

O monumento ao jesuíta António Vieira, em Lisboa, e o debate sobre a “conquista” e a colonização portuguesas das terras americanas

Pedro Cardim

CHAM - Centro de Humanidades
Universidade Nova de Lisboa
• pedro.cardim@fcsh.unl.pt

DOI <https://doi.org/10.34913/journals/lingualugar.2021.e524>

Neste ensaio é apresentada uma reflexão crítica sobre um monumento recentemente erigido em Lisboa dedicado ao jesuíta António Vieira. Na sua primeira parte argumenta-se que tal escultura pouco diz sobre a “conquista” portuguesa das terras dos povos ameríndios e a imposição de uma forma de dominação que assentou na menorização, política e jurídica, dos indígenas. Na segunda parte do artigo argumenta-se que António Vieira se identificava com esse sistema de dominação e que pouco fez para o modificar de uma forma substantiva. Tal constatação serve, acima de tudo, para situar o jesuíta nos quadros culturais e políticos do seu tempo, e não para o julgar. Na terceira parte estabelece-se uma relação entre este monumento dedicado a Vieira e a persistente visão benigna da colonização portuguesa de terras americanas, asiáticas e africanas. No final, defende-se que, na atual sociedade portuguesa, há um crescente interesse por uma compreensão mais crítica, plural e justa do passado colonial.

Palavras-chave: Ameríndios; Colonização; Jesuítas; Brasil; Portugal.



Dans cet essai, une réflexion critique est présentée sur un monument récemment érigé à Lisbonne dédié au jésuite António Vieira. Dans la première partie, nous argumentons qu’une telle sculpture dit très peu sur la « conquête » portugaise des terres des peuples amérindiens et sur l’imposition d’une forme de domination qui s’appuie sur la minorisation, politique et juridique, des indigènes. Dans la deuxième partie, nous argumentons qu’António Vieira s’identifiait à ce système de domination et qu’il a peu fait pour le modifier d’une manière substantive. Cette constatation

sert surtout à situer le jésuite dans les cadