneamente, o inimigo comum era vislumbrado, mas não se uniam forças para enfrentá-lo...". Independentemente do problema delicado da possibilidade ou não de uma "consciência de grupo", na documentação arrolada pela autora pode-se detectar um fundo de insubordinação social que emerge continuamente no cotidiano das Minas - op. cit., pp. 212 e 218.

(156) Vasconcelos, op. cit., vol. II, p. 208.

(157) Assim se refere J. Honório Rodrigues ao desinteresse de Capistrano pela Inconfidência: "Taine, Wundt, Comte, Spencer e Ratzel e a escola da crítica histórica alemã não viveram para nada; e o historiador de 1906 não podia contentar-se com pensamentos conscientes que não chegaram a agir, que se não transformaram em ação ou cuja ação de tão tênue não afetou o povo" - J. Capistrano de Abreu, op. cit., p. XXXVIII.

(158) Vasconcelos, op. cit., vol. II, p. 181. No estudo crítico sobre o **Discurso Histórico**, Laura de Mello e Souza chama a atenção para esta passagem do historiador mineiro, observando que "sugerem um certo espaço de tolerância" - op. cit., p. 23.

(159) idem, pp. 206-207.

(160) **Discurso histórico**, op. cit., p. 59. A questão da aparência como ilusão é talvez uma das características mais importantes que o Conde imputa aos habitantes das Minas. Pascoal da Silva Guimarães, o líder da revolta, encarna, a seus olhos, a dissimulação comum a todo mineiro: "...afetada modéstia, brandura, e cavilação, manha, e docilidade, poucas palavras, e sempre submissas, com aparentes visos de obediência, liberdade com particulares, cortejo com todos, o que lhe serviu não pouco para as suas conveniências, pois com estes fingimentos granjeou tanto crédito..." - idem, p. 69.

(161) ANTT, Casa da Fronteira, Inventário no. 120, "Carta do Conde de Assumar a Manuel de Mendonça e Lima Corte Real, juiz ordinário de Vila Real. Vila do Carmo, 23-III-1721", p. 62.

(162) **Discurso Histórico**, op. cit., pp. 59 e 71. Mais adiante, o autor volta à carga, referindo-se aos amotinados como "rebeldes com o domínio de Sua Majestade, tratando com infame, e escandalosa publicidade erigir uma república neste governo; e porque entre eles não perigassem alguns aos quais não havia contaminado aquela peste..." - idem, p. 135.

(163) BNL, Coleção Pombalina, códice 643, "Carta de D. Lourenço de Almeida. Vila Rica, 18-IX-1721", fl. 251.

(164) Henequim emprega os seguintes nomes para designar o lugar do Quinto Império: América, Brasil e Brasis. Evidentemente, era impossível formular, à época, a concepção de um Brasil tal como a formulamos hoje. O Brasil a que se referia permanecia circunscrito às Minas ou o que concebia como tal. Convém lembrar, a este respeito, o caráter localista da Inconfidência Mineira, cujo programa restringia-se apenas à capitania das Minas Gerais, que, transformada em república independente, teria como capital São João d'El Rei. Como notou Kenneth Maxwell, "seu regionalismo, embora dominante, não era exclusivista: a união com São Paulo e Rio de Janeiro era considerada por Freire de Andrade como necessária ao sucesso do empreendimento..." - **A devassa da devassa: a Inconfidência Mineira (Brasil e Portugal, 1750-1808)**, trad., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977, pp. 151-153.

(165) Christopher Hill, **O mundo de ponta-cabeça: idéias radicais durante a Revolução inglesa de 1640**, trad., São Paulo, Companhia das Letras, 1987, pp. 346-347. As reflexões de Hill são extraordinariamente apropriadas a Henequim: "tais idéias podem ser (ou não) de segunda mão; mas a paixão que está por trás delas certamente não o é. Muitos radicais pretendiam ter as suas verdades, não dos livros ou de outros homens, porém de Deus mesmo, do espírito que falava em seu coração. Não há dúvida de que se enganavam: deram forma e formato a idéias vagas que estavam no ar. Porém a forma e formato eram deles mesmos, vinham de sua experiência cotidiana na Inglaterra..." - *idem*, pp. 346- 347.

(166) "... erro por erro, é melhor que o historiador erre por buscar significação racional em idéias que os homens do século XVII levavam a sério. Se desconsiderarmos tais idéias, simplesmente porque a nos elas parecem irracionais, poderemos estar-nos privando de algumas chaves valiosas para a compreensão da sociedade..." - Hill. *op. cit.*, pp. 34-35.

CONCLUSÃO

É chegado o momento de reunir alguns dos fios dispersos ao longo das páginas anteriores e, a partir deles, estabelecer um confronto com determinados lugares-comuns que se cristalizaram na historiografia, sobretudo no que respeita ao tema da "tomada de consciência" ou do surgimento de uma "consciência colonial", para empregar a terminologia que lhe é peculiar. Longe de oferecer respostas definitivas ou postular novos modelos teóricos, o propósito que enforma estas páginas é o de remexer velhos problemas, trazê-los à baila, iluminando-os de ângulos diversos, aceitando também o desafio de extrair das evidências outros tantos fios, sem, contudo, enredá-los num desenho definitivo.

Antes, porém, cumpre retomar rapidamente a natureza política, por assim dizer, das ações de Henequim. Vimos que ele se propôs a fornecer à Espanha informações relativas à localização de minas de ouro e diamantes, em troca de um título de nobreza - a mercê de Conde, o mais alto título a que poderia aspirar na sociedade espanhola. Ao que tudo indica, não eram apenas as minas o que pretendia barganhar; insinuando-se como um novo Colombo, observou que "parece que Deus quer andem estas Monarquias [de Portugal e Espanha] igualmente desfrutando aquele mundo", e, valendo-se habilidosamente das tensões decorrentes dos debates em torno da demarcação territorial, sugeriu que aos espanhóis era perfeitamente lícito impor o seu domínio sobre regiões ainda não povoadas por portugueses, respaldando-se no princípio do *uti possidetis* (1).

Malgrado o oferecimento feito ao cônsul espanhol, as evidências são contundentes quanto ao fato de que o sonho de um Quinto Império português plantado nas serranias da América constituía um velho projeto, muito anterior a 1740 - o ano em que realiza suas incursões subversivas em ambas as cortes.

Até que ponto a transferência de D. Manuel para as Minas e a subsequente aclamação dele como Imperador da América Meridional significaria, na prática, a ruptura com o domínio metropolitano? Ora, a simples intenção de promover uma nova

coroação em terras brasileiras não permite outra resposta senão a de que existia um claro propósito de subtrair a Colônia da autoridade de "Sua Majestade portuguesa" - a quem Henequim atribuiu a injustiça praticada contra ele. Era pois contra o poder de D. João V que ele investiu; era contra o domínio português que se insurgiu.

Uma das teses propostas no capítulo anterior é a de que, longe de ser um caso excepcional e atípico, Henequim interpretou, à sua maneira, as injunções da cultura política das primeiras décadas do século XVIII, muito mais contestatória e radical do que supõe a historiografia tradicional. Como encaixá-lo, contudo, nos seus modelos explicativos? Ou, antes, existe lugar aí para ações como as dele?

É bem conhecida a tradição da historiografia oitocentista de conceber os movimentos políticos do período colonial em função de um suposto ideal de libertação nacional. Assim, as revoltas coloniais expressariam a paulatina tomada de consciência em relação à Metrópole, e, como um **continuum** histórico, desembocariam na Independência, em 1822. Constituíam assim prefigurações de um acontecimento culminante, que, completando os elos de uma cadeia, dotava-as de sentido e lógica, inscrevendo-as numa única totalidade (2).

Unificadas, assim, as rebeliões coloniais refletiriam a marcha que conduz inexoravelmente à emancipação, desvendando *a posteriori* o significado de eventos como a Restauração pernambucana, a Guerra dos Emboabas, a dos Mascates, a Inconfidência Mineira, entre outros, para confluir, finalmente, na Nação independente de 1822. Num contexto histórico em que os intelectuais se viam imbuídos da missão de criar uma identidade nacional, visando à superação do estatuto de ex-colônia para constituir uma nação soberana, a crônica colonial forneceu-lhes os sintomas do nascimento de uma alma nativa, resultado da "nacionalização" ou "acrioulamento" dos portugueses, transformada em princípio explicativo da história do povo brasileiro. Nas revoltas e conflitos dos tempos de Colônia, encontraram tão-somente a emergência do processo psicológico, moral e sentimental que tendia a separar portugueses e brasileiros, este sim, o verdadeiro motor da separação política. As palavras de Alfredo Ellis Júnior resumem esta concepção nacionalista: "Por que se deu a nossa independência de Portugal? Foi porque havíamos adquirido uma alma, uma consciência ou uma

mentalidade própria, crioulla, diferente da de Portugal". Não foi por acaso que o historiador paulista dedicou-se a provar que a aclamação de Amador Bueno, longe de ser a evidência inequívoca da devoção do povo planaltino à causa do Reino, acoplava-se a uma série de episódios menores, todos eles comprobatórios da pouca lealdade daquela gente ao monarca português, tornando-se assim "a primeira manifestação de nativismo havida na história brasileira". Na esteira dela, seguiria ainda a Guerra dos Emboabas, a pungente luta dos filhos do Planalto contra os intrusos reinóis, a repetição do conflito entre dois princípios fundamentais da história nacional: o metropolitano e o colonial (3).

Teleológica, esta visão histórica constrói uma imagem do passado brasileiro como linearidade em direção à formação da pátria-mãe. Vista desta perspectiva, a história colonial resulta num processo contínuo, com um número determinado de tempos fortes, quando espocam as rebeliões, a romper momentaneamente a superfície lisa e homogênea do cotidiano. Fixados pela historiografia do século XIX, imersa nos tons nacionalistas do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro - um dos seus pólos privilegiados de produção -, tais acontecimentos apenas têm lugar no panteão da Nação porque se revestem de uma dimensão coletiva. Tratavam-se de grupos em movimento na história, e não de um punhado de indivíduos silenciosos a conspirar em conciliábulos fracassados (4).

De certo modo, estes historiadores, românticos ou positivistas, não estavam muito longe da história política de seu tempo, também ela dominada pelo episódico, atenta aos movimentos da superfície e às repercussões imediatas deles. Àquela altura, não se colocava o problema de uma história política em profundidade nos termos que, anos mais tarde, viria a defender Fernand Braudel, ao estabelecer os fundamentos da crítica à concepção factual da história política: "daí procede, entre alguns dentre nós, historiadores, uma viva desconfiança com relação à história tradicional, dita história **factual**, confundindo-se a etiqueta com a etiqueta da história política, não sem alguma injustiça: a história política não é forçosamente uma história **factual**, nem é condenada a sê-lo (5)".

Àquele enfoque factual sucedeu um outro, preocupado em classificar as revoltas coloniais em duas categorias distintas: de um lado, os movimentos nativistas,

caracterizados pelo caráter local e imediato, uma vez que expressariam a reação a aspectos isolados do colonialismo - do qual ainda não se teria uma "consciência"; de outro, os movimentos emancipacionistas, resultantes da dissociação entre os interesses metropolitanos e coloniais, e marcados por uma tomada de consciência da exploração econômica, denotando, por sua vez, a influência da filosofia iluminista. A estes fenômenos atribui-se uma cronologia clássica: os primeiros teriam ocorrido a partir de meados do século XVII, enquanto os segundos, na segunda metade do século XVIII.

Daí o movimento por etapas sucessivas de desvendamento de uma consciência nacional: ao nativismo, concebido como defesa de interesses locais, sucede o colapso do sistema colonial e a circulação decisiva do ideário das Luzes - porque é através dos conceitos da Ilustração que a realidade colonial se oferece como objeto de reflexão, reflexão suscetível de se transformar em ação política consciente e libertadora. Esta historiografia pôs em causa a noção de uma nacionalidade precoce, negando-se a privilegiá-la como chave explicativa do passado colonial, ao mesmo tempo que agregou à análise a concorrência de fatores de ordem econômica, relativizando e matizando o sentimento cívico inflamado que os seus antecessores viam por toda a parte (6).

Ainda como reação aos modelos historiográficos, impregnados pelo político e pelo problema da nacionalidade, gerações de historiadores adotaram uma abordagem não-factual do processo histórico, valorizando as estruturas e os ritmos lentos da economia, inspirando-se por vezes numa perspectiva marxista. Para eles, a questão fundamental não se restringia à emancipação política, e sim à decomposição do regime colonial, sobretudo do ponto de vista econômico; abandonada a perspectiva da Independência política como inexorabilidade, os estudos voltaram-se para o interior do sistema colonial, desde a sua implantação até a crise e o subsequente colapso.

Via de regra, os movimentos políticos coloniais dissolveram-se sob a complexidade da temática econômica. Na verdade, incorporando implicitamente a divisão entre conflitos nativistas e emancipacionistas, tais autores registraram estes últimos -, particularmente a Inconfidência Mineira, a Conjuração dos Alfaiates e a Revolução de 1817 em Pernambuco, no âmbito da crise do sistema colonial,

relacionando-os à manifestação de contradições de ordem econômica e ao processo de tomada de consciência (7).

Se na historiografia romântica ou positivista, Henequim não tem lugar, uma vez que não logrou alterar a superfície plácida dos acontecimentos; nesta historiografia, ele emerge como "não-consciência", como percepção dominada pelo irracionalismo, incapaz de captar a realidade segundo critérios lógicos e organizados.

Nenhuma destas abordagens elege como problemática o estudo da cultura política, de modo a deslocar a investigação em direção aos valores e atitudes fundamentais dos setores populares, numa sondagem instalada na longa duração. É curioso observar que mesmo os recentes estudos desenvolvidos no âmbito da cultura popular mal tangenciaram o problema, detendo-se em outras áreas da vida cultural. Carlo Ginzburg, por exemplo, não se empenhou em responder à questão proposta por ele mesmo, à certa altura de *O Queijo e os Vermes*, a propósito da situação sócio-econômica do Friuli quinhentista: "... o que um moleiro como Menocchio saberia sobre esse emaranhado de contradições políticas, sociais e econômicas? Qual a imagem que construiria para si do enorme jogo de forças que, silenciosamente, condicionava sua existência (8)?" Peter Burke, autor de um ambicioso estudo sobre a cultura popular européia ao longo de três séculos, concedeu um espaço bem modesto à "imagem do governante", ainda que assinalasse que o tema tem grande importância porque "decerto revelaria as atitudes populares em relação à autoridade" (9). Mas, definitivamente, as atitudes políticas populares permaneciam exteriores ao seu objeto de investigação.

Mais bem-sucedido mostrou-se Robert Darnton no seu ensaio "**Os trabalhadores se revoltam: o grande massacre de gatos na rua Saint-Severin**". Submetendo o relato do episódio a uma leitura antropológica, o autor desvendou o simbolismo de alguns dos rituais dos operários gráficos parisienses de fins da década de 1730, descobrindo no massacre de gatos a articulação de uma linguagem específica, de um código plenamente apto a dar vazão às atitudes políticas de uma classe num contexto de crise. Dada a natureza ensaística do texto, Darnton limitou-se apenas a indicar novos veios a serem explorados por futuras pesquisas e pouco se interessou pelo problema dos limites da cultura política dos operários da rua Saint-Severin (10).

Em contrapartida, a escola historiográfica inglesa, de orientação marxista, renunciando ao determinismo econômico, voltou-se para a investigação da cultura popular, entendida também como lugar das lutas políticas. Assim, fugindo da tendência à vitimização das classes populares, autores como E. P. Thompson e Christopher Hill empenharam-se em reconstituir seus modos de vida, experiências e conflitos, apresentando-as como suficientemente capacitadas tanto a responder à dominação quanto a criar uma cultura própria, resultado de resistência e acomodação, de luta e assimilação, inseparáveis, por sua vez, de suas práticas culturais.

Se o clássico *The making of the English working class* é o melhor exemplo de como Thompson resgata a dimensão política da cultura popular, integrando as tradições religiosas, os sistemas de valores e as experiências dos trabalhadores no palco dos conflitos sociais, é, todavia, no artigo intitulado "**The moral economy of the English crowd in the Eighteenth century**" que estão dadas as melhores pistas para superar a velha abordagem factual das rebeliões coloniais. Nele, Thompson dissolve o caráter "espasmódico" dos motins de subsistência da Inglaterra setecentista, procedendo à crítica da idéia de que seriam eles apenas irrupções "compulsivas, mais que auto-conscientes ou auto-ativadas", como "simples respostas a estímulos econômicos" (11). Reconstituindo o que chama de "economia moral da multidão", seu percurso oferece uma nova perspectiva em que o motim, longe de um acontecimento ocasional, exprime o conjunto de valores das classes populares, legitimando assim uma ação racional, compreensível dentro das tradições destas classes.

Não seria esta a estratégia mais adequada para investigar a história política colonial, substituindo o fascínio do factual por uma investigação que privilegie a trama complexa da cultura política, entendida como conjunto de significados simbólicos? Por outro lado, trata-se também de reavaliar o peso do fator econômico como chave explicativa dos comportamentos sociais, e, neste ponto, cumpre notar que, na historiografia mais recente, as revoltas coloniais definem-se, antes de mais nada, como afloramento de conflitos de ordem econômica, estabelecendo-se uma relação de causalidade entre o processo de tomada da consciência e as contradições do colonialismo. É pois o domínio da economia que, englobando eventos tão distintos,

impõe os ritmos de todo o processo: a agudização da crise econômica confluía necessariamente na emergência dos movimentos emancipacionistas (12).

Até que ponto a história de Henequim pode ser reduzida apenas ao choque de interesses econômicos? Ou, noutras palavras, o que restaria dela se fosse examinada somente desta perspectiva? Os ofícios escritos por ele à Corte espanhola não deixam dúvidas quanto aos motivos que o levaram àquela proposta: a profunda insatisfação motivada pela recusa do governo português em premiá-lo com a merecida recompensa. Entenda-se por recompensa não a conquista de um bem monetário, pois assegurava ele que se "quisesse aceitar o hábito de Cristo, com uma comenda de muitos mil cruzados", facilmente os obteria em Portugal. Tratava-se de uma "contenda não sobre o dinheiro, senão sobre a honra (13)".

A honra ultrajada - eis o móvel imediato do Henequim-criminoso de alta traição. É também ela que justifica a conspiração junto ao Infante D. Manuel, com suas promessas de um Quinto Império para os portugueses da América, igualmente insatisfeitos com a política joanina na colônia brasileira. Nas sociedades do Antigo Regime, a honra era atributo exclusivo da nobreza, e não é à toa que Henequim se apresenta envolto em fumos de velha aristocracia, forjando um falso parentesco com Guilherme de Orange (14). A crônica colonial está repleta de incidentes e desordens em torno da honra: as disputas de precedência ou de hierarquia constituem o exemplo mais recorrente. Nas ocasiões de espetáculo público, as autoridades ofendidas com a quebra de disposições protocolares da hierarquia freqüentemente a associam com o perigo "de se perder este povo". Ou seja, dado que a honra é investida pela opinião alheia, isto é, pelo povo, a quebra de um código de precedência pode implicar o abalo da reputação e, conseqüentemente, da honra. A recusa da honra pelo povo faz com que este deixe também de reconhecer a autoridade merecedora da obediência. Daí o perigo da murmuração e das sedições (15).

O que importa destacar é a importância que categorias como honra, reputação e reverência gozavam na sociedade colonial, um tema explorado, por exemplo, por Evaldo Cabral de Mello em dois livros, **O nome e o sangue** e **Rubro veio** - neste último, ele demonstra o quanto a honra está na origem das alegações da

nobiliarquia açucareira de Pernambuco de que a expulsão dos holandeses fora feita "à custa de nosso sangue, vidas e fazendas" (16). Não são máscaras ou roupagens através das quais os agentes históricos ocultam interesses de ordem econômica - antes, são configurações conceituais e esquemas intelectuais com que os indivíduos organizam a sua percepção da realidade, e como tal, são todas elas historicamente produzidas (17).

Evidentemente, os colonialistas não foram de todo insensíveis às mudanças políticas, por assim dizer, ocorridas no plano das mentalidades; todavia, de modo geral, elas apenas refletiriam os eventos de ordem econômica, sem os quais nenhuma transformação teria lugar. A este respeito, convencionou-se destacar o papel da filosofia das Luzes como o catalisador **par excellence** da tomada de consciência, à medida que dotou os colonos de um sistema conceitual capaz de promover uma interpretação cristalina da realidade colonial (18). Duas são as objeções a esta noção: em primeiro lugar, pressupõe a inexistência de uma cultura política local - entendida como tradição, prática e experiência -, devidamente apta a propor uma visão crítica de um contexto histórico específico. Não se trata de postular, ingenuamente, o caráter autóctone da cultura popular e de seus esquemas de interpretação da realidade, mas tão-somente de recusar a concorrência única e exclusiva do ideário iluminista, como se este viesse a preencher uma ausência. Em segundo lugar, atribuir às idéias que desencadearam a Inconfidência Mineira ao influxo do pensamento das Luzes não implica necessariamente a teoria de que a contestação do Sistema Colonial seguiria à risca o modelo europeu, pressupondo um único modelo para as revoluções européias e as independências americanas ?

Foram os historiadores da literatura brasileira que se confrontaram mais freqüentemente com a questão das relações entre a cultura e o processo de emancipação colonial. A orientação romântica prevalecente no século XIX incorporou os pressupostos básicos daquela concepção linear e teleológica da história, estabelecendo uma única grade cronológica para o problema da superação do estatuto colonial, tanto no plano das idéias quanto no dos movimentos políticos. Segundo a vertente romântica da história literária, a importação da cultura européia impediu, nos primeiros séculos, a percepção da realidade brasileira, deformada por categorias que lhe eram exteriores; é

somente no século XVIII que tal percepção aflora com força, tornando-se auto-consciente de sua especificidade e dando lugar a uma literatura autenticamente brasileira, independente e autônoma. Postula-se assim a existência de uma brasilidade que, esmagada sob o peso dos quadros de referência exclusivamente europeus, vêm à tona como "consciência brasileira", organizada em função de parâmetros exclusivamente locais. A este momento de emancipação, ou seja, ruptura com a literatura metropolitana, corresponderiam, por seu turno, os movimentos de emancipação política (19).

Em seu estudo sobre a obra de Gregório de Matos, João Adolfo Hansen procedeu a uma contundente crítica deste padrão analítico, enfatizando a necessidade de se superar os clichês essencialmente românticos que formulam uma visão equivocada e anacrônica do barroco. Nada mais absurdo, segundo ele, do que rastrear categorias como "sujeito" ou "consciência" - categorias iluministas - na produção literária barroca, porque se trata de uma formação histórica específica, com formas igualmente específicas de mentalidade, irredutíveis aos esquemas de interpretação de inspiração iluminista (20).

A contribuição de Hansen não se restringe apenas à necessidade de se resgatar a historicidade das formações culturais contra os riscos do anacronismo; mais diretamente, ela também defronta o historiador do período colonial com o problema do recurso a conceitos desgastados como "consciência" ou "sujeito", inadequados à formulação do próprio objeto, situado num domínio mais vasto e complexo.

Ensaaiar novas perspectivas teóricas para velhas problemáticas - é mais ou menos isto o que propõe Eneida Leal Cunha ao chamar a atenção para a indiferença ante a "violência que também subjaz à imposição de um outro sistema simbólico ao habitante nascido na colônia e já letrado", no qual ele não mais se reconhece. Ainda que a análise se atenha às implicações da condição paradigmática d'*Os Lusíadas* - e incorpore elementos da psicanálise freudiana - , é possível estendê-la a outros aspectos da vida cultural, especialmente às estratégias postas em ação para se estabelecer uma relação dinâmica com o imaginário colonizador - em suma, para reverter tal imaginário em favor de um sentimento nativista, entendido como vontade de inserção no mundo. Assim, as emergências do imaginário colonial - ou colonizado - corresponderiam às

tentativas de reinterpretar os modelos metropolitanos, dotando a Colônia de representação histórica e espacial (21).

Reduzir o nativismo presente no pensamento de Henequim à manifestação do "amor à pátria" equivaleria a deixar de lado o seu caráter ambíguo e heterogêneo, vincado de conflitos e matizes. Afinal, como pensar em "amor à pátria" se está ausente aí a idéia de Brasil - aquela mesma idéia que os românticos do século XIX intentaram projetar no passado colonial -, ou mesmo, como conciliá-la com a primazia dada aos reinóis ? E, para polemizar, qual o sentido que os homens do século XVIII imputavam às palavras "amor" e "pátria" ?

Por outro lado, tal definição de nativismo escamoteia a intrincada rede de interesses sócio-econômicos que é inseparável de suas manifestações, a exemplo das conclusões de Evaldo Cabral de Mello acerca do nativismo pernambucano. Como foi dito anteriormente, longe de inferências diretas e mecânicas, a defesa da honra em Henequim evidencia o quanto o recurso a expressões como "conflito de interesses" pode se plasmar sob formas específicas, no interior de uma racionalidade que já não é a nossa (22).

A linhagem analítica inaugurada por Marcel Bataillon propôs integrar eventos desta natureza num processo de "emancipação espiritual", ou seja, na emergência de uma contra-cultura americana, que oscilando, muitas vezes, entre a imitação do modelo europeu e a exaltação do passado indígena, tem como objetivo exprimir o sentimento de dignidade, equiparando-se ou mesmo suplantando a Metrópole. Conceitos como "consciência" e "identidade" nacionais, tanto quanto a tese de que a emancipação espiritual consistiria na etapa necessária aos movimentos de independência política, deslocam o eixo da análise em direção àquela noção linear de história. Ademais, o princípio implícito de uma América que descobre a si mesma, como a desvendar uma realidade distorcida pelo olhar europeu, não resiste a um exame mais acurado. Todavia, a questão proposta por Bataillon não deve ser ignorada: quando *criollos* e reinóis principiam a formular novas imagens para a América (23)?

O pensamento de Henequim é assim um índice revelador deste processo: ele opera uma verdadeira revolução copérnica nas representações que legitimam o

colonialismo (24). Examiná-lo implica focar não apenas as "visões" da América no imaginário europeu, mas também perceber como os americanos dialogavam com ele, reformulando-o em função de suas próprias experiências e interesses. Afinal, quando se fala em "visão" - que remete a imagem, imaginário, representação, etc. -, pressupõe-se que quem vê, sempre vê de um dado lugar, isto é, com as lentes que a sua cultura lhe proporcionou, e esta, por sua vez, não se dissocia do cotidiano dos indivíduos que a vivenciam. Como mostra Laura de Mello e Souza, o Novo Mundo não é apenas mero depositário de um imaginário europeu, à medida que este, incorporando o novo, modificou a si próprio, estabelecendo uma relação de heterologia (25). A este respeito, são luminosas as observações de Le Goff a respeito do conceito de herança cultural, válidas também para o problema em questão: com ela, a sociedade mantém um diálogo dinâmico, sendo preciso um esforço para aceitá-la, modificá-la ou recusá-la. Sua aceitação depende do quanto a herança é pertinente dentro daquela sociedade, do quanto ela exprime e articula as suas experiências e vivências (26). Transpondo esta noção para a sociedade colonial e retomando o papel fundamental do cotidiano na constituição da cultura, defrontamo-nos com a especificidade colonial, isto é, a percepção de um "viver em colônia" como experiência diversa da metropolitana, irreduzível aos padrões de apreensão da realidade desta (27).

