

## Francisco Suárez e Antônio Vieira: metafísica, teologia-política católica e ação missionária no Brasil e no Maranhão e Grão Pará

Francisco Suárez and Antônio Vieira: metaphysics, Catholic political  
theology and missionary action in Brazil and Maranhão e Grão Pará

DOI: <https://doi.org/10.24206/lh.v5i2.29834>

*João Adolfo Hansen*

Professor Titular aposentado de Literatura Brasileira do Departamento de Letras  
Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da  
USP. Professor Visitante da Unifesp–Guarulhos.

E-mail: [joaoadolfohansen@gmail.com](mailto:joaoadolfohansen@gmail.com)

## RESUMO

O texto propõe que a ação e os discursos de Antônio Vieira se referem aos tratados *De legibus* (1612) e *Defensio fidei* (1614), do jesuíta Francisco Suárez, os quais expõem a doutrina do poder da política católica contra as teses do poder político de Lutero, Calvino e Maquiavel.

**Palavras-chave:** Antônio Vieira. Francisco Suárez. Teologia-política católica.

## ABSTRACT

The essay proposes that the action and discourses of Antônio Vieira quote the Jesuit Francisco Suárez' treatises *De legibus* (1612) and *Defensio fidei* (1614) which expose the Catholic doctrine of power against the thesis of political power of Luther, Calvin and Machiavelli.

**Keywords:** Antônio Vieira. Francisco Suárez. Catholic political theology.

Em 20 de junho de 1662, a Câmara de Salvador enviou para o rei D. Afonso VI de Portugal uma carta assinada por mais de cem senhores de engenho e lavradores de cana. Nela, afirmam defender o “bem comum da República”, declarando que estaria sendo ameaçado pelo secretário do Estado do Brasil, Bernardo Vieira Ravasco, irmão do jesuíta Antônio Vieira. Afirmando que Bernardo quer proibir o estabelecimento de novos engenhos porque está interessado em garantir a lenha necessária para movimentar as caldeiras do seu, declaram que “[...] quem diz Brasil diz açúcar e o açúcar é a cabeça deste corpo místico que é o Brasil”<sup>1</sup>.

Esse enunciado cita a doutrina teológico-política do poder exposta nos tratados *De legibus* (1612) e *Defensio fidei* (1614) pelo jesuíta Francisco Suárez. Equiparando o lugar da produção e o produto – o Estado do Brasil e o açúcar – para, em seguida, definir teológico-politicamente *açúcar* como cabeça ou órgão dirigente e *Brasil* como corpo místico dirigido, o enunciado sintetiza conceitos metafísicos, teológico-políticos, jurídicos e retóricos com que juristas e teólogos jesuítas e dominicanos do Concílio de Trento – retomados por outros ainda no século XVI e, depois, no século XVII – doutrinaram o poder da política católica contra as teses do poder político de Lutero, Calvino e Maquiavel. A doutrina fundamenta a ação política de Antônio Vieira desde 1643, quando tratou de questões relativas a judeus e cristãos novos e ao estabelecimento das Companhias de Comércio, que garantiriam a posse portuguesa do Atlântico sul; depois, entre os anos 1651 e 1662, quando o chefe da missão jesuítica no Maranhão e Grão-Pará debateu a escravidão e a liberdade de índios, defendendo-os contra a predação dos colonos escravistas; até 1697, a sua morte.

Para tratar de padrões dessa teologia-política que fundamenta e ordena ações e obras de Vieira, lembro que a fórmula “corpo místico do Estado do Brasil”, que se lê na carta dos senhores de engenho, sintetiza metafísica escolástica, teologia-política católica, direito canônico e negócio mercantilista. Fórmulas relacionadas a ela – como “corpo místico”, “corpo místico do Reino”, “corpo místico do Estado do Brasil”, “corpo místico do açúcar”, “cabeça do Reino”, “cabeça do corpo místico”, “união das vontades”, “aunar”, “bem comum” etc. – repetem-se nos textos de Vieira e em outras representações luso-brasileiras do século XVII. Elas significam o conjunto de homens, nobres e plebeus, que transferem o poder da comunidade para o rei num ato de sujeição no qual todas as vontades individuais se fundem como a vontade de “um único todo unificado”, como escreve Francisco Suárez em *De legibus*. A transferência do poder da comunidade para um só homem constitui

---

<sup>1</sup> Em 1662, Bernardo Vieira Ravasco, secretário do Estado do Brasil, pretende que seja proibido o estabelecimento de novos engenhos, alegando a suficiência dos já existentes. A carta de 20/6/1662, assinada por mais de cem “cidadãos”, afirma que Bernardo pretende a limitação dos engenhos porque necessita das lenhas para mover o seu. Cf. Maria Izabel de Albuquerque, “Liberdade e Limitação dos Engenhos de Açúcar”, in *Anais do Primeiro Congresso de História da Bahia*. Salvador, Instituto Geográfico e Histórico, 1955, p. 494.

o pacto de sujeição, que é regulado segundo o modelo jurídico da escravidão: *quasi alienatio*, “quase alienação”<sup>2</sup>. Duas referências se fundem na doutrina do “corpo místico” do Estado unificado como subordinação ao rei. Uma é teológica, o “corpo de Cristo”, a hóstia consagrada pela Eucaristia; e, por extensão, a *respublica christiana*, o corpo da Igreja. A outra é jurídica, oriunda da doutrina antiga da *corporatio*, a corporação romana, e da noção medieval de *universitas*.

Como se sabe, em *O Príncipe*, Maquiavel afirma que o poder nasce de um ato de força; Lutero, em suas teses de Wittenberg, defende que o poder é doado diretamente aos reis por Deus. Na doutrina católica do poder, estabelecida no Concílio de Trento contra Lutero e Maquiavel e tornada lei do reino de Portugal pelo rei Dom Sebastião, em setembro de 1564, é central a noção de “corpo místico”. Ela pressupõe a definição do terceiro modo da unidade dos corpos do comentário do *Livro V da Metafísica*, de Aristóteles, feito por Santo Tomás de Aquino: unidade de integração, que não exclui a multiplicidade atual e potencial, como instrumento da alma<sup>3</sup>. Na doutrina, a pluralidade dos membros do corpo e a diversidade das funções das suas diferentes partes concorrem na constituição do todo harmônico da sua unidade, que é *ordem*, como instrumento para a alma, seu princípio superior. Santo Tomás de Aquino relaciona as metáforas “cabeça” e “membros”, definindo a *cabeça* como parte superior, e os membros como partes inferiores ou subordinadas a ela. Por analogia, a metáfora do corpo se aplica a outras instituições: significa a Igreja, como *corpus Ecclesiae mysticum* e *corpus Christi*; a sociedade, como *ordinata multitudo*, e o homem, como *corpus naturale*<sup>4</sup>. Quando é transferido para a esfera política, o termo “corpo” mantém o significado da analogia teológica e significa que a cabeça, sede do corpo e da razão de Estado, é, proporcionalmente, para o súdito individual o que Deus é para o mundo. Escolasticamente, Deus é a Causa Primeira do tempo; assim, o tempo e os homens são análogos de Deus como seus efeitos e seus signos. A semelhança com Deus não se acha apenas no homem individual; o homem é um ser naturalmente social, e a semelhança se acha na sociedade dirigida pela razão de um só homem, o rei, a cabeça do corpo político do Estado. Doutrinariamente, formula-se uma proporção: o rei está no reino, assim como Deus está no mundo e a alma no corpo. O rei é a razão suprema da sociedade, dirigindo-a para integrar todas as suas partes e funções como harmonia ou ordem.

<sup>2</sup> Cf. Francisco Suárez, *De legibus*, lib. 5, cap. 4, n. 11: “Talis translatio potestatis a republica in principe non est delegatio sed quasi alienatio, seu perfecta largitio potestatis quae erat in communitate”. (Tal transferência de poder da república para o príncipe não é delegação, mas quase alienação, ou seja, uma perfeita doação do poder que estava na comunidade).

<sup>3</sup> Santo Tomás de Aquino, “Lectio 3 ad Corinth. XII”. (quia eius perfectio integratur ex diversis membris, sicut ex diversis animae instrumentis; unde et anima dicitur esse actus corporis organici, idest ex diversis organis constitutis)

<sup>4</sup> Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, III, 9, VIII, a. I.

Em Portugal, a noção de “corpo político” foi fundamental na centralização do poder monárquico e na conceituação de “bem comum”<sup>5</sup>. No final do século XVI e no século XVII, o ensino da Companhia de Jesus na Universidade de Coimbra e nos colégios do Estado do Brasil e do Estado do Maranhão e Grão-Pará divulga os tratados de Giovanni Botero, *Della raggion di Stato, Sobre a razão de Estado*, e de Francisco Suárez, *De legibus e Defensio fidei, Sobre as leis e Defesa da Fé*, recorrendo à noção de *corpus mysticum* (corpo místico) para significar a vontade popular unificada como corpo político, que se aliena do poder no pacto de sujeição. Como foi dito, o pacto é doutrinado por Suárez por meio do modelo jurídico da escravidão e determina as maneiras como as três faculdades escolásticas que constituem a pessoa humana – memória, vontade, intelecto – devem ser e agir como faculdades subordinadas. Na doutrina, o corpo individual do súdito deve ter representação adequada à sua posição hierárquica, evidenciando que sua memória, sua vontade e sua inteligência se integram nos corpos das ordens sociais como formas subordinadas ao “bem comum” do Estado. Nessa subordinação, não há nenhuma noção de subjetividade psicológica, de progresso liberal, de livre-iniciativa, de autonomia crítica, de direitos humanos, de opinião pública, de estética, de literatura e de barroco. Nas práticas desse tempo, a posição social do *eu* é, imediatamente, a de uma forma que torna visível a subordinação da sua vontade, da sua memória e do seu intelecto às formas hierárquicas do todo social objetivo. A subordinação decorre do seu livre-arbítrio, que afirma a liberdade de escolhê-la. Hoje pode parecer paradoxal para quem já foi iluminista, pois é liberdade definida como subordinação. Subordinação dos apetites individuais à unidade estoica da tranquilidade da alma dada a ver, ouvir e ler nos signos espetaculares da Luz do Deus católico; subordinação da tranquilidade da alma à concórdia pessoal em relação ao todo dada a ver, ouvir e ler pelo aparato do poder, que lança mão das artes, como a oratória sacra, como instrumento do aperfeiçoamento da alma subordinada; por decorrência, subordinação da vontade, da memória e do intelecto à paz individual e à paz coletiva que decorrem da subordinação das partes e do todo do corpo político ao ditado divino da Igreja defendido pela Coroa.

Nos discursos, a fórmula “corpo místico” significa principalmente, como escreve Suárez, que todos os estados sociais e seus membros são considerados, do ponto de vista moral, como um único todo unificado. Ou seja: nessa sociedade e nessa doutrina teológico-política, não há “opinião pública”, mas população subordinada e, sempre, plebe, que “murmura” contra os excessos da Coroa com representações que repõem a representação da subordinação de todos os homens de todas as ordens sociais como um único corpo unificado.

---

<sup>5</sup> Desde setembro de 1564, quando o rei D. Sebastião ordenou que todos os decretos do Concílio de Trento seriam leis do Reino de Portugal, a doutrina foi ensinada nos colégios brasileiros da Companhia de Jesus e nos cursos de Direito Canônico e Civil da Universidade de Coimbra.

Assim, pertencer ao corpo político do Estado implica a imediata responsabilidade pessoal para com todos os demais homens partes dele, o que se efetiva moralmente pela *concordia* ou coincidência da vontade coletiva quanto ao fim do corpo político. Como pode ser imposta à força, a concordia coletiva não é suficiente, pois também deve haver concordia de cada um consigo mesmo. Os apetites individuais devem ser reduzidos à unidade estoica da “tranquilidade da alma”<sup>6</sup>. As paixões devem ser evitadas, mas, porque são inevitáveis, devem ser controladas e receber forma decorosa, adequada às posições sociais determinadas pelos privilégios. Logo, o modo de união mais perfeito do corpo político do Estado é a *paz*. Como *conformitas* e *proportio* ou conformidade e proporção dos apetites, a paz é definida como “a tranquilidade da ordem”<sup>7</sup>.

Em suas cartas, seus sermões e suas obras proféticas, Antônio Vieira glosa a doutrina do pacto de sujeição exposta por Suárez em *De legibus* (1612) e *Defensio fidei* (1614). A linguagem das suas glosas não é a das concepções linguísticas modernas baseadas na diferença fonológica constitutiva do arbitrário e da imotivação do signo, mas linguagem formulada retórica e teologicamente como participação do seu juízo na substância metafísica do Deus católico. Para situar os conceitos dessa experiência metafísica no campo histórico do seu presente, é básico recorrer aos sistemas de representação que a fundamentam, considerando basicamente as redefinições da teologia moral relativas à vontade, à liberdade e aos fins do homem feitas por Francisco Suárez em *De legibus*. O imaginário infinitista de Vieira fundamenta-se em tais redefinições, quando relaciona as tópicas da vontade individual, da lei positiva e da lei natural nas diversas ocasiões da sua ação como missionário no Estado do Brasil, no Estado do Maranhão e Grão Pará, em Portugal e outros lugares como a França, os Estados Gerais holandeses e Roma.

Segundo Suárez, Deus é a lei eterna (*lex aeterna*) ou “a fonte e a origem de todas as outras leis” (Suárez, *De legibus*, II, Proêmio). A lei eterna é norma universal, perfeita e imutável das leis humanas imperfeitas e mutáveis e se manifesta no mundo humano por meio da lei natural, que fundamenta e orienta as leis positivas. Assim, a lei eterna é a lei essencial encarnada pela lei natural por meio da participação do tempo em Deus (*De legibus*, X,1). No mundo, a luz da Graça divina imanente na alma humana fundamenta o discernimento do bem e do mal. Segundo Suárez (*De legibus*, II,8), a lei natural é una e idêntica para toda a humanidade, fazendo cada indivíduo, seja ele português, holandês, índio, judeu, negro ou árabe, participar da universalidade do gênero humano. Ela exprime o fundamento de uma ética que determina o que é adequado à natureza humana, manifestando-se na alma dos homens como *synderesis*, *sindérese* ou centelha da consciência, que aconselha a fazer o bem e aborrecer o mal. Conforme Suárez, a lei humana deve ser conforme à lei natural (*De legibus*, III,12). Efetivamente, a lei

---

<sup>6</sup> Cf. Ferrol, Francisco Murillo. *Saavedra Fajardo y la Política del Barroco*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1957, p. 215 e ss.

<sup>7</sup> Santo Tomás de Aquino, *Summa theolog.*, II-II, q. XXIX, a.1.

humana é parte da lei natural e seu princípio é o “bem comum”. Ou seja: a lei humana obriga os indivíduos a orientarem a realização de seus interesses particulares segundo o “bem comum” do Estado. A adequação ao “bem comum” é o fundamento da legitimidade da lei humana. Assim, pela justiça legal, a lei humana confere ao “bem comum” um valor transindividual e supraindividual que, por sua universalidade, transcende as partes. A lei humana atribui efetividade política ao poder moral que expressa. Assim, enquanto a lei natural mostra o que o homem deve ou não fazer para ser humano, usando de sua razão e liberdade, a lei humana tem a função de fundamentar a adequação da moral e da política à lei natural pela mediação da justiça legal<sup>8</sup>.

As representações de Vieira pressupõem e põem em cena tais princípios, principalmente a partir de 1642, quando vai a Portugal pela primeira vez. Afirmando que a legitimidade do poder da monarquia Bragança se acompanha da sacralidade dos costumes que o próprio rei não pode alterar, Vieira afirma que, no pacto de sujeição, os súditos sempre têm o que dizer, desde que seus pleitos não extrapolem o quadro da lei positiva e do direito ordinário que refletem a lei natural na regulação da amizade das partes subordinadas. Desse modo, a paz social do corpo político do Estado é a perfeita integração de seus membros e funções como integração que combina a concórdia de todos no “bem comum” e a adesão de cada um, individualmente, ao todo por meio do autocontrole da vontade. Dirigidas à vontade dos seus públicos, as representações da oratória de Vieira dramatizam a doutrina de Suárez, pressupondo que, apesar de terem capacidade inata racional e volitiva para entender os ditames da lei natural inscrita por Deus em suas almas, os homens continuam criaturas manchadas pelo pecado original. Como diz Suárez, “[...] paz e justiça não podem ser mantidas sem leis convenientes” porque “[...]os homens individuais ordinários acham difícil entender o que é necessário para o bem comum e dificilmente fazem qualquer tentativa para atingi-lo por si próprios”<sup>9</sup>. Deve haver conexão da lei natural, que Deus põe nas almas dos homens como a *sindérese*, a centelha da consciência que aconselha o Bem, auxiliando-os a entender os desígnios da Providência para agir bem segundo o livre-arbítrio, e a lei positiva, que os homens inventam e ordenam para si mesmos para governar suas comunidades políticas. As leis positivas devem ter a autoridade de leis genuínas; logo, devem ser compatíveis com a justiça natural fornecida pela lei natural<sup>10</sup>.

Vieira pressupõe tais princípios teológico-políticos quando define o tempo como a progressão linear da ortodoxia católica. Diferentemente da temporalidade progressista do Iluminismo, que

---

<sup>8</sup> Cf. Suárez, Francisco. *De Legibus ac Deo Legislatore*. In decem libros distributus. Autore P.D. Francisco Suarez Granatensi e Societate Iesu Sacrae Theologiae, in celebri Conimbricensi Academia Primario Professore. Ad Illustrissimum, et Reverendissimum D.D. Alphonsum Furtado de Mendonça Episcopum Egitanensem. Cum variis Indicibus. Conimbricae, Cum Privilegio Regis Catholici pro Castella, et Lusitania. Apud Didacum Gomez de Loreyro. Anno Domini 1612.

<sup>9</sup> Cit. por Quentin Skinner. *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge. Cambridge University Press, 1978, 2 vol., vol.II(The Age of Reformation), p.160.

<sup>10</sup> Idem, *ibid.* p. 149.

elimina Deus como fundamento e sentido da história, Vieira define a história como figura providencialmente incluída no tempo, que é finito porque é ser criado por Deus. Não é perfeito e exige a participação da vontade dos homens que, no presente, colaboram coletivamente para o seu aperfeiçoamento rumo ao dia do Juízo Final. Vieira orienta sua prática pela ideia de que os homens constroem a história com a substância do tempo participado na substância metafísica de Deus e afirma que há um modelo para tal construção. O modelo já se evidenciou no passado e é atual no presente, que o espelha, não como simples repetição do idêntico do passado, pois o tempo não é cíclico como no mito, mas como repetição da Identidade perfeita e indeterminada de Deus, que, presente em todos os tempos históricos, faz as coisas, os homens e os eventos de todos eles ser figuras proféticas da sua Vontade. Assim, como não se repetem, os tempos nunca são idênticos, mas apenas semelhantes, ou diferentes, devido à atualidade da Causa divina que os cria. O passado está gasto, é um morto, mas a interpretação da sua ruína revela os casos exemplares da intervenção providencial da vontade de Deus nele, aconselhando a justiça ao livre-arbítrio dos homens que o viveram<sup>11</sup>. Então, em sua prática, Vieira formula o discurso da história como ornato da identidade divina, segundo a oposição complementar de *finito/infinito* que modela outras práticas portuguesas do século XVII.

Quando interpreta a Bíblia, autoridades canônicas, historiadores e poetas latinos, as *Trovas* de Bandarra e os acontecimentos de seu tempo, Vieira interpreta homens e acontecimentos, não as palavras dos textos que os figuram, estabelecendo concordâncias analógicas deles com acontecimentos e homens do seu tempo como *antitipos* e *tipos*, ou seja, como figuras especulares dos futuros contingentes em que o Protótipo, Cristo, desde sempre vem e está vindo, pela segunda vez, em glória. A interpretação metafísica que faz do tempo não se separa do sentido político da sua ação; por isso mesmo, suas representações devem ser entendidas como dispositivos simbólicos aplicados para

---

<sup>11</sup> Vieira pode estabelecer tais relações especulares entre os eventos e seres da Bíblia e as pessoas e os acontecimentos do Império Português, porque pensa a diferença deles analogicamente. Cada um dos acontecimentos e dos homens das narrativas da Bíblia, assim como das pessoas e dos acontecimentos do Império Português, são eventos próprios e pessoas próprias, com pleno sentido histórico em si mesmos. Mas os acontecimentos, como a criação de Eva e da Igreja, e as pessoas, ações e circunstâncias, como os pecados de Salomão com as mulheres estrangeiras e a pregação de Cristo para as nações gentias, convêm analogicamente entre si por meio de Deus, que os orienta providencialmente. Assim, quando recupera a diferença histórica dos eventos e pessoas do texto bíblico, inclui-a no conceito de Identidade indeterminada de Deus do qual a diferença deriva como reflexo. Com isso, afirma a historicidade das diferenças temporais e simultaneamente as subordina como diferenças de reflexos, de oposições, de semelhanças e de analogia da identidade divina. Para Vieira, o acontecimento histórico é um reflexo da identidade divina, cujo conceito se dá ao seu juízo como diferença reflexiva ou diferença objeto de sua reflexão. Por consequência, as diferenças dos acontecimentos também se tornam predicados na compreensão da Identidade divina. E é isso o que caracteriza o seu método: revelar para a vontade de todos os homens do Império como os textos bíblicos são o veículo de acontecimentos proféticos que, ao serem interpretados, ocorrem como predicados da Identidade indeterminada de Deus, pressuposta metafísica e logicamente como a lei eterna refletida na lei natural que fundamenta as leis positivas do Império e, desta maneira, a vontade individual e a vontade coletiva no pacto de sujeição que visa à paz do bem comum.

convencer as vontades individuais dos homens do Império Português a se tornarem a única vontade unificada como o corpo místico de uma nação universalizadora da verdadeira fé.

Sua interpretação afirma que as vontades individuais dos súditos do Império são participadas pela Vontade da sua Causa Primeira, segundo o princípio escolástico de que *omnis agens agit propter finem, todo agente age por causa do fim*, desejando a semelhança divina como seu fim último. Em *De legibus*, de 1612, Suárez retomou esse enunciado de Tomás de Aquino para associá-lo à ideia de *pura natura*, pura natureza, quando redefiniu a teologia moral e a teologia política da Igreja Católica contra a tese do direito divino dos reis decorrente da tese luterana da *lex peccati*, a lei do pecado. Sabendo que os homens são imperfeitos e que seu apetite natural pelo infinito não encontra meios para se realizar no tempo, Suárez põe entre parênteses o fim sobrenatural da vida, recorrendo aristotelicamente ao conceito de que todo ser tem um fim próprio inscrito nos limites e nas possibilidades da sua natureza. Com isso, especifica o que pode e o que deve ser a ação empírica de homens vivendo um tempo e um espaço históricos. Para essa especificação, propõe que é necessário determinar tudo quanto é positivo na natureza humana, incluindo, nessa determinação, o auxílio da Providência, para que ela possa atingir a perfeição da sua pura natureza. Desse modo, trata da *lex ordinaria*, a lei ordinária, que associa à *potentia dei absoluta*, a potência absoluta de Deus, relacionando-as com a lei eterna e a lei natural, como se lê no Livro 3º. de *De legibus*, que traduzo:

A potência civil legisladora, mesmo considerada segundo a pura natureza, não tem por fim intrínseco e por si mesma a felicidade sobrenatural da vida futura, mas seu fim é a felicidade natural da comunidade humana perfeita de que sua potência cuida, de tal modo que os civis vivam nessa felicidade, ou seja, em paz e na justiça, e com bens suficientes para a conservação e o conforto da vida corporal, e com essa honestidade dos costumes que é necessária à paz exterior como título da felicidade da república e da conservação que convém à natureza humana. (*De legibus*, III, II, 11,7).

Como foi dito, Suárez escreve *De legibus* contra a tese luterana da *lex peccati*, lei do pecado, que afirma a ausência da Graça na alma humana e a conseqüente falta de discernimento do bem no ato do livre-arbítrio. Politicamente, a tese da lei do pecado fundamenta a doutrina luterana do direito divino dos reis enviados diretamente por Deus para impor ordem à anomia e anarquia das sociedades humanas como sumo-sacerdotes de igrejas que dispensam o Papa. Combatendo-a, Suárez não relaciona a origem do Estado ao Pecado original, mas determina que o Estado é fundado *ex institutione primae naturae*, por instituição humana.

Jean-François Courtine demonstra que essa laicização aparente do conceito de «bem comum» ocorre principalmente em *De legibus*, em que Suárez trata expressamente do que chama de “a verdadeira felicidade política”, determinando que o fim do governo do príncipe católico é garantir as condições para atingi-la. Nesse sentido, Suárez afirma que a reunião dos homens em sociedade não

decorre apenas do pecado ou da natureza corrompida, mas convém a eles, não importa qual seja o seu estatuto, pois contribui para a perfeição<sup>12</sup>.

Contra a tese anglicana de que o rei é como Deus na terra exposta no texto *Basilikon Doron*, do rei James I de Inglaterra, Suárez confirma, em *Defensio Fidei*, a tese do poder como instituição humana. Como se sabe, no Concílio de Trento, o cardeal Belarmino decretou, contra a tese luterana da *lex peccati, lei do pecado*, que Deus não é causa próxima ou imediata do poder, mas só causa universal ou remota. Belarmino afirma que o poder político dos reis não é concedido imediatamente por direito divino por Deus, mas concedido mediante a vontade da multidão, ou seja, por direito humano. Retomando o enunciado de Belarmino, Suárez afirma que a potência pública é estabelecida por um pacto de sujeição, o que faz com que logicamente também afirme que a potência pública de príncipes católicos, como o rei de Portugal e o rei de Espanha, não é maior nem tem natureza diferente das potências pagãs, como as dos gentios da América. Também as sociedades indígenas são estabelecidas por contrato. Esse postulado é fundamental na intervenção de Vieira nas questões relativas às conquistas americanas, à escravidão e aos massacres de índios no Estado do Brasil e no Estado do Maranhão e Grão-Pará. O postulado é repetido na carta que envia em 21 de julho de 1695 para o jesuíta Manuel Luís. Defendendo a liberdade dos índios contra os bandeirantes de São Paulo que então assaltam as reduções jesuíticas do Paraguai, diz:

[...] não duvidei escrever a El-rei, pai de S.M., que tanto podia ele pôr leis aos índios como aos ingleses e franceses; e, querendo-me argumentar depois em contrário, em presença do Marquês de Gouveia, o Conde de Soure, Presidente do Conselho Ultramarino, lhe disse eu que os índios eram mais livres que S.Sas., porque eles ao menos nasceram vassalos, e os índios não, e eram tão absolutos senhores de suas liberdades como das suas terras<sup>13</sup>.

A definição suareziana do Estado como instituição que visa à felicidade temporal e civil dos súditos pressupõe, obviamente, a doutrina do poder indireto da Igreja sobre os reis para assegurar o bem espiritual dos homens que lhes são subordinados. Em uma carta de 1659 para o rei D. Afonso VI,

---

<sup>12</sup> Cf. Jean-François Courtine. “*Théologie morale et conception du politique chez Suárez*”. In *Nature et empire de la loi. Études Suarésiennes*. Éditions de l’École des Hautes Études en Sciences Sociales. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1999.

<sup>13</sup> Carta ao Padre Manuel Luís, SJ, de 21/7/1695, pp. 666-667. Na mesma carta, Vieira fala da praxe da Relação da Bahia, que seria a mesma dos ouvidores de todo o Estado do Brasil, pela qual o índio a serviço de portugueses que prova ter cabelo corredio (diferentemente dos “etíopes”) é posto em liberdade, sem apelação nem agravo. Cf. a notícia dada em ACCIOLI, Ignacio e AMARAL, Braz do. *Memórias Históricas e Políticas da Bahia*. Bahia, Imprensa Oficial do Estado, 1925, vol. II, p. 141, sobre medidas do governador Câmara Coutinho referentes à questão indígena discutida na carta de Vieira. O mesmo pressuposto suareziano fundamenta o “Voto” de Vieira contra os paulistas interessados na escravidão dos índios para implantar o regime espanhol das *encomiendas* nas minas de Itaberaba.

Vieira o ratifica, afirmando que “os primeiros e maiores instrumentos da conservação e aumento dessa monarquia são os ministros da pregação e propagação da Fé, para que Deus a instituiu e levantou no mundo”. E no seu texto “Defesa do livro intitulado ‘Quinto Império’”, de 1665-1666, afirma que o Papa e os pregadores evangélicos que agem na América enviados por Roma são “instrumentos imediatos” da conversão do mundo que contam com o apoio de um “instrumento temporal e remoto”, um “imperador zelosíssimo”, que os protege.

Vieira ratifica Suárez, afirmando que as leis reguladoras do pacto de sujeição são regras de ordenação racional dos súditos ao bem comum. Devem ter a mesma natureza de ordem de razão da lei natural da Graça. Aqui, é absolutamente central a tópica da *vontade*: em seu foro íntimo, todo homem pode acatar ou recusar a lei, por isso mesmo as leis humanas devem demonstrar que são racionais, isto é, devem evidenciar que se subordinam à vontade de Deus para serem justas e obedecidas. Quando o demonstram, também evidenciam que refletem a lei natural da Graça como leis legítimas de caráter imperativo. Devem ser obedecidas, pois obedecer ao poder instituído por leis legítimas significa acatar a Vontade divina refletida na lei natural da Graça que evidentemente é Bem. Suárez o diz em *De legibus* I, III, 9: “Pois a própria lei natural é aquela que incide na mente humana para que distinga o bem do mal”.

A vontade dos homens certamente sempre permanece livre, pois nada pode obrigá-los positivamente a escolher segundo um sentido predeterminado. No entanto, se a lei positiva que regula o pacto de sujeição tem a legitimidade da lei natural, necessariamente deve ser escolhida no ato do arbítrio que é inerente à vontade, pois assim se escolhe o Bem. No plano político e jurídico, a consequência da doutrina da vontade suareziana é justamente a tese da preeminência da lei sobre o direito. Como demonstra Courtine, a tese se associa intimamente ao novo conceito moderno de soberania, no qual o pacto de sujeição pressupõe a vontade unificada do povo expressa no ato em que se aliena do poder, declarando-se súdito de um só<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Suárez define juridicamente a transferência do poder como a *quasi alienatio*, a quase alienação que regula a escravidão, entendendo-a como *largitio* ou transferência pela qual os membros individuais e as ordens sociais que compõem a comunidade abrem mão do poder, declarando-se súditos ou subordinados à potência de um só. Sua definição jurídica do pacto de sujeição repete a definição do terceiro modo da unidade do corpo humano feita por Santo Tomás de Aquino no *Comentário do Livro V da Metafísica* de Aristóteles: unidade de integração, que define o corpo como integração harmônica dos membros como instrumento para seu princípio superior, a alma. A unidade do corpo pressupõe a pluralidade dos membros e a diversidade das suas funções como ordem ou integração subordinada à cabeça por analogia de proporção: *Deus: o mundo: a cabeça: o corpo*. O *corpus hominis naturale* é termo de comparação com outras coisas pensadas metaforicamente, como a sociedade. A comparação é feita pelo termo *caput*, definindo-se a cabeça como sede da razão. Transferida para a esfera política, a proporção postula que a *cabeça: o corpo: o rei: o reino*. O rei é definido como “cabeça” ou “razão suprema” do reino que, analogicamente, é “corpo” de “membros”, “partes”, “ordens”. Dirige-o racionalmente como a cabeça dirige o corpo: tem por fim sua harmonia e sua ordem como bem comum. Aqui, novamente, encontramos a tópica central em Vieira, o bem comum, intimamente relacionada à tópica da vontade que escolhe os meios para efetuar a *concordia* ou a coincidência dos interesses particulares com os interesses de todo unificado. Como pode ser imposta à força, não é suficiente se também não for *concordia* da vontade de cada

Toda a ação de Vieira é orientada por essa interpretação teológico-política da vontade com que confirma a presença universal da luz natural da Graça nas leis positivas do Império Português governado pelos reis Bragança. Quando prega e escreve, ordena o meio material da linguagem como *evidentia* ou dramatização vívida da presença da Vontade de Deus nas suas espécies criadas. A dramatização satura as formas dos seus discursos não como “barroco”, conceito estético neokantiano-positivista inexistente no seu tempo, mas como exemplificação escolástica da presença universalmente amorosa da Vontade divina que aconselha a vontade humana a escolher bem escolhendo o Bem. Logo, os atos de fala e a escrita de Vieira nunca se dissociam da metafísica escolástica e da teologia-política das leis do Império Português. A metafísica motiva substancialmente o seu intelecto como porta-voz autorizado da palavra de Deus que ilumina e aconselha seu testemunho imediatamente empenhado nos assuntos temporais de sua pátria. Pressupondo as três definições de lei de Suárez, esse providencialismo é político. Principalmente depois de 1642, quando vai a Portugal para levar o apoio do Estado do Brasil a D. João IV na guerra contra a Espanha, passa a afirmar que é a vontade de todos os indivíduos dos três estados do Império, nobreza, clero e plebe, como reto desejo do Bem, e a liberdade de todos, como escolha voluntária da servidão no pacto de sujeição, que devem ser conduzidas necessariamente por um rei Bragança, que realizará o Reino de Deus na terra<sup>15</sup>.

Desse modo, quando fala e escreve, repondo as redefinições de Suárez sobre as três leis para prescrever o reto direcionamento da subordinação da vontade dos súditos ao bem comum, Vieira pressupõe a autoridade dos textos canônicos aprovados no Concílio de Trento contra a tese luterana da *sola scriptura*. Obedecendo ao preceito da Companhia de Jesus, “ser útil” não separa obra e vida, palavra e ação, pois as orienta como modos complementares de ordenação das três faculdades da alma: a memória, a vontade e a inteligência, que intervêm nas causas do tempo fundamentadas e orientadas por quatro categorias metafísicas e teológico-políticas recorrentes e muito dinâmicas: a Identidade indeterminada do conceito de Deus; a analogia e suas espécies, atribuição, proporção, proporcionalidade; a semelhança e a diferença; o juízo. Como pressupostos metafísicos e operadores dialéticos, teológicos e retóricos da interpretação do sentido da história, são tabulares, simultâneas e

---

um consigo mesmo. É preciso reduzir os apetites individuais à unidade comum da tranquilidade da alma pelo controle das paixões, o que só se obtém pelo controle da vontade. A finalidade é a paz, o modo perfeito de união do corpo político subordinado ao rei como conformidade e proporção dos apetites orientada pela virtude unitiva do amor do bem comum. Este é a paz social que nasce da tranquilidade da alma irmanada ou aunada, como Vieira costuma dizer, dos indivíduos e ordens do Império. Em todos os casos, a doutrina do pacto determina a boa conduta dos membros do corpo político segundo fins que atendam aos interesses coletivos e individuais. Evidentemente, a doutrina determina a repressão e a destruição de partes do corpo místico que se insubordinam e tendem à autonomia.

<sup>15</sup> No “Sermão dos Bons Anos”, pregado em 1º de janeiro de 1642 na Capela Real de Lisboa, quando comenta o versículo do Pai Nosso, *adveniat Regnum tuum, venha a nós o Teu Reino*, Vieira profetiza que o rei vivo e presente, D. João IV, dá continuidade ao rei morto e ausente, D. Sebastião, cumprindo a promessa feita por Deus a D. Afonso Henriques na batalha de Ourique. No momento, diz, já veio o Reino que Portugal já foi, mas ainda está por vir o Reino que Portugal há-de ser, o Quinto Império Cf. Vieira, Pe. Antônio. “Sermão dos Bons Anos”. In *Sermões*, Porto, Lello & Irmão, 1959, v. I, p. 315-342.

complementares. Vieira pressupõe e demonstra que a Identidade de Deus se revela providencialmente no tempo como conselho da vontade dos homens e orientação do sentido da história. Por analogia, a Identidade faz os seres, os conceitos e os signos participar em sua substância metafísica como analogia de atribuição, de proporção e de proporcionalidade. Por atribuição, “Deus é comum para todos os seres”; por proporção, “Deus é a Causa Primeira de todas as coisas”, participando nelas segundo diversos graus hierárquicos, do anjo ao mineral. Todos se relacionam uns com os outros por *semelhança*, como efeitos que são enquanto seres criados pela mesma Causa, e, simultaneamente, todos são signos reflexos da mesma Coisa.

O entendimento dos seres da natureza e dos eventos da história como efeitos e signos fundamenta a interpretação figural da história como alegoria factual com que Vieira estabelece relações de concordância profética entre homens empíricos e acontecimentos empíricos da Bíblia com homens empíricos e acontecimentos empíricos da história do seu tempo<sup>16</sup>. Ao dar conta das matérias, seu juízo opera por meio das dez categorias do *Organon* e preceitos sobre a memória e a imaginação do *De anima*, de Aristóteles, e das definições da natureza do signo do *De doctrina christiana*, de Santo Agostinho. Ele os opera como anatomia ou dialética que faz definições e estabelece predicados, oposições e concordâncias entre os seres, os conceitos e os signos em enunciados retoricamente adequados como verdade, verossimilhança e decoro dos gêneros da sua eloquência, o judicial, o demonstrativo e o deliberativo; dos gêneros da sua epistolografia, a carta familiar e a carta negocial; e dos seus tratados teológico-políticos, como *História do Futuro* e *Clavis Prophetarum*.

Inventa o discurso como o *uomo universale* de Castiglione: a engenhosidade, a prudência e a agudeza que caracterizam sua discrição decorrem de ele pensar a verdade e a verossimilhança do que

---

<sup>16</sup> Vieira estabelece as concordâncias pressupondo que o tempo é análogo de Deus como semelhança e oposição dos eventos, segundo duas operações interpretativas complementares. Por uma delas, inclui todas as diferenças temporais dos eventos e seres que extrai da Bíblia, como as vidas de profetas, reis de Israel e Cristo, na identidade do conceito indeterminado de Deus, afirmando que são conceitos reflexos ou predicados do mesmo. Pela outra, afirma que a única coisa que se repete no tempo é a identidade absolutamente indeterminada de Deus, fora de todo tempo e de todo conceito; logo, afirma que Deus é exterior a qualquer representação, porque é eterno e infinito; mas, simultaneamente, que Deus é sempre um conceito idêntico a si mesmo nos eventos e seres de todos os tempos. Desta maneira, como foi dito, no espaço e no tempo, os eventos, as coisas e os homens se distinguem em número e passam, porque são finitos; mas o conceito que os cria, fundamenta e orienta é absolutamente sempre idêntico quando se repete em todos eles, infinito. Como se trata do conceito de um ser infinitamente perfeito, Vieira o representa como irrepresentável, ou seja, como absolutamente fora de todo tempo, de toda história e de todo conceito. No texto de *Clavis Prophetarum*, por exemplo, o conceito de identidade divina é sempre referido com as formas da indeterminação – *perfeito, absoluto, eterno, infinito*. No discurso, a identidade divina é totalmente vazia, ou seja, não tem conteúdo em si, mas é operada como um dos termos lógicos da relação de analogia ou um termo proporcionado aos acontecimentos formalmente diferentes dos quais ela é origem e fim. Assim, sendo distribuídos e hierarquizados segundo a identidade de Deus, os homens e os acontecimentos do *Velho* e do *Novo Testamento* e os homens e os acontecimentos de Portugal refletem-se uns aos outros pela relação com o único termo que apresenta um sentido comum a todos eles, a identidade divina, e por isso todos são semelhantes uns aos outros e análogos a Deus. Este é eterno, absoluto e infinito, como conceito sempre idêntico em toda a multiplicidade e a diferença dos eventos.

diz como *adaequatio rei ad intellectum*, adequação da coisa ao intelecto, pressupondo que a essência e a existência das coisas, que são entes singulares como seres criados, correspondem à ideia que Deus faz delas em seu Intelecto segundo uma concordância que as faz verdadeiras. Como seu intelecto de homem também é *ens creatum*, ser criado análogo à mente divina realiza adequações do pensamento com as coisas da invenção que, por sua vez, são conformadas com as ideias delas no Intelecto de Deus. A possibilidade de enunciar verdadeiramente decorre de as coisas, os conceitos, os signos e as proposições serem convenientes com a Ideia, ou seja, fundamentados e ligados pela identidade divina segundo o projeto da Criação. A *conveniência* define suas operações intelectuais: fala e escreve demonstrando as semelhanças explícitas e implícitas, próximas e distantes, simpáticas e antipáticas dos graus de participação da coisa, do intelecto, do conceito, da linguagem e do tempo na unidade de Deus. E é sempre o pressuposto da participação do *ens creatum* e da proposição na divindade segundo as analogias de atribuição, de proporção e de proporcionalidade que o faz definir a História e a Natureza como espelhos embaçados do divino. Assim como Tomás de Aquino, pensa determinando semanticamente a significação e o sentido das palavras para especificar metafisicamente o caráter próprio dos conceitos em realidades diferentes onde eles estão realizados; com isso, sempre busca logicamente, nessas diversas realidades, a relação do ser divino e da essência dos seres por meio de divisões de gênero, de espécie e de diferença específica. Seu método de interpretação e de argumentação funde semântica, lógica e metafísica e é o preconizado nos escritos lógicos de Aristóteles: chegar ao conhecimento das coisas simples a partir de coisas compostas; ir do mais conhecido ao menos conhecido.

A lógica é mobilizada para ver claro nas coisas, como diz Tomás de Aquino na *lectio 2, 3* do *Perihermêneas*. Assim, Vieira lança mão de instrumentos de ordem e delimitação conceituais, gênero, espécie, diferença, para ver claramente o que é mais conveniente em cada ocasião. Jesuíta, suas escolhas lógicas são tributárias das suas escolhas doutrinárias que são, antes de tudo, escolhas práticas, calculando o mais oportuno à ocasião; por isso, como ele sempre afirma, as maneiras de falar devem necessariamente respeitar as relações do pensamento e do ser. “Pregam palavras de Deus, mas não pregam a palavra de Deus”, assim manda para o Inferno os dominicanos do Santo Ofício, no sermão da Sexagésima, afirmando destemidamente que o discurso só é justo, no duplo sentido da justeza retórica e dialética e da justiça moral e política, quando é pautado pela *convenientia*. Como a linguagem evidentemente pode confundir, deturpar e falsear o verdadeiro conhecimento, como acontece no sermão dominicano ou no modo como o Inquisidor torce as coisas no processo de Coimbra, a teologia deve interessar-se pelas palavras porque o bom uso delas necessariamente se articula à reta exposição e interpretação do sentido da história e da morte.

Aqui aparece novamente o conceito de tempo de Vieira. Homem de vontade obstinada, pressupondo que o tempo humano ainda não realizou o Reino de Cristo, afirma que a atualidade do

Reino na Identidade indeterminada do conceito de Deus é absolutamente real, mas permanece potencial para a humanidade, que até agora a repartiu apenas de modo incompleto. Afirma que, com toda certeza – a mesma certeza com que tentou convencer Menasseh ben Israel, rabino de Amsterdã – o Messias é Cristo, que já veio uma vez e indicou o que a humanidade deve fazer. Logo, também afirma que é a vontade, como desejo do Bem, e a liberdade, como escolha do Bem confirmado por Cristo, que atualizam o reino de Deus na história. Diferentemente do que Maquiavel, Lutero, Calvino e Melancton postulam, os homens podem contar com a luz da Graça inata ou o conselho de Deus luzindo na consciência como a *sindérese*.