A natureza das fontes pesquisadas, bem como a proposição lançada por Bataillon, permitem avançar o debate teórico em outra direção, colocando em causa os pressupostos metodológicos que sustentam os recentes estudos sobre as representações do Novo Mundo - um objeto particularmente em voga entre historiadores e antropólogos. Eles adotam, via de regra, as seguintes perspectivas, ora privilegiando uma, ora as associando entre si: o exame do imaginário projetado pelos europeus na América, concebendo-a como receptáculo de um discurso ocidental, diante do qual permanece como exterioridade, posto que a cultura européia tende a decodificar a novidade a partir de padrões interpretativos previamente dados; a investigação das alterações e mutações que os Descobrimentos impuseram ao Velho Mundo, obrigando-o a reavaliar o seu acervo cultural e a incorporar a novidade, redefinindo-se a si mesmo

ante a alteridade; e finalmente, o estudo da chamada "visão dos vencidos", ou seja, as representações gestadas no universo indígena em função do contato com os europeus.

Alguns enfoques estabelecem uma dicotomia fundamental entre o colonizador europeu e o indígena colonizado, sobretudo os que, privilegiando o período histórico imediatamente posterior aos Descobrimentos, renunciam ao olhar diacrônico. Ainda que erigindo um arco de tempo mais longo, poucos estudos logram escapar à imagem do colonizador europeu quinhentista como indivíduo refratário ao contexto americano, e em pleno século XVIII, continua ele a ser visto como uma figura estranha e hostil, num mundo que lhe é completamente estranho, o qual tenta dominar através da imposição de padrões ocidentais e ocidentalizantes. O Novo Mundo, na perspectiva destes autores, continua ainda dividido entre europeus e indígenas, repetindo indefinidamente o choque daquele encontro original.

Ademais, a tradição de erudição que se firmou em torno de tais pesquisas tende a restringir o desenvolvimento de uma problemática das relações entre as representações e o colonialismo, de modo a detectar a dinâmica das transformações das primeiras em função das exigências do segundo, e vice-versa.

Não faltam, porém, exemplos de pesquisas que, fugindo ao caráter atemporal, valorizam a mudança histórica, introduzindo uma visão dinâmica à questão. Guillermo Giucci, por exemplo, investigou o processo que denomina "a conquista do maravilhoso", ou seja, o paulatino esfacelamento do imaginário maravilhoso projetado no Novo Mundo diante da experiência com uma realidade adversa (28). Laura de Mello e Souza tem chamado a atenção em seus trabalhos para a complexidade das sínteses culturais, defendendo a tese de que a Europa e a América não podem ser entendidas separadamente (29). No livro **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**, a autora sugere ainda a dimensão ideológica da alternância entre as visões da América como Paraíso, Inferno e Purgatório, observando que "a visão paradisíaca (...) foi instrumentalizada pelas camadas dirigentes, convertendo-se em chamariz de gente e em elemento constitutivo da ideologia colonizadora", enquanto que, no século XVIII predominaria a visão infernal (30). Em resumo, ela sublinha dois aspectos importantes do tema: em primeiro lugar, a América como alvo de representações concorrentes, estas oscilando entre a projeção do

maravilhoso e a percepção das vicissitudes da terra; em segundo, a relação complexa que as representações mantêm com o colonialismo, do qual não podem ser dissociadas.

Tanto para Mello e Souza quanto para Giucci, a experiência desempenha um papel fundamental na produção de imagens do Novo Mundo: para a primeira, a percepção dos aspectos negativos do clima e da terra resultou na detração, em oposição à edenização; para o segundo, o maravilhoso se desmantela sob o crivo da experiência real, criando um abismo entre as promessas de riquezas infindáveis e as duras condições da colonização. Na verdade, mesmo a literatura quinhentista é bastante reveladora da tensão entre um olhar "externo" e outro "interno", refletindo a defasagem entre a projeção do maravilhoso e a afirmação de uma especificidade americana, respectivamente. São a experiência, a observação e o conhecimento direto que justificariam, por exemplo, a adoção, nas missões jesuítas, de técnicas e procedimentos diversos ou mesmo antagônicos aos preconizados pela Companhia de Jesus. A correspondência dos jesuítas é um dos registros mais interessantes de como é apreendida e elaborada a especificidade da terra e dos seus habitantes, constituindo paulatinamente um olhar que se define como interioridade (31). Não diferem muito, aliás, os ofícios que os governadores dirigem a El-rei e ao Conselho Ultramarino, insistindo também no primado da experiência e na impropriedade da aplicação de fórmulas importadas (32).

Já na segunda década do século XVII, Ambrósio Fernandes Brandão traça a oposição entre os dois interlocutores do **Diálogo das grandezas do Brasil**: de um lado, Brandônio, radicado e experimentado na terra, e de outro, Alviano, o reinol recém-chegado e inexperiente. À ingenuidade do reinol, que contempla a região com um olhar envelhecido, descrente da novidade, enxergando apenas ausência e lacuna na comparação com Portugal, contrapõe-se o espírito plástico de Brandônio, disposto a encontrar na novidade uma experiência singular, que consiste em explorá-la e fazer dela a base de um novo modo de vida. Diante de uma árvore que produz uma espécie de lanugem, ao colono ocorre a possibilidade de usá-la para o enchimento de travesseiros, almofadas e colchões - é o apologista da experiência e da novidade como meios de reinventar padrões de existência diferenciados em condições geográficas diferentes.

Uma passagem do **Diálogo** sintetiza a oposição básica entre o reinol e o colono. A certa altura, diz Alviano: "porque o mundo é tão velho e os homens tão desejosos de novidades, que tenho para mim que não há nele coisa por descobrir, nem experiência que se haja de fazer de novo que já não fosse feita"; ao que Brandônio replica: "ainda há muitas coisas por descobrir e segredos não achados que para diante se hão de manifestar". Não são apenas a ignorância e os preconceitos do reinol que Brandão denuncia em sua obra; nela já se insinua a percepção de que o conhecimento empírico do colono não encontra acolhida junto à Metrópole, cujo olhar externo impede a eficácia de suas instruções para a resolução dos problemas locais (33).

É ainda a experiência cotidiano, entendida de modo amplo, a responsável pela constituição de uma cultura específica, seja como ponto de chegada de tradições culturais díspares, seja como novas maneiras de os homens se relacionarem com as peculiaridades da existência nos trópicos. Já não se trata mais do "colonizador europeu" como agente de implantação de um sistema cultural exclusivamente europeu; e sim daquela personagem que Gilberto Freyre celebrizou pela lassidão sexual e pelo abandono do rigor e formalismo lusitanos, descortinando o processo de "abrasileiramento" do português (34). Na versão hispânica, menos simpática e igualmente caricata, a expressão "tropicalização do branco", cunhada por Giovanni B. Terán, designa o processo degenerativo através do qual os espanhóis, sob a influência telúrica e social da América, sofrem uma perturbação moral, tornando-se cruéis e desumanos em relação aos índios e a eles próprios (35).

Repisando o tom moralista da documentação coeva - seja para refutá-la ou para endossá-la -, as teorias sobre a adaptação do europeu no Novo Mundo pouco se interessaram pela extensão deste processo e as implicações dele na crescente diferenciação entre o universo cultural do vassalo metropolitano e o do colono americano. Há exceções notáveis: o estudo de Sérgio Buarque de Holanda em **Caminhos e Fronteiras** sobre o nascimento de um saber empírico local, marcado pela influência indígena e africana (36); ou mesmo o capítulo de Evaldo Cabral de Mello sobre a guerra brasílica - ambas as abordagens, centradas em aspectos bastante pontuais, propõem uma senda de pesquisa para flagrar o ajustamento das tradições metropolitanas

às exigências dos trópicos, combinado a plasticidade das influências indígena e africana (37).

Se hoje as pesquisas acumularam um conjunto considerável de conhecimento sobre as formulações com que o Velho Mundo apreendeu a novidade do quarto continente, especialmente no âmbito do século XVI, poucos estudiosos se aventuraram em explorar em profundidade o jogo destas formulações ao longo do século XVIII, quando o colono de origem europeia encontra-se plenamente integrado no contexto americano, engajando-se ativamente na produção de novas representações, dialogando direta ou indiretamente com as proposições correntes entre os meios letrados da Europa (38).

Não há dúvidas de que foram os europeus e seus descendentes aqui estabelecidos que viveram mais intensamente as contradições e ambigüidades existentes entre as representações correntes do Novo Mundo e a experiência cotidiano. Este é um fenômeno amplamente estudado entre os círculos intelectuais europeus, à época dos Descobrimentos, e alguns autores sugerem mesmo a ocorrência de uma verdadeira revolução científica no século XVI, à medida que obrigou a revisão de velhos padrões interpretativos, deslocando dogmas e verdades secularmente reverenciadas (39). Mas, como os colonos reagiram à contraposição entre o "ouvir falar" e a observação empírica? Não se viram eles também obrigados a repensar seus velhos quadros de organização do mundo, elaborando, à sua maneira e consoante seus próprios ritmos, o impacto da novidade? Como se processou a gradual diferenciação entre o português do Reino e o branco da Colônia - expressa linguisticamente pela ocorrência das palavras "reino" e "mazombo" -, como consequência da emergência de uma cultura original, baseada numa vivência específica, e que não se sobrepõe completamente às grelhas culturais europeias? E o mais importante: quando esta cultura concorre para a formação daquele sentimento de igualdade ou mesmo superioridade dos colonos em relação aos seus contemporâneos do Reino?

Primado da experiência e inadequação das fórmulas portuguesas - eis o que transparece na vasta documentação que os colonos dirigem ao Reino, expondo queixas, sugerindo alterações, condenando com vigor a inépcia dos governadores e das

autoridades locais em assimilar a singularidade da Colônia (40). São, na sua maioria, textos ideologicamente reformistas: não põem em causa o colonialismo e propõem tão-somente corrigir e aperfeiçoar as engrenagens do domínio metropolitano. Ilustram, contudo, um processo que tenderia a se agudizar no século XVIII, quando emerge a convicção de que os colonos detêm um saber mais capacitado a diagnosticar e a elucidar os problemas locais.

É este o cerne das preocupações propostas por Bataillon em seu curso no Collège de France, em 1953. Seu objetivo era rastrear o despertar de uma "consciência americana" examinando no "espírito dos *criollos* as idéias postas em circulação, imediatamente após a conquista, sobre a geografia e a história natural de seu continente, sobre as origens e o destino transcendental de sua população", ou, noutras palavras, como os *criollos* dialogaram com as imagens européias projetadas no Novo Mundo, dando lugar à gestação de uma realidade hispânico- americana (41).

Bataillon tinha em mente os estudos de Antonello Gerbi acerca da polêmica travada no século XVIII que dividia, de um lado, os defensores das excelências do Novo Mundo e, de outro, os seus detratores, todos eles respaldados em vários aspectos da história natural, da geografia e da teologia. Ao contrário de Gerbi, que divisava o "umbral de uma consciência americana" em fins do século XVIII, ele pretendia situá-la ainda no século XVI, perseguindo-a até o século XIX, por ocasião das lutas de Independência.

É possível reformular a problemática de Bataillon, a partir dos resultados mais recentes das pesquisas sobre o imaginário, redefinindo seu arcabouço conceitual. Assim, poderíamos afirmar que estamos diante de imaginários ou sistemas de representações concorrentes, ou ainda, que o saber local, acumulado e elaborado através da vivência colonial, confronta-se com o repertório de representações que o Velho Mundo continua a projetar na América e nos seus habitantes. Para empregar a linguagem de Chartier, o Novo Mundo torna-se, a um só tempo, lugar e objeto dos conflitos de representações concorrentes (42).

Claro está que o imaginário do colonialismo não permaneceu estático ou impermeável à experiência do além-mar, recusando-se a reatualizar seu conjunto de

conhecimentos sobre o quarto continente. Ao contrário, ele modificou-se e adaptou-se, tentando absorver a nova realidade - a este respeito, cumpre notar que o Conselho Ultramarino desempenhou um papel fundamental, acumulando e instrumentalizando toda sorte de informações provenientes das colônias. Mas, o imaginário do colonialismo tinha limites bem precisos, para além dos quais corria-se o risco de ver comprometidos os seus fundamentos básicos. Livre destas amarras, a Colônia tem, por sua vez, autonomia relativa para recriar e reinventar novos imaginários, subvertendo seus termos e dando origem a formulações altamente contestadoras da ordem estabelecida.

Estes são problemas velhos na historiografia, reformulados, a cada geração, em termos diferentes, no interior de teorias e conceitos geralmente ultrapassados. É necessário retomá-los a partir de novas perspectivas, enriquecendo-os com um aporte teórico que examine o deslocamento dos imaginários no tempo, enfocando os seus pontos de atrito e afrontamento, de modo a captar suas transformações e as relações destas com o colonialismo.

A ênfase dada aqui às relações entre a experiência e as representações projetadas no Novo Mundo - encarnadas em práticas e instituições - justifica-se por configurarem um fio condutor que atravessa tanto o discurso místico e teologizante de Henequim, para quem a estadia na América punha em xeque a autoridade da Igreja na interpretação bíblica, quanto a documentação mineira coeva - e da qual os longos memoriais do falsário Inácio de Sousa Ferreira são apenas um exemplo -, em que aparece constantemente a convicção de que a distante Metrópole desconhece a verdade intrínseca às coisas da América. Este é, aliás, um dos motivos recorrentes na documentação colonial, a começar pelos jesuítas, atravessando todo o século XVII, e vindo a proliferar com força renovada no século XVIII, justificando, por exemplo, a criação de academias como a dos Renascidos e a Científica, o zelo reformista de Vilhena, o conteúdo programático da Inconfidência Mineira, ou ainda as palavras de Tiradentes, que dizia ser a imposição da derrama "muito má política, o vexar os Povos; porque poderiam fazer como fizeram os Ingleses" (43).

Significativamente, a noção de experiência, tal como era formulada, nada tinha a ver com o triunfo do racionalismo ou o avanço da ciência; ela remetia antes à

convicção de que o contato com novas realidades proporcionava a posse de um saber específico, desconhecido ou desvalorizado pelos europeus. Assim é que coube à experiência legitimar tanto as elucubrações teológicas e místicas de Henequim, denunciando os limites do horizonte dos Santos Padres e dos teólogos do Santo Ofício; quanto o conhecimento utilitarista que o cirurgião Luís Gomes Ferreira reuniu em seu **Erário Mineral**, publicado em Lisboa no ano de 1730, advertindo que todo ele se funda na experiência, "a base fundamental da Medicina", tendo aprendido mais com ela do que com os livros trazidos do Reino. É a mesma experiência que o faz enveredar pelo culto do maravilhoso, como as curas e os casos inexplicáveis, como o daquela velha de oitenta anos que amamentou a própria neta (44).

As considerações anteriores indicam a necessidade de se ampliar os limites do conceito de colonialismo, concebendo-o também como imaginário, isto é, como sistema de representações e símbolos que legitimam eficazmente a sociedade colonial, moldando-a e conferindo-lhe significado (45). E não há como falar em imaginário sem recorrer ao plural, ou seja ao jogo de estratégias e práticas postas em ação pelos imaginários concorrentes. Diversamente da noção de contra-cultura, tais sistemas de representações não se definem como entidades autônomas e independentes, canal de resistência à opressão de uma cultura dominante, com a qual não tem quaisquer vínculos. Ao contrário, é impossível abordar os imaginários em disputa numa sociedade de forma independente, porque a força deles reside na capacidade de formular novas leituras e interpretações, de inventar novos significados, de modo a operar deslocamentos fundamentais nas relações de força que eles mantêm entre si. Afinal, os imaginários não se criam do nada, e o que ocorre é, na maioria das vezes, a reelaboração dos sentidos numa mesma chave cultural ou a reapropriação política de um imaginário previamente dado (46).

Daí a importância do pensamento de Henequim, especialmente de sua capacidade de reatualizar e reverter o mito do Quinto Império em favor da Colônia, rompendo com a organização espacial e temporal subjacente ao imaginário do colonialismo. Foi no maravilhoso que floresceu à época dos Descobrimentos que ele encontrou a matéria-prima para formular uma nova visão da América, refundindo os

mitos relativos ao Paraíso terreal e às glórias futuras de Portugal numa perspectiva política radicalmente diferente.

Não faltam, de resto, exemplos deste processo de retomada do maravilhoso quinhentista na constituição de um discurso de enaltecimento da Colônia: do elenco de questões proposto pela Academia dos Renascidos, ressurgida em 1759, na Bahia, como pólo de expressão nativista, faziam parte: "se o descobrimento desta América e conversão de seus habitantes foram profetizados por alguns dos S.S.P.P. e profetas do Testamento velho e novo"; "se o dilúvio universal compreendeu esta parte do Novo Mundo chamada América, e se nele escaparam os seus habitantes"; "se a América é ilha ou terra firme"; "se tem alguma probabilidade a opinião de alguns autores que disseram estava o paraíso terreal neste Novo Mundo (47) ?" Ademais, os textos literários do século XVIII que revelam um nativismo incipiente se abeberaram dos modelos europeus, reencontrando naquele imaginário maravilhoso os seus temas de inspiração e reescrevendo-os sob um prisma local (48). O intento de seus autores pode ser ilustrado por Loreto Couto, que, a respeito de sua obra **Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco**, escreveu: "Pouco me vali dos livros que tratam do nosso Brasil, porque neles há muitas diminuições, muitos defeitos, muitas fábulas e bastantes calúnias, e estas me obrigam a dar ao meu livro o título de Desagravos do Brasil, assim como o de Glórias de Pernambuco às ilustríssimas ações de seus naturais" (49). O que está em jogo é a necessidade de provar serem os descendentes dos reinóis tão talentosos ou virtuosos quanto os nascidos na Metrópole e a vontade de fixar uma história do Brasil, ainda que sob a forma de "uma crônica mais ou menos ingênua de acontecimentos" (50).

Não foi preciso esperar o advento das Luzes, com sua proposta de uma investigação sistemática da realidade, para que se impusesse o problema de transformação do estatuto político da Colônia. Certamente, Henequim nada tinha em comum com os inconfidentes de 1789, e tampouco pode ser considerado um precursor deles. Era um visionário, saído de um mundo de visionários, porque aqueles eram tempos em que o visionarismo ainda podia criar rebeldes e semear conspirações...

(1) AGS, Estado, Legajo 7187, "Ofício de Pedro de Rates Henequim. Lisboa, 05-VI-1740", fl. 1-2v.

(2) Valho-me aqui das considerações de Manoel Luiz Salgado Guimarães em "História e literatura: algumas observações a propósito do texto do professor João Adolfo Hansen" in Jayme Salomão (org.), **América: descoberta ou invenção - 4o. colóquio da UERJ**, Rio de Janeiro, Imago, 1992, pp. 366-367. Na ausência de um estudo de conjunto das revoltas coloniais sob o prisma nacionalista, o leitor terá que se contentar com os inúmeros ensaios publicados pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, versando isoladamente sobre tais eventos. A título de ilustração, remeto o leitor aos seguintes autores: para a Restauração pernambucana, ver A. J. de Mello, **Biografias de alguns poetas e homens ilustres da província de Pernambuco**, Recife, 1856-1859 apud Evaldo Cabral de Mello, **Rubro veio: o imaginário da Restauração pernambucana**, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1986, p. 140. Para a Guerra dos Emboabas, ver J. Soares de Mello, **Emboabas: crônica de uma revolução nativista**, São Paulo, São Paulo Editora, 1929. Para a Revolta de Vila Rica, ver J. V. Couto de Magalhães, "Um episódio da História pátria (1720)", **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, t. 25, 1862, p. 515-543.

(3) Alfredo Ellis Júnior, "Amador Bueno e a evolução da psicologia planaltina", **Boletim da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras**, no. XLII, São Paulo, Universidade de São Paulo, 1944, p. 9 e p. 14.

(4) Salgado Guimarães, op. cit., p. 369. Francisco Adolfo de Varnhagen representa a linhagem de historiadores preocupados em dar forma e conteúdo ao projeto político de constituição da Nação. Segundo ele, se as guerras de conquistas "são o primeiro momento da constituição da nação e da nacionalidade, as guerras de reconquista, travadas contra estrangeiros - franceses e holandeses, principalmente contra estes últimos -, ganham dimensão especial, pois é nelas que se fortifica e consolida o sentimento pátrio". A condenação da Inconfidência Mineira justifica-se, no conjunto de sua obra, pelo fato de ter sido ela rebeldia contra o Estado, o Estado todo-poderoso responsável pela constituição da nação. Como Capistrano de Abreu, via nela apenas uma conspiração, o produto da influência da revolução americana, e não um evento gestado no interior da sociedade colonial - Nilo Odália (org.), **Varnhagen: História**, São Paulo, Ática, 1979, pp. 20-23. Para uma visão de conjunto, ver F. A. de Varnhagen, **História Geral do Brasil**, São Paulo, Melhoramentos-INL, 1959. Capistrano exclui a Inconfidência mineira de sua síntese da história colonial, argumentando que não chegou ela a se concretizar em movimento, circunscrita apenas a uma minoria de intelectuais, e, ausente a ação coletiva, não produziu efeito significativo - **Ensaio e estudos**, 3a. série, Rio de Janeiro, Sociedade Capistrano de Abreu, 1938, pp. 184-185.

(5) Fernand Braudel, **Écrits sur l'histoire**, Paris, Flammarion, 1969, p. 46. Para um balanço geral da história política, ver J. Le Goff, "L'histoire politique est-elle toujours

l'épine dorsale de l'histoire ?" in - **L'imaginaire médiéval: essais**, Paris, Gallimard, 1985, pp. 333-349.

(6) É esta a classificação implícita por Arthur Cezar Ferreira Reis no texto "Inquietações ao Norte", a propósito da Restauração Pernambucana, observando que "esta consciência cívica, que não significava, aqui como lá, é certo, nessa fase, um propósito autonomista, mas a exacerbação ideal visando a um melhor estado de vida, um estado de direito mais de acordo com as necessidades e realidades regionais" - in Sérgio Buarque de Holanda (org.), **História geral da civilização brasileira: a época colonial: administração, economia, sociedade**, 3a. ed., São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1973, 2o. vol., 1o. tomo, p. 380.

(7) Frequentemente implícita, esta concepção reflete-se muitas vezes na própria periodização proposta pelos autores, desprezando os movimentos ditos nativistas e constatando nas Inconfidências da segunda metade do século XVIII um índice revelador do declínio do sistema colonial - Carlos Guilherme Mota, **Idéia de Revolução no Brasil (1789-1801): estudo das formas de pensamento**, Petrópolis, Vozes, 1979; Fernando Novais, **Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)**, 3a. ed., São Paulo, Hucitec, 1985; Caio Prado Júnior, **Formação do Brasil contemporâneo: Colônia**, São Paulo, Martins, 1942.

(8) Carlo Ginzburg, **O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição**, trad., São Paulo, Companhia das Letras, 1987, p. 62.

(9) Peter Burke, **Cultura popular na Idade Moderna (Europa, 1500- 1800)**, trad., São Paulo, Companhia das Letras, 1989, p. 175.

(10) Robert Darnton, **O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa**, trad., Rio de Janeiro, Graal, 1986, pp. 103-139.

(11) E.P. Thompson, "The moral economy of the English crowd in the eighteenth century", in **Past and Present**. Fev. 1971, no. 50, pp. 76-136.

(12) Escreve Fernando Novais: "Do início para o fim do século XVIII, entretanto, acentuam-se e se aprofundam as contradições, agora induzidas por mecanismos estruturais que acabam por configurar a crise: os colonos começam a tomar consciência das oposições de interesse, a assimilar idéias revolucionárias que conduzem a atitudes não só de "inovação" mas até abertamente de contestação" - op. cit., p. 143. A análise de Caio Prado Jr. não diverge muito da de Novais, à medida que valoriza a perspectiva econômica: "Minando-lhe [ao regime colonial] surdamente a base, e manifestando-se por vezes na superfície em atritos e choques violentos, trabalhavam forças contrárias, que dia a dia mais lhe comprometiam a estabilidade. O choque destas forças, interesses nacionais e lusitanos, no terreno econômico; autonomia local, representada pela auto-administração dos colonos, e sujeição administrativa, representada pelo poder soberano da Coroa portuguesa, no terreno político; o choque destas forças contrárias assinala a

contradição fundamental entre o desenvolvimento do país e o acanhado quadro do regime de colônia. Dele vai resultar a nossa emancipação" - **Evolução política do Brasil e outros estudos**, 3a. ed., São Paulo, Brasiliense, s/d., p. 38. Noutra obra, o autor explica a decomposição do sistema colonial como resultado da incapacidade da infra-estrutura econômica "para manter a estrutura social que sobre ela se constituíra e desenvolvera; e a isto se chegou sem que fosse preciso a intervenção de fatores estranhos, mas pelo simples desdobramento natural do processo da colonização". Assim, as agitações e revoltas coloniais são apenas sintomas deste processo em curso - **Formação do Brasil contemporâneo: Colônia**, op. cit., p. 358.

(13) AGS, Estado, Legajo 7187, "Ofício de Pedro de Rates Henequim. Lisboa, 27-VI-1740", fl. 1v.

(14) Henequim chega a afirmar que quando "Guilhelmo Príncipe de Orange reynava en Iglatierra [sic], hera mi abuelo Juan Enequim, su primo irmano, burgomestre en Rotterdam", idem, fl. 1v.

(15) João Adolfo Hansen, **A sátira e o engenho: Gregorio de Matos e a Bahia do século XVII**, São Paulo, Companhia das Letras/Secretaria do Estado da Cultura, 1989, pp. 96-97.

(16) Evaldo Cabral de Mello, **O nome e o sangue: uma fraude genealógica no Pernambuco colonial**, São Paulo, Companhia das Letras, 1989; **Rubro veio: o imaginário da Restauração pernambucana**, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1986.

(17) Utilizo aqui a noção de representação formulada por Roger Chartier, **A história cultural: entre práticas e representações**, trad., Lisboa, DIFEL, 1990, pp. 13-28.