Assim, as categorias *identidade*, *analogia*, *semelhança* e *oposição do juízo* são peças da máquina de guerra discursiva de Vieira, que disputa com outras máquinas de guerra a verdade da história: tudo que foge desses quatro princípios é, segundo ele, violência: violência da barbárie do gentio tapuia, violência da idolatria do gentio africano, violência maquiavélica dos coloniais escravistas do Maranhão e dos bandeirantes de São Paulo, violência católica do Santo Ofício da Inquisição, violência muçulmana do nefasto Turco, violência da heresia dos calvinistas do alagado inferno de Flissinga, violência da heresia gentia dos negros de Palmares, violências da corrupção do corpo místico... Como ocorre em Leibniz ou em Athanasius Kircher, a máquina de guerra de Vieira sempre tenta conquistar o finito por meio do princípio infinito de Identidade, estabelecendo para todas as coisas da natureza e todos os eventos da história o fundamento essencial que é a Razão da Ordem refletida na ordem da razão de Estado e suas leis positivas vividas pelas razões particulares dos súditos nos múltiplos interesses conflitivos do pacto de sujeição<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> No caso, os passados já participados por Deus prefiguram, como rastros, vestígios e sombras, a realização futura do sentido providencial da história. E, por isso, Vieira os retoma no ato da pregação dos sermões, na comunicação das cartas e na sua obra profética repetindo, com Cícero, que a história é mestra da vida ou exemplo para a vontade. Os exemplos confirmam a destinação providencial de Portugal e devem ser imitados pela vontade de todos para aperfeiçoar o “corpo místico” do Estado. Alcir Pécora demonstrou muito exatamente que toda a sua oratória é ordenada em torno do *topos* sacramental dessa união das vontades para a qual a presença de Cristo na Eucaristia fornece o modelo: “o sacramento do corpo e do sangue de Cristo é o mais levantado de todos os sacramentos”, Vieira não se cansa de repetir. (Cf. Alcir Pécora. *Teatro do Sacramento. A unidade teológico-retórico-política dos sermões de Vieira*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Campinas: Editora da Universidade de Campinas, 1994). É o que ocorre na composição de *Clavis Prophetarum*, em que aplica lugares-comuns de uma argumentação deliberativa, persuadindo o destinatário de que o Reino de Cristo consumado na eternidade também se há-de consumir no tempo português como um mistério da fé ortodoxa já anunciado em vários momentos passados dos quais sua escrita é um comentário e revelação. No 1º capítulo de *Clavis Prophetarum*, por exemplo, fundamenta-se a escrita, propondo que é necessária a “discussão da verdade do Reino em si”. Considera inicialmente que o infinito e a eternidade não se dão diretamente aos sentidos humanos e que, por isso, o “fundamento sólido” do “em si” do mistério é a “Palavra de Deus”, simultaneamente matéria do seu discurso e *auctoritas* que fundamenta seu juízo. A escrita é, por isso, um predicado profético da identidade divina. Quando interpreta a vontade de Deus por meio da alegoria factual, Vieira lê e interpreta os homens, as ações e os eventos – não as palavras que os representam – como figuras do sentido que está completado na Eternidade. “Logo, assim como no teatro vemos Agatamuel e Catarina, donzelas puríssimas, representadas por uma jovem torpe, mas bem eloqüente, e escrevemos luz com o dourado, sangue com o zarcão, mas a própria neve com o preto, sem despreitar-se a brancura, assim Deus, sem prejudicar-se a inocência e a majestade, delineou o santo no

Portugal é o agente eficaz para realizar no tempo histórico a eficiência divina. Desde Tubal, Luso e Afonso Henriques, há evidências proféticas que o confirmam. A história é *magistra vitae*, mestra da vida, por isso Vieira refere os casos da história pátria como exemplos temporais que ensinam a Eternidade, afirmando que o Brasil e o Maranhão e Grão-Pará se incluem na história do futuro pelo comércio das frotas, que desbancarão Holanda, França e Espanha, e a conversão de gentios, que serão exércitos católicos na luta contra infiéis<sup>18</sup>.

---

pecador, o filho no mau servo, o melhor rei no pior, enfim, Cristo em Salomão” (*Clavis*, I, 8, Ms. 359, Biblioteca Gregoriana, Trad. do Prof. Dr. Marcos Martinho, área de Língua e Literatura Latina da USP).

<sup>18</sup> Nos discursos da Restauração era central o argumento de que era justa a guerra que D. João IV fazia contra a Espanha porque o povo português não havia estabelecido o pacto com os Habsburgos. A tese católica autoriza depor ou matar o rei injusto, o que foi uma razão de Richelieu ter mandado queimar livros de Suárez em 1614. Principalmente depois da Restauração, em 1660, quando a Coroa portuguesa tenta ampliar o monopólio da violência militar, fiscal e judiciária, a doutrina suareziana do "bem comum" é articulada em dispositivos sócio-culturais de interiorização da violência legal. O providencialismo da doutrina do bem comum dos textos de Vieira visa a centralização do absolutismo monárquico dos Bragança. É útil também lembrar que, para isso, toda a sua obra pressupõe o conceito de "corpo místico" da política católica confirmada no Concílio de Trento. Com os trabalhos de Kantorowicz, Quentin Skinner e Antonio Manuel Hespanha, sabemos que na expressão "corpo místico" convergem duas articulações: uma delas é teológica, o "corpo de Cristo", a hóstia consagrada pela Eucaristia, e, por extensão, a *respublica christiana*, o corpo da Igreja. A outra é jurídica, oriunda da doutrina da *corporatio*, a corporação romana, e da noção medieval de *universitas*, relacionadas à doutrina da *persona publica*, nome dado por Tomás de Aquino à noção jurídica de *persona ficta* ou *persona repraesentata*. Os juristas do Concílio de Trento juntaram à noção de *respublica* a de *corpus mysticum*, fundando com ambas a de *corpo político*. A doutrina do "corpo místico", essencial na centralização do poder monárquico e na conceituação do bem comum, define o estatuto jurídico e político da prática catequética de Vieira no Brasil e no Maranhão e Grão-Pará. Contra os colonos do Maranhão e os bandeirantes de São Paulo, afirma que a escravidão dos índios é ilegal e ilegítima, pois contraria a lei natural e desobedece às leis positivas como heresia maquiavélica que destrói a paz do bem comum. Quanto à escravidão africana, Vieira afirma que sem Pernambuco não há açúcar e sem Angola não há Pernambuco, cabendo aos negros esperar a redenção das almas de seus corpos sofredores no Céu.