(18) "A Revolução, assim, parecerá algumas vezes reflexo dos grandes movimentos de outras áreas, especialmente das ex-colônias inglesas na América do Norte e da França. As importações de idéias eram freqüentes, e, quando os elementos coloniais brasileiros aspiravam à superação da ordem colonialista, as soluções foram buscadas tendo por modelos principais os Estados Unidos e a França" - Mota, **Idéia de Revolução no Brasil**, op. cit., p. 26. Ponto de vista idêntico foi defendido recentemente por Luiz Carlos Villalta, que escreveu: "se a experiência colonial conduzia as elites locais a conscientizarem-se de que havia interesses que as colocavam em oposição à política metropolitana, as idéias extraídas dos livros definiam os contornos da consciência que se constituía..." - "A América, a Ilustração e os inconfidentes mineiros", in **Registro**, ano 2, no. 4, p. 15.

(19) Sobre o assunto, ver Luís Costa Lima, **O controle do imaginário: razão e imaginação nos tempos modernos**, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1989, particularmente o item C, "Natureza e história nos trópicos", pp. 130-157.

(20) João Adolfo Hansen, op. cit., pp. 13-30. Ver também o ensaio do mesmo autor: "Colonial e Barroco" in Jayme Salomão (org.), **América: descoberta ou invenção**, op. cit., pp. 347-361.

(21) Eneida Leal Cunha, "Os Lusíadas no Recôncavo baiano: emergências do imaginário colonial" in Jayme Salomão (org.), op. cit., pp. 185-190.

(22) Uma crítica vigorosa à noção corrente de nativismo foi proposta por Luiz Koshiya, que prefere empregar a expressão "anti-colonialismo" desde que inserida numa análise pormenorizada das relações de classe, destacando que, dependendo do ângulo social, a crítica ao colonialismo apresenta diferentes significações históricas - **A honra e a cobiça**, tese de doutoramento apresentada ao Departamento de História da F.F.L.C.H. da Universidade de São Paulo, 1988, pp. 424-425.

(23) Sobre o ponto de vista de Bataillon, ver "La herejía de fray Francisco de la Cruz y la reacción antilascasiana" in - **Estudios sobre Bartolomé de las Casas**. Trad., Barcelona, Ediciones Península, pp. 365 e ss.; "Origines intellectuelles et religieuses du sentiment américain en Amérique Latine", **Cahiers de l'Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine**, no. 6, pp. 54 e ss.; e principalmente o ensaio de seu discípulo Jacques Lafaye, "Marcel Bataillon en el descubrimiento espiritual del Nuevo Mundo" in - **Mesías, cruzadas, utopías: el judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas**, trad., México, Fondo de Cultura Económica, 1984, pp. 154-187

(24) Segundo Plínio Freire Gomes, Henequim opera aí um jogo de inversões, observando que "vários anos antes que as contingências econômicas soterrassem o Antigo Sistema Colonial, aquele atrevido construtor de mitos já pensava a América segundo categorias alheias a qualquer laço de dependência. Convertido no espaço sagrado por natureza, o Brasil assume uma posição de absoluta superioridade entre as nações do mundo e, no limite, vira a própria colonização pelo avesso" - **Um herege vai ao paraíso: o Brasil e a cosmologia de um ex-colono condenado pela Inquisição (1680-1744)**, dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de História da F.F.L.C.H. da Universidade de São Paulo, 1994, p. 132.

(25) Inspirando-se em Michel Certeau, escreve Laura de Mello e Souza: "na demonologia de que se trata aqui - referida à alteridade americana -, a relação heterológica se verificaria sobretudo pela nomeação: nomeava-se e se classificava o Outro ameaçador com os elementos negativos e detratores por excelência disponíveis no âmbito da cultura dos conquistadores e colonizadores da América. Se a descoberta de novos mundos pode revigorar os símbolos do maravilhoso, foi capaz também de fortalecer a demonologia européia" - **Inferno Atlântico: demonologia e colonização (séculos XVI-XVIII)**, São Paulo, Companhia das Letras, 1993, p. 25.

(26) J. Le Goff, **L'imaginaire médiéval: essais**, op. cit., p. 19.

(27) A expressão "viver em colônias" foi formulada por Luiz dos Santos Vilhena, **Recopilação de notícias soteropolitanas e brasílicas**, Bahia, Imprensa Oficial do Estado, 1921, livro I, p. 289. A análise das relações entre cultura e experiência cotidiana foi desenvolvida por Carlo Ginzburg em **O queijo e os vermes**, e por Robert Darnton, em **O grande massacre de gatos**, ambas citadas anteriormente.

(28) "A imagem do remoto espetacular chega ao auge em meados do século XVI na América e será substituída por uma visão européia do Novo Mundo como espaço do exótico. A esse processo de eclipsamento gradual da imagem do maravilhoso longínquo denomino 'conquista do maravilhoso' - Guillermo Giucci, **Viajantes do maravilhoso: o Novo Mundo**, trad., São Paulo, Companhia das Letras, 1992, p. 21.

(29) "Se não podemos nos entender sem olhar para a Europa, a Europa também não se entende de forma integral se não olhar para a América" - Laura de Mello e Souza, op. cit., p. 18.

(30) Mello e Souza, **O diabo e a ...**, op. cit., p. 372.

(31) Desenvolvi este ponto de vista na tese de mestrado **Todos os caminhos levam ao céu: relações entre cultura popular e cultura erudita no Brasil do século XVI**, dissertação apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 1990, particularmente no capítulo I - "O olhar sobre o outro: jesuítas, índios e colonos".

(32) Apesar da existência de uma rica documentação sobre o tema, os historiadores ainda não se detiveram no problema do imaginário gestado em torno das relações políticas na Colônia, através do qual governadores e agentes administrativos consolidam a visão do vassalo colonial como rebelde e insubmisso, impermeável às regras do bom governo. São ilustrativas dela as palavras do governador Francisco de Sá e Menezes, que, sonhando com a Europa, escreveu: "havia de livrar-me de tão verdinegro país, e de tão negregado governo, aonde não há instante algum, em que vos não estejam falando em negros; e tomando-vos todo o tempo com as suas coisas". Compara o exercício do governo nos trópicos a um verdadeiro calvário penitencial, que, segundo ele, principiou quando "entrei a governar esta infame, e estéril terra povoada de muitas gentes ingrátissimas, e tão vária, como as águas, de que está cercada, e folhas dos vastíssimos matos, e verdinegras árvores, tristíssimos objetos dos miseráveis governadores" - Ajuda, Códice 51.V.44, Governo do Maranhão por Francisco de Sá e Menezes, "Carta de Francisco de Sá e Menezes a Miguel Bello da Costa. Belém, 14.11.1684; "Carta do mesmo a Antônio de Andrada de Albuquerque. Belém, novembro de 1684", fl. 190v e fl. 192.

(33) Ambrósio Fernandes Brandão, **Diálogo das grandezas do Brasil**, introd. Capistrano de Abreu, notas de Rodolfo Garcia, Salvador, Livraria Progresso, 1956, pp. 28-29. À constatação de Brandão sobre a impossibilidade de os colonos intervirem na

política colonial, Alviano responde: "Dizeis bem, que é erro querer emendar o mundo os *que têm tão pequena parte nele, como cada um de nós...*" - p. 163.

(34) "Uma circunstância significativa resta-nos destacar na formação brasileira: a de não se ter processado no puro sentido da europeização. Em vez de dura e seca, rangendo do esforço de adaptar-se a condições inteiramente estranhas, a cultura européia se pôs em contato com a indígena, amaciada pelo óleo da mediação africana" - Gilberto Freyre, *Casa-grande & senzala*, 12a. ed., Brasília, Universidade de Brasília, 1963, p. 115.

(35) Giovanni B. Terán, *La nascita dell'America spagnuola*, Bari, Laterza, 1931, p. 68 apud Antonello Gerbi, *La disputa del nuevo mundo - historia de una polémica (1750-1900)*, trad., México- Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1960, p. 734.

(36) Sérgio Buarque de Holanda, *Caminhos e fronteiras*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1957.

(37) Evaldo Cabral de Mello, *Olinda restaurada: guerra e açúcar no Nordeste (1630/1654)*, São Paulo, Forense-Universitária-EDUSP, 1975, capítulo VII "Guerra de Flandres e Guerra do Brasil", pp. 217-248. Vale notar que para este autor existe uma ligação estreita entre a ênfase na especificidade americana e a ideologia conservadora: "a afirmação da irredutibilidade da realidade local aos modelos e padrões europeus, que a tanto monta essa recusa da aplicabilidade da arte militar européia às circunstâncias da América, exprime aliás uma tendência fundamental da mentalidade colonial, a explicar em grande parte seu arraigado conservadorismo" - idem, p. 244.

(38) Para a América Espanhola, existem dois estudos importantes, ambos de autoria de Antonello Gerbi: *La naturaleza de las Indias nuevas*, trad., México, Fondo de Cultura Económica, 1978; e *La disputa del nuevo mundo: historia de una polémica (1750-1900)*, trad., México, Fondo de Cultura Económica, 1960. Apesar da tendência à erudição excessiva, em detrimento de uma análise mais sofisticada e ousada, a obra de Gerbi é referência obrigatória aos interessados nas relações entre a América e a Europa nos séculos XVIII e XIX.

(39) Ver, entre outros, J. S. da Silva Dias, *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, Lisboa, Presença, 1982, e a obra já citada de Guillermo Giucci, especialmente o capítulo "A manipulação do sagrado: Hans Staden", pp. 194-235.

(40) O historiador José Roberto do Amaral Lapa refere-se a esta documentação, observando que ela expressa "a pregação ou mesmo a ação pragmática, ditada pela experiência acumulada e pela observação, quase únicas determinantes de certos pontos originais que afloram a cada passo nos textos..." - *A história em questão: historiografia brasileira contemporânea*, Petrópolis, Vozes, 1976, p. 174.

(41) Apud Lafaye, op. cit., p. 182 e p. 185.

(42) "As percepções do social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas. Por isso esta investigação sobre as representações supõe-nas como estando sempre colocadas num campo de concorrências e de competições cujos desafios se enunciam em termos de poder e de dominação" - Chartier, op. cit., p. 17.

(43) Sobre as academias, ver "Letras e idéias no Brasil colonial" in Sérgio Buarque de Holanda (org.), **História geral da civilização brasileira**, op. cit., pp. 97 e ss. Sobre Vilhena, ver Carlos Guilherme Mota, "Mentalidade ilustrada na colonização portuguesa: Luís dos Santos Vilhena", **Revista de História**, São Paulo, no. 72, 1967, pp. 405-416; as palavras de Tiradentes encontram-se em "Continuação de pergunta feitas a Alferes... Silva Xavier", Rio de Janeiro, 30 de maio de 1789, **Autos de Devassa da Inconfidência Mineira**, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, 1936-1938, IV, p. 37.

(44) Luís Gomes Ferreira, **Erário mineral dividido em 12 tratados**, Lisboa, 1730, próêmio, s/no. O autor propugna a tese de um saber médico adaptado à Colônia, particularmente às Minas, baseado na observação cotidiana, e distanciado da medicina do Reino. Sua farmacopéia inclui os elementos da flora local e incorpora as práticas curativas indígenas.

(45) Recorro aqui à conceituação proposta por Bronislaw Baczko em "Imaginação social", in **Enciclopédia Einaudi (Anthropos-Homem)**, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1985, vol. 5 pp. 296-332; e por Roger Chartier, op. cit., pp. 13-28. Na introdução ao livro de Alberto Memmi, Roland Corbisier faz a seguinte observação: "para assegurar o funcionamento da máquina, porém, não basta ao colonizador a superioridade militar e tecnológica, deve, além disso, legitimar ou tentar legitimar o empreendimento, aos olhos do colonizado e aos seus próprios olhos. Deve, pois, fabricar a ideologia do colonialismo (...) E, qual poderá ser o conteúdo dessa ideologia? Só poderá ser uma superioridade do colonizador, que implica obviamente, como contrapartida, a inferioridade do colonizado" - Alberto Memmi, **Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador**, 2a. ed., trad. Roland Corbisier e Mariza Pinto Coelho, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977.

(46) Tal postura teórica deriva da aplicação à noção de imaginário das reflexões de Carlo Ginzburg sobre a complexidade do processo de leitura, entendida como interpretação e atribuição de significados - op. cit., pp. 15-34. Abordei mais detidamente a questão em minha tese de mestrado, op. cit., pp. 4-29.

(47) J. Lúcio de Azevedo, **Novas Epanáforas: estudos de história e literatura**, Lisboa, Livraria Clássica, 1932, pp. 232-233.

(48) Sérgio Buarque de Holanda explorou o nativismo das epopéias sacras, especialmente do poema épico **Eustáquidos**, de frei Manuel de Santa Maria, cujo canto

V apresenta a imagem profética das grandezas futuras da América Lusitana. Para Sérgio, ao autor deve-se creditar "o fato de ter ele sabido escolher e fixar em grande parte a tópica do sentimento nacional nascente, que, a partir de seu livro, se incorpora à nossa tradição épica" - **Capítulos de literatura colonial**, org. e introd. de Antônio Cândido, São Paulo, 1991, pp. 61-62, ver especialmente o capítulo "As epopeias sacras", pp. 50-78.

(49) BNL, códice 630, "Carta ao Secretário da Academia dos Renascidos. Recife, 15-X-1759" **apud** Azevedo, op. cit., pp. 241-242.

(50) Antônio Cândido de Mello e Souza, op. cit., p. 97. Em outro lugar, este autor afirma também que os poetas da segunda metade do século XVIII, mesmo quando aparentemente distantes dos temas nacionais, estão interessados em valorizar o Brasil e os brasileiros, em mostrar que estes não são inferiores aos europeus - **Formação da literatura brasileira**, São Paulo, Martins, 1959, p. 20.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

1. FONTES MANUSCRITAS

1.1. Academia das Ciências de Lisboa.

- Série Vermelha no. 873.

1.2. Arquivo Geral de Simancas.

- Estado, Legajo 7187.

1.3. Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa.

- Rio de Janeiro: caixa 8, docs. nos. 3212-3225; caixa 10, docs. no. 2085-2088; caixa 14, doc. no. 3147-3149.

- Minas Gerais: caixa 1, docs. 8 e 23.

1.4. Arquivo Nacional do Rio de Janeiro.

- Códice 807.

1.5. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa.

1.5.1. Casa da Fronteira: Inventário no. 120.

1.5.2. Chancelaria: D. João V, livro 71.

D. Pedro II, livro de doações no. 56.

1.5.3. Conselho Geral do Santo Ofício (CGSO): maço 63, doc. 973; maço 1, doc. 3.

1.5.4. Conselho de Guerra: maço 260, 1a. caixa; maço no. 251 bis, pasta 9.

1.5.5. Desembargo do Paço (Extremadura, Corte e Ilhas), maço 1590, no. 1.

1.5.6. Inquisição de Lisboa:

- Caderno do promotor: livros 202, 236 e 299.

- Listas de autos-de-fé: livros 1 (1718-1720) e 7 (1563-1750).

- Livro do Alcaide dos Cárceres: no. 2.

- Livro de Registro dos Presos: no. 182 (1743-1791).

- Processos no. 306, 955, 3.374, 4.864, 5.436, 7.100, 7.893, 9.255, 9.333, 10.176, 11.213, 11.550 e 15.520 (maço 1119).

- Processos eclesiásticos: maço 26, no. 256; no. 8123.

1.5.7. Inventário Orfanológico: maço J 265.

1.5.8. Manuscritos da Livraria: livros 133, 235, 396, 1.082 e 1.140.

1.5.9. Ministério dos Negócios Eclesiásticos e da Justiça: maço 299 no. 2.

1.5.10. Ministério dos Negócios Estrangeiros: caixa 3, maço 10; caixa 561 (docs.

no. 22, 23, 24 e 25).

1.6. Arquivo Público Mineiro, Belo Horizonte.

- 1.6.1. Casa dos Contos: D.F. no. 1, "Rendimentos Gerais (1700-1762)"; no. 1010 (Sabará e Vila Rica: quintos e capitação/ 1714-1715).
- 1.6.2. Seção Colonial: códices 4, 7, 9, 11 e 12.

1.7. Arquivo da Universidade de Coimbra.

- 1.7.1. Cartório de D. Luís da Cunha: documentos no. 388, 409, 411, 412, 543, 545, 547 e 567.

1.8. Biblioteca da Ajuda, Lisboa.

- Manuscritos: 49.VIII.40; 51.V.44.

1.9. Biblioteca Municipal Mário de Andrade, São Paulo.

- Códice Costa Matoso, "Interpretação que deu o P. Jozé Mascarenhas, lente de Prima no Collégio do Rio de Janeiro, às letras da inscrição achada na entrada de uma furna na Comarca do Rio das Mortes".

1.10. Biblioteca Nacional de Lisboa.

- 1.10.1. Arquivo Tarouca: códices no. 12 e 160.
- 1.10.2. Câmara Eclesiástica de Lisboa, processo de habilitação in genere, ano de 1729, C.E. M.474, P.4.
- 1.10.3. Coleção Pombalina: códices 643, 672 e 686.
- 1.10.4. Reservados: códices 400, 480, 554, 1.077, 6.699 e 8.550.

1.11. Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro.

- Casa dos Contos: Inquirições (papéis não-catalogados); Confiscos, 25.26.4, 25.25.23 e 25.25.22 (papéis não-catalogados).
- "Papéis diversos dirigidos à Comarca de Sabará", II, 36,9,24, doc. 23.
- "Vereações da Câmara de Vila Rica", 19.2.12, doc. 89.
- "Cartas do Marquês de Angeja", 3-2-5.

1.12. Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Évora.

- Códice CIX/2-13, documentos no. 50 e 51.
- Códice CV/1-1, fls. 135-144v.
- Códice CV/2-6, fls. 116-119.
- Códice CXVI/2-13, doc. no. 27.

2. FONTES IMPRESSAS

- ANCHIETA, José de. **Arte de Gramática da Língua mais usada na costa do Brasil**. Edição fac-simile. Salvador, Universidade Federal da Bahia, 1980.

- ANTONIL, André João. **Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas**. Comentário crítico de Andrée Mansuy. Paris, Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine, 1968.
- **Autos de Devassa da Inconfidência Mineira**. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1936-1938, vol. IV.
- ÁVILA, Affonso. **Resíduos seiscentistas em Minas: textos do século do ouro e as projeções do mundo barroco**. Belo Horizonte, Centro de Estudos Mineiros, 1967.
- BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário portuguez e latino**. Coimbra, Collégio da Companhia de Jesu, M.D.C.C.XIII.
- BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. **Diálogo das grandezas do Brasil**. Introdução de Capistrano de Abreu e notas de Rodolfo Garcia. Salvador, Livraria Progresso, 1956.
- CALADO, frei Manuel. **O Valeroso Lucideno**. Belo Horizonte-São Paulo, Itatiaia-EDUSP, 1987.
- CARDIM, Fernão. **Tratados da terra e gente do Brasil**. Introdução de Rodolfo Garcia. Belo Horizonte-São Paulo, Itatiaia-EDUSP, 1980.
- "Carta de Martinho de Mendonça de Pina e Proença Gomes Freire de Andrade. Vila Rica, 08-IX-1736", **RAPM**, ano 16, 1911.
- "Carta de padrão de Manoel Nunes Viana. Lisboa, 07-IV-1727", **RAPM**, ano II, 1897.
- COELHO, José João Teixeira. **Instrução para o governo da capitania de Minas Gerais**. Introdução por Francisco Iglésias. Belo Horizonte, Fundação João Pinheiro, 1994.
- COHEN, Mark R. (org.). **The autobiography of a seventeenth-century venetian rabbi: Leon Modena's Life of Judah**. Trad. e edit. por Mark R. Cohen. Princeton, Princeton University, 1989.
- CONCEIÇÃO, Frei Cláudio da. **Gabinete histórico**. Lisboa, Impressão Régia, 1831.
- COSTA, Cláudio Manuel da. **Obras poéticas**. Ed. João Ribeiro, Rio de Janeiro, Garnier, 1903.

- COUSTOS, John. **The sufferings of John Coustos**. London. Printed by W. Strahan, for the author, 1746.
- CUNHA, D. Luís da. **Testamento Político**. Prefácio e notas de Manuel Mendes. Lisboa, Seara Nova, 1943.
- DELAUNAY, Abbé. **Épître à sa Majesté D. Jean Cinq, roi du Portugal, et des Algarves, sur les avantages de la fidelité a la vertu**. Lisbonne, Abbé Delaunay, 1749.
- **Descrição da cidade de Lisboa (1730)**. In - **O Portugal de D. João V visto por três forasteiros**. Tradução, prefácio e notas de Castelo Branco Chaves, 2a. ed., Lisboa, Biblioteca Nacional, 1989, pp. 35-128.
- "Diário do 4o. Conde da Ericeira, D. Francisco Xavier de Menezes (1731-1733)", apresentado e anotado por Eduardo Brazão. **Biblos**, Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Coimbra, 1941, vol. XVII.
- **Discurso histórico e político sobre a sublevação que nas Minas houve no ano de 1720**. Estudo crítico, estabelecimento do texto e notas por Laura de Mello e Souza. Belo Horizonte, Fundação João Pinheiro, 1994.
- Duguay-Trouin. **Mémoires**. Amsterdam, Pierre Mortier, 1730.
- ESCHWEGE, W.L. von. **Pluto Brasiliensis**. Trad. Domicio de Figueredo Murta. Belo Horizonte-São Paulo, Itatiaia-EDUSP, 1979.
- Evreux, Ivo d'. **Viagem ao norte do Brasil**: feita nos anos de 1613 a 1614. Trad. César Augusto. Introdução e notas de Ferdinand Diniz Marques. Rio de Janeiro, Livraria Leite Ribeiro, 1929.
- "Expulsão dos jesuítas e causas que tiveram para ella os paulistas desde o anno de 1611 até o de 1640, em que os lançaram para fora de toda a capitania de S. Paulo e S. Vicente". **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo**, 3, 1898.
- **Feiticeiros, profetas e visionários: textos antigos portugueses**. Selecção de Yvone Cunha Rêgo. Lisboa, INCM- Biblioteca Nacional, s/d.
- FERREIRA, Luís Gomes. **Erário mineral dividido em doze tratados**. Lisboa, 1730.
- GUSMÃO, Alexandre de. **Cartas**. Introdução e actualização de texto por André Rocha. Lisboa, Imprensa Nacional, 1981.

- ISRAEL, Menasseh ben. **Espérance d' Israel**. Introduction, Traduction et notes par Henri Méchoulan et Gérard Nahon. Paris, J. Vrin, 1979.
- LEÃO, Duarte Nunes de. **Origem da língua portuguesa**. 4a. edição conforme à primeira, com estudo preliminar e anotações de José Pedro Machado. Lisboa, Pro Domo, 1945.
- LEME, Pedro Taques de Almeida Paes. **Nobiliarquia paulistana histórica e genealógica**. 5a. edição. Biografia e estudo crítico por Afonso de E. Taunay. Belo Horizonte-São Paulo, Itatiaia-EDUSP, 1980.
- "Levantamento em Minas Geraes no anno de 1708 (extracto da Vida do Padre Belchior de Pontes, escripta pelo Padre Manoel da Fonseca)". **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, no. 11, 1841.
- MACHADO, Diogo Barbosa. **Bibliotheca Lusitana**. Lisboa, Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1759.
- MACHADO, Inácio Barbosa. **Notícia da Entrada Pública que fez na Corte de Paris em 18 de Agosto de 1715 o Excellentíssimo Senhor D. Luís Manoel da Câmara Conde da Ribeyra Grande**. Lisboa, Officina de Joseph Lopes Ferreyra, 1716.
- _____ . **Panegyrico Histórico do Sereníssimo Senhor Infante Dom Manoel, no qual se escrevem as glórias...** Lisboa Occidental, Officina de Pascoal da Sylva, 1717.
- MELO, D. Francisco Manuel de. **Tratado da Ciência Cabala**. Lisboa, Estampa, 1972.
- MERVEILLEUX, Charles Frédéric de. "Memórias Instrutivas sobre Portugal: 1723-1726" in **O Portugal de D. João V visto por três forasteiros**. 2a. edição. Tradução, prefácio e notas de Castelo Branco Chaves. Lisboa, Biblioteca Nacional, 1989, pp. 129-257.
- MONTOYA, Pe. Antônio Ruiz de. **Conquista espiritual feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape**. Porto Alegre, Martins Livreiro, 1985.
- NÓBREGA, Pe. Manuel da. **Diálogo sobre a conversão do gentio**. Preliminares e anotações históricas e críticas de Serafim Leite. Lisboa, IV Centenário da fundação da cidade de São Paulo, 1954.

- NUNES, Feliciano Joaquim de Souza. **Discursos políticos-morais (segundo o texto da primeira edição supressa por ordem do Marquês de Pombal em 1758)**. Rio de Janeiro, Officina Industrial Graphica, 1931.
- **Ordenações Filipinas (Ordenações e Leis do Reino de Portugal recopiladas per mandato do muito alto catholico & poderoso rei Dom Philippe o Primeiro)**. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.
- PEREIRA, Nuno Marques. **Compêndio narrativo do peregrino da América**. 6a. edição. Notas e estudos de Varnhagen, Leite de Vasconcelos, Afrânio Peixoto, Rodolfo Garcia e Pedro Calmon. Rio de Janeiro, Academia Brasileira, 1939.
- PITA, Sebastião da Rocha. **História da América portuguesa**. Introdução e notas de Pedro Calmon. Belo Horizonte-São Paulo, Itatiaia-EDUSP, 1976.
- **Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça. Denúncias da Bahia (1591-1593)**. São Paulo, Paulo Prado, 1925.
- SANCHES, A. N. Ribeiro. **Christãos-novos e christãos-velhos em Portugal (1748)**. 2a. edição. Prefácio de Raul Rêgo. Porto, Paisagem, 1973.
- SAUSSURE, Cesar de. "Cartas escritas de Lisboa no ano de 1730" in **O Portugal de D. João V visto por três forasteiros**. 2a. edição. Tradução, prefácio e notas de Castelo Branco Chaves. Lisboa, Biblioteca Nacional, 1989, pp. 259-281.
- "Sentença que no Tribunal do Santo Ofício de Coimbra se leu ao padre Antônio Vieira" in VIEIRA, Antônio. **Obras escolhidas**. Prefácio e notas de Antônio Sergio e Hernâni Cidade, volume VI, Lisboa, Sá da Costa, 1952.
- SOUSA, D. Antônio Caetano de. **História Genealógica da Casa Real Portuguesa**. Coimbra, Atlântida Livraria Editora, 1951.
- SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil (1587)**. 4a. edição. Comentários de Francisco Adolfo de Varnhagen. São Paulo, Nacional-EDUSP, 1971.
- TAUNAY, Afonso de E. **Relatos sertanistas**. Coletânea e notas de Afonso de E. Taunay, Belo Horizonte-São Paulo, Itatiaia- EDUSP, 1981.
- **O último regimento e o regimento da economia da inquisição de Goa**. Leitura e prefácio de Raul Rêgo. Lisboa, Biblioteca Nacional, 1983.
- USQUE, Samuel. **Consolação às tribulações de Israel**. Revisão e prefácio de Mendes dos Remédios. Coimbra, França Amado, 1906.

- VASCONCELOS, Simão de. **Crônica da Companhia de Jesus**. 3a. edição. Introdução de Serafim Leite. Petrópolis, Vozes-INL, 1977.
- VIEIRA, Antônio. "Defesa do livro intitulado Quinto Império, que é a apologia do livro Clavis Prophetarum e respostas das proposições censuradas pelos Inquisidores, estando recluso nos cárceres do Santo Ofício de Coimbra". In: **Obras escolhidas**. Prefácio e notas de Antônio Sergio e Hernâni Cidade. Lisboa, Sá da Costa, 1952, volume VI (Obras várias IV).
- _____ . **História do futuro**. 2a. edição. Introdução, actualização do texto e notas por M.L.C. Buescu. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1992.
- _____ . **Livro Antepimeiro da História do Futuro**. Edição crítica de José Van Den Besselaar. Lisboa, Biblioteca Nacional, 1983.
- VILHENA, Luiz dos Santos. **Recopilação de notícias soteropolitanas e brasílicas**. Bahia, Imprensa Oficial do Estado, 1921.

3. BIBLIOGRAFIA

- ABREU, J. Capistrano de. **Capítulos de história colonial (1500-1800)**. 6a. edição. Prefácio de J. Honório Rodrigues. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, INL, 1976.
- _____ . **Ensaio e estudos**. 3a. série, Rio de Janeiro, Sociedade Capistrano de Abreu, 1938.
- ADAS, Michel. **Prophets of rebellion: millenarian protest movements against the european colonial order**. University of north Carolina Press Chapel Hill, s/d.
- ANTAS, Miguel Martins d'. **Les faux Don Sébastien. Étude sur l'histoire du Portugal**. Paris, Auguste Durand, 1866.
- ASSIS, José Eugênio de Paula. **Bartolomeu Lourenço de Gusmão**. São Paulo, Saraiva, 1969.
- ASTUTI, Guido. "O absolutismo esclarecido em Itália e o Estado de política". In: HESPANHA, Antônio Manuel. **Poder e instituições na Europa do Antigo Regime: colectânea de textos**. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

- AZEVEDO, J. Lúcio de. **A evolução do sebastianismo**. 2a. edição. Lisboa, Livraria Clássica, 1947.
- _____ . **História dos cristãos-novos portugueses**. Lisboa, Livraria Clássica, 1921.
- _____ . **Novas Epanáforas: estudos de história e literatura**. Lisboa, Livraria Clássica, 1932.
- BACZKO, Bronislaw. "Imaginação social". In: **Enciclopédia Einaudi (Anthropos-Homem)**. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, vol. 5, pp. 296-332.
- BAIÃO, Antônio. **Episódios dramáticos da Inquisição portuguesa**. Lisboa, Seara Nova, 1936.
- BATAILLON, Marcel. "Le Brésil dans une vision d' Isaie selon le p. Antônio Vieira". **Bulletin des Études Portugaises**. Lisboa, Institut Français au Portugais. XXV, 1964, pp. 11-21.
- _____ . **Estudios sobre Bartolomé de Las Casas**. Trad. J. Coderch e J. A. Martinez Schrem. Barcelona, Ediciones Península, 1976.
- _____ . "Novo Mundo e fim do mundo". **Revista de História**, V, no. 18, 1954, São Paulo, pp. 343-351.
- BEBIANO, Rui. **D. João V: poder e espectáculo**. Aveiro, Livraria Estante, 1987.
- BESSELAAR, José Van den. "Antônio Vieira e a Holanda". **Separata da Revista da Faculdade de Letras de Lisboa**, III série, no. 14, 1971, pp. 5-34.
- BESSELAAR, José Van den. "Antônio Vieira e Paulo Sherlogo". **Revista Ocidente**, vol. LXXXIII, Lisboa, 1972, no. 411-416, julho a dezembro, pp. 17-41.
- _____ . "Variantes da **Editio Princeps** da História do Futuro de Antônio Vieira". **Revista Ocidente**. Lisboa, vol. LXXXI, no. 400, agosto de 1971, pp. 65-79.
- BETHENCOURT, Francisco. **História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália**. Lisboa, Círculo de Leitores, 1994.
- BETHENCOURT, Francisco & CURTO, Diogo Ramada (org.). **A memória da nação: colóquio do gabinete de Estudos de Simbologia realizado na Fundação Calouste Gulbenkian**. Lisboa, Sá da Costa, 1991.

- BLOCH, Marc. **Apologie pour l'histoire ou métier d'historien**. Paris, Colin, 1949.
- _____. **Os reis taumaturgos - o caráter sobrenatural do poder régio**. Trad. Júlia Mainardi e prefácio de Jacques Le Goff. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.
- BOXER, Charles R. **A idade de ouro do Brasil (dores de crescimento de uma sociedade colonial)**. 2a. edição. Trad. Nair de Lacerda, prefácio de Carlos Rizzini, São Paulo, Nacional, 1969.
- _____. **O Império marítimo português: 1415-1825**. Trad. Inês Silva Duarte. Lisboa, Edições 70, 1992.
- BRAUDEL, Fernand. **Écrits sur l'histoire**. Paris, Flammarion, 1969.
- BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna (Europa, 1500-1800)**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.
- _____. **A fabricação do rei: a construção da imagem pública de Luis XIV**. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro, Zahar, 1994.
- _____. **Veneza e Amsterdã: um estudo das elites do século XVII**. Apres. Edgard S. de Decca. Trad. R. Eichemberg. São Paulo, Brasiliense, 1991.
- CÂNDIDO, Antônio. **Formação da literatura brasileira**. São Paulo, Martins, 1959.
- CANO, Wilson. "Economia do ouro em Minas Gerais (século XVIII)", **Contexto**, no. 3, São Paulo, 1977.
- CANTEL, Raymond. "L' Histoire do Futuro do Père Antônio Vieira: réflexions sur la genèse de l'oeuvre et les differents moments de sa composition". **Bulletin des Études Portugaises**. Lisboa, Institut Français au Portugal, XXV, 1964, pp. 23-49.
- CANTEL, Raymond. "Le messianisme dans la pensée portugaise du XVIe. siècle à nos jours". **Arquivos do Centro Cultural Português**. Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1970, volume II, pp. 433-444.
- CANTEL, Raymond. **Prophétisme et messianisme dans l'oeuvre d' Antônio Vieira**. Paris, Éditiones Hispano-Americanas, 1960.
- CARRATO, José Ferreira. **Igreja, Iluminismo e Escolas mineiras (notas sobre a cultura da decadência mineira setecentista)**. São Paulo, Nacional-EDUSP, 1968.

- CARVALHO, Rômulo de. **A astronomia em Portugal no século XVIII**. Lisboa, Instituto de Cultura e Língua portuguesa, 1985.
- CASTORIADIS, C. **A instituição imaginária da sociedade**. 2a. edição. Trad. Guy Reynaud. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982.
- CENTENO, Yvette Kace (coord.). **Portugal: mitos revisitados**. Lisboa, Salamandra, 1993.
- CHANTAL, Suzanne. **A vida quotidiana em Portugal ao tempo do terramoto**. Lisboa, Livros do Brasil, s/d.
- CHARTIER, Roger. **A História cultural - entre práticas e representações**. Trad. Maria Manuela Galhardo, Lisboa, DIFEL, 1990.
- CIDADE, Hernâni. **A literatura autonomista sob os Filipes**. Lisboa, Sá da Costa, s/d.
- COHN, Norman. **Na senda do Milênio: milenaristas revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média**. Lisboa, Presença, 1981.
- CORTESÃO, Jaime. **Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid**. Rio de Janeiro, Instituto Rio Branco, 1952.
- CUNHA, Euclides da. **Os sertões**. São Paulo, Três, 1973.
- DARNTON, Robert. **O grande massacre de gatos e outros episódios da História cultural francesa**. Trad. Sônia Coutinho. Rio de Janeiro, Graal, 1986.
- DAVIS, Natalie Zemon. **Culturas do povo: sociedade e cultura no início da França moderna**. Trad. Mariza Corrêa. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990.
- _____ **O retorno de Martin Guerre**. Trad. Denise Bottmann. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.
- DELUMEAU, Jean. **O medo no Ocidente: 1300-1800 uma cidade sitiada**. Trad. M. Lúcia Machado. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.
- DESROCHE, Henri. **Dieux d' hommes: dictionnaire des messianismes e millénarismes de l'ere chrétienne**. Paris, Mouton, 1969.
- DIAS, J. Sebastião da Silva. **Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)**. Coimbra, Universidade de Coimbra, 1960.

- _____ **Os Descobrimentos e a problemática cultural do século XVI.** Lisboa, Presença, 1982.

- DINES, Alberto. **Vínculos do Fogo: Antônio José da Silva, o Judeu, e outras histórias da Inquisição em Portugal e no Brasil.** 2a. edição. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

- DUBY, Georges. **A história continua.** Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro, Zahar-UFRJ, 1993.

- DUBY, Georges. **Le dimanche a Bouvines.** Paris, Gallimard, 1985.

- ENNES, Ernesto. **Dois paulistas insígnies.** São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1952.

- _____ "Uma conspiração malograda em Minas Gerais para aclamar Rei do Brasil o infante D. Manuel (1741-1744)". **Congresso do Mundo Português.** Lisboa, VII Congresso Luso- Brasileiro de História, vol. II, 1940, pp. 11-22.

- FEBVRE, Lucien. **Amour Sacré, amour profane. Autour de l' Heptameron.** Paris, Gallimard, 1971.

- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão.** Trad. Lígia M. Ponde Vassallo. 2a. edição. Petrópolis, Vozes, 1983.

- FRANCO, Francisco de Assis Carvalho. **Dicionário de bandeirantes e sertanistas do Brasil.** São Paulo, Comissão do IV centenário, 1954.

- FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala.** 12a. ed. Brasília, Universidade de Brasília, 1963.

- FRIEIRO, Eduardo. **O diabo na livraria do cônego: como era Gonzaga ? e outros temas mineiros.** 2a. edição. São Paulo, Itatiaia-EDUSP, 1981.

- GERBI, Antonello. **La disputa del nuevo mundo - historia de una polémica (1750-1900).** Trad. México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1960.

- _____ **La naturaleza de las Indias nuevas.** Trad. México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

- GINZBURG, Carlo. **Os andarilhos do bem: feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII.** Trad. Jônatas Batista Neto. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.

- _____ **A micro-história: e outros ensaios.** Trad. de Antônio Narino. Lisboa, DIFEL, 1991.
- _____ **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história.** Trad. Federico Carotti. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.
- _____ **O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição.** Trad. Maria Betânia Amoroso. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- GIRARDET, Raoul. **Mitos e mitologias políticas.** Trad., São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- GIUCCI, Guillermo. **Viajantes do maravilhoso: o Novo Mundo.** Trad. Josely V. Baptista. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- GODINHO, Vitorino Magalhães. "Portugal, as frotas do açúcar e as frotas do ouro (1670-1770)". **Ensaio-II**, 2a. edição. Lisboa, Sá da Costa, 1978, pp. 423-448.
- GOMES, Plínio J. Freire. **Um herege vai ao Paraíso: o Brasil e a cosmologia de um ex-colono condenado pela Inquisição (1680-1744).** Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de História da F.F.L.C.H. da Universidade de São Paulo, 1994.
- _____ "A Metrópole e a colonização do Éden: o antigo sistema colonial sob a ótica do sagrado", ex. mimeografado, 1993.
- _____ "Tabuleiro intelectual: o pensamento de um herege setecentista perseguido pela Inquisição". **Revista USP**, no. 23, set-nov 1994, pp. 115-121.
- GORION, Mica Iossef Bin. **As lendas do povo judeu.** Trad. Marianne Arnsdorff, J. Guinsburg e Evelina Holander. São Paulo, Perspectiva, 1980.
- GRUZINSKI, Serge. **La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español (Siglos XVI-XVII).** Trad. Jorge Ferreira. México, Fondo de cultura econômica, 1991.
- GUYOT, Abade M.T. **Dictionnaire universel des hérésies, des erreurs et des schismes.** Paris, Périsse Frères, 1847.
- HANDELMANN, H. **História do Brasil.** Trad. Lúcia Furquim Lahmeyer; notas de Basílio Magalhães e Odilon Nogueira de Matos. 4a. edição. Belo Horizonte-São Paulo, Itatiaia-EDUSP, 1982.

- HANSEN, João Adolfo. **A sátira e o engenho: Gregório de Matos e a Bahia do século XVII.** São Paulo, Companhia das Letras/Secretaria do Estado da Cultura, 1989.
- HILL, Christopher. **O mundo de ponta-cabeça: idéias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640.** Trad. e apresentação de Renato Janine Ribeiro. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.
- _____ . **The experience of defeat: Milton and some contemporaries.** London, Faber and Faber, 1984.
- HOLANDA, Sérgio Buarque. **Caminhos e fronteiras.** Rio de Janeiro, José Olympio, 1957.
- _____ . **Capítulos de literatura colonial.** Org. e introd. de Antônio Cândido, São Paulo, 1991.
- _____ (org.). **História da civilização brasileira: a época colonial: administração, economia, sociedade.** 3a. edição. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1973.
- _____ . **Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil.** 5a. edição. São Paulo, Brasiliense, 1992.
- HUIZINGA, Johan. **O declínio da Idade Média.** Trad. Augusto Abelaira. São Paulo, Verbo-EDUSP, 1978.
- HUNT, Lynn (org.). **A nova história cultural.** Trad. Jefferson L. Camargo. São Paulo, Martins Fontes, 1992.
- KANTOROWICZ, Ernst. **Les deux corps du roi: essai sur la théologie politique au Moyen Âge.** Trad. Jean-Philippe Genet et Nicole Genet. Paris, Gallimard, 1989.
- KATCHEN, Aaron L. **Christian hebraists and Dutch rabbis: seventeenth century apologetics and the study of Maimonides Mishneh Torah.** Harvard University, 1984.
- KAYSERLING, Meyer. **História dos judeus em Portugal.** São Paulo, Pioneira, 1971.
- KOSHIBA, Luiz. **A honra e a cobiça.** Tese de doutoramento apresentada ao Departamento de História da F.F.L.C.H. da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1988.

- LAFAYE, Jacques. **Mesías, cruzadas, utopías: el judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas**. Trad. Juan José Utrilla. México, Fondo de cultura económica, 1984.
- LAPA, J. Roberto do Amaral. **A história em questão: historiografia brasileira contemporânea**. Petrópolis, Vozes, 1976.
- LEACH, Edmund. "Etnocentrismos". In: **Enciclopédia Einaudi (Anthropos-Homem)**. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, vol. 5, pp. 136-151.
- LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Rio de Janeiro-Lisboa, INL-Portugália, 1945.
- _____ . "O padre Antônio Vieira e as ciências sacras no Brasil: a famosa Clavis Prophetarum e seus satélites". **Separata da Revista Verbum**, tomo I, no. 3-4, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1944, pp. 257-279.
- LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Trad. Bernardo Leitão. Campinas, UNICAMP, 1990.
- _____ . **L'imaginaire médiéval: essais**. Paris, Gallimard, 1985
- LE GOFF et alii. **A nova história**. Trad. Ana Maria Bessa. Lisboa, Edições 70, 1984.
- LE GOFF, ARIÈS, LADURIE, **História e nova história**. Trad. de Carlos da Veiga Ferreira. Teorema, Lisboa, 1986.
- LE GOFF, J. e NORA, P. **História: novas abordagens**. 3a. edição. Trad. Henrique Mesquita. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1988.
- LIMA Júnior, Augusto. **A capitania das Minas Gerais: suas origens e formação**. Lisboa, 1940.
- _____ . **História dos diamantes nas Minas Gerais (século XVIII)**. Lisboa-Rio de Janeiro, Dois Mundos, 1945.
- _____ . **Notícias históricas (de Norte a Sul)**. Rio de Janeiro, Livros de Portugal, 1953.
- _____ . **As primeiras vilas do ouro**. Belo Horizonte, Santa Maria, 1962.
- LIMA, Luís Costa Lima. **O controle do imaginário: razão e imaginação nos tempos modernos**. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1989.

- LINEBAUGH, Peter. **The London hanged: crime and civil society in the Eighteenth century**. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- _____ . "The Tyburn riot against the surgeons" in THOMPSON, LINEBAUGH, HAY, RULE. **Albions fatal tree: crime and society in Eighteenth century England**. London, Allen Lane, 1975, pp. 65-117.
- LINS, Ivan. **Aspectos do padre Antônio Vieira**. 2a. edição revista e aumentada. Prefácio de M. Paulo Filho. Rio de Janeiro, Livraria São José, 1962.
- LIPINER, Elias. **Os judaizantes nas capitanias de cima (estudos sobre os cristãos-novos do Brasil nos séculos XVI e XVII)**. São Paulo, Brasiliense, 1969.
- LYRA, Sophia A. **São Francisco de Assis e o Brasil**. Rio de Janeiro, José Olympio, 1978.
- MAGALHÃES, Basílio de. **Expansão geográfica do Brasil colonial**. 4a. edição. São Paulo-Brasília, Nacional-INL, 1978.
- MARTINS, Antônio Coimbra. "Madame du Noyer e o Infante D. Manuel". **Separata da Revista da Faculdade de Letras de Lisboa**, III série, no. II, 1958, pp. 5-20.
- _____ . "O padre Prévost e as suas 'Memórias do Príncipe de Portugal'". **Revista da Faculdade de Letras**. Lisboa, tomo XXII, 2a. série, no. 1, 1956, pp. 234- 262.
- MAXWELL, K. R. **A devassa da devassa: a Inconfidência mineira (Brasil-Portugal, 1750-1808)**. Trad. João Maia. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977.
- MELLO, Evaldo Cabral de. **O nome e o sangue: uma fraude genealógica no Pernambuco colonial**. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.
- _____ . **Olinda restaurada: guerra e açúcar no Nordeste (1630/1654)**. São Paulo, Forense Universitária- EDUSP, 1975.
- _____ . **Rubro veio: o imaginário da Restauração pernambucana**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1986.
- MELLO, J. Soares de. **Emboabas: crônica de uma revolução nativista**. São Paulo, São Paulo Editora, 1929.

- MEMMI, Alberto. **Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador**. 2a. edição. Trad. Roland Corbisier e Mariza P. Coelho. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977.
- MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos tupinambás: e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis**. 2a. edição. Prefácio, tradução e notas de Estevão Pinto. São Paulo, Nacional- EDUSP, 1979.
- MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.
- MOTA, Carlos Guilherme. **Idéia de Revolução no Brasil (1789- 1801): estudo das formas de pensamento**. Petrópolis, Vozes, 1979.
- _____ . "Mentalidade ilustrada na colonização portuguesa: Luís dos Santos Vilhena". *Revista de História*, São Paulo, no. 72, 1967, pp. 405-416.
- MOTT, Luís. **Rosa Egípcia: uma santa africana no Brasil**. Rio de Janeiro, Bertrand, 1993.
- NOVAIS, Fernando. **Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)**. 3a. edição. São Paulo, Hucitec, 1985.
- PATCH, Howard Rollin. **El otro mundo en la literatura medieval**. Trad. Jorge Hernandez Campos. México, Fondo de Cultura Económica, 1956.
- PHELAN, John Leddy. **The millennial kingdom of the Franciscans in the New World**. 2a. ed., Berkeley-Los Angeles, University of California, 1970.
- PIMENTEL, Alberto. **As amantes de D. João V**. Lisboa, Livraria Ferin & Cia, 1892.
- POLIAKOV, León. **De Maomé aos marranos: História do anti-semitismo II**. São Paulo, Perspectiva, s/d.
- PRADO Jr., Caio. **Evolução política do Brasil e outros estudos**. 3a. edição. São Paulo, Brasiliense, s/d.
- _____ . **Formação do Brasil contemporâneo: Colônia**. São Paulo, Martins, 1942.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O messianismo no Brasil e no mundo**. São Paulo, Dominus-EDUSP, 1965.

- RAMINELLI, Ronaldo. **Imagens da colonização: a representação do índio, de Caminha a Vieira**. Tese de doutoramento apresentada ao Departamento de História da F.F.L.C.H. da Universidade de São Paulo, 1994.
- RODRIGUES, Francisco. "O P. Antônio Vieira: contradições e aplausos (à luz de documentação inédita)". **Revista de História**, Lisboa, 1922, vol. XI, pp. 81-115.
- RODRIGUES, José Honório. "O sentido da história no Brasil". **Revista de História**, L, no. 100, São Paulo, 1974, pp. 515-528.
- ROMEIRO, Adriana. **Todos os caminhos levam ao céu: relações entre cultura popular e cultura erudita no Brasil do século XVI**. Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de História do I.F.C.H. da Universidade Estadual de Campinas, 1990.
- ROSENBERG, Shalom. "Exile and redemption in Jewish Thought in the sixteenth century: contending conceptions". In: COOPERMAN, Bernard Dov (ed.). **Jewish thought in the sixteenth century**. Harvard University, 1983.
- SALLES, Fritz Teixeira de. **Vila Rica do Pilar**. Belo Horizonte-São Paulo, Itatiaia-EDUSP, 1982.
- SALOMÃO, Jayme (org.). **América: descoberta ou invenção - 4o. colóquio da UERJ**, Rio de Janeiro, Imago, 1992.
- SALVADOR, José Gonçalves. **Os cristãos-novos: povoamento e conquista do solo brasileiro (1530-1680)**. São Paulo, Pioneira-EDUSP, 1976.
- _____ **Os cristãos-novos em Minas Gerais durante o ciclo do ouro (1695-1755): relações com a Inglaterra**. São Paulo-São Bernardo do Campo, Pioneira-IMES, 1992.
- SANTOS, Joaquim Felício dos. **Memórias do distrito diamantino**. 3a. edição. Nota introdutória de Herberto Sales, prefácio de Joaquim Ribeiro, estudo biográfico de José Teixeira Neves. Rio de Janeiro, O Cruzeiro, 1956.
- SARAIVA, Antônio José. **Inquisição e cristãos-novos**. Porto, Inova, 1969.
- SCHOLEM, Gershom. **As grandes correntes da mística judaica**. Trad., São Paulo, Perspectiva, 1972.
- _____ **Sabbatai Sevi: the mystical Messiah (1626- 1676)**. Trad. R.J. Zwi Werblowky. Princeton, Princeton University, 1975.

- SCHUTTE, O. **Repertorium der Nederlandse Vertegenwoordigers, Residende in Beritenland 1584-1810**. Gravenhage, Verbrijgbaar bij Martirens Nijloof, 1976.
- SECRET, F. **La Kabbala cristiana del Renacimiento**. Madrid, Taurus, 1979.
- SILVA, I. Accioli de Cerqueira e. **Memórias históricas e políticas da província da Bahia**. Anotadas por Braz do Amaral. Salvador, Imprensa Oficial do Estado, 1937.
- SILVA, Rosa Mattos e. **O português arcaico: fonologia**. Salvador/São Paulo, Universidade Federal da Bahia/ Contexto, 1991.
- SOARES, Álvaro Teixeira. **O Marquês de Pombal**. Brasília, Universidade de Brasília, 1983.
- SOARES, Ernesto. "O Infante D. Manuel: subsídios para a sua biografia". **Separata do III volume do Arquivo Histórico de Portugal**. Lisboa, 1937, pp. 3-51.
- _____ . **O Infante D. Manuel (1697-1766). Subsídios para a sua iconografia**. Lisboa, 1943, pp. 3-8.
- SOMMERVOGEL, C. **Bibliothèque de la Compagnie de Jesus, Paris-Bruxelles**, 1900.
- SOUZA, Laura de Mello e. **Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII**. 2a. edição. Rio de Janeiro, Graal, 1986.
- _____ . **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo, Companhia das Letras, 1986.
- _____ . **Inferno Atlântico: demonologia e colonização (séculos XVI-XVIII)**. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.
- SPENCE, Jonathan D. **O palácio da memória de Matteo Ricci: a história de uma viagem da Europa da Contra-Reforma à China da dinastia Ming**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo, Companhia das Letras, 1986.
- TAUNAY, Affonso de E. **História das bandeiras paulistas**. 3a. edição. Melhoramentos-INL, São Paulo-Brasília, 1975.
- THOMAS, K. **Religião e declínio da magia: crenças populares na Inglaterra (séculos XVI e XVII)**. Trad. Denise Bottmann e Tomas Rosa Bueno. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

- THOMPSON, E.P. **A formação da classe operária inglesa**. Trad. Denise Bottman. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987, 3 vols.
- _____."The moral economy of the English crowd in the eighteenth century". **Past and Present**. Fev. 1971, no. 50, pp. 76-136.
- _____."Time, work-discipline, and industrial capitalism". **Past and Present** no. 38, dez. 1967, pp. 56- 97.
- TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. Trad. Beatriz Perrone Moisés. São Paulo, Martins Fontes, 1983.
- TORRALBA, Luís Reis. **Ideologia política e teoria do Estado na Restauração**. Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, 1981-1982.
- TREVOR-HOPER, H. **Religião, Reforma e transformação social**. Trad. M. do Carmo Cary. Lisboa, Presença-Martins Fontes, 1981.
- VAINFAS, Ronaldo. "Colonialismo e idolatrias: cultura e resistência indígena no mundo colonial ibérico". **Revista Brasileira de História**. São Paulo, no. 21, 1992, pp. 101-124.
- _____."A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial". São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
- _____."Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil". Rio de Janeiro, Campus, 1989.
- VARNHAGEN, Francisco Adolfo. **História Geral do Brasil**. São Paulo, Melhoramentos/INL, 1959.
- VASCONCELOS, Diogo de. **História antiga das Minas Gerais**. Belo Horizonte, Imprensa Oficial do Estado, 1904.
- _____."História média de Minas Gerais. 3a. edição. Prefácio de Francisco Iglésias, introdução de Basílio Magalhães. Belo Horizonte-São Paulo, Itatiaia-EDUSP, 1974.
- VICO, Giambattista. **La scienza nuova e altri scritti**. Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1976.
- VILLALTA, Luiz Carlos. "A América, a Ilustração e os Inconfidentes mineiros", in **Registro**, ano 2, no. 4, Mariana, pp. 15- 17.

- WEST, D.C. e ZIMDARS-SWARTZ, S. **Joachim of Fiore: a study in spiritual perception and history**. Bloomington, Indiana University Press, 1983.
- WIZNITZER, Arnold. **Os judeus no Brasil colonial**. Trad. Olivia Krahenbuhl. São Paulo, Pioneira-EDUSP, 1966.
- ZEMELLA, Mafalda P. **O abastecimento da capitania das Minas Gerais no século XVIII**. São Paulo, Boletim da F.F.L.C.H. da Universidade de São Paulo, no. 118, 1951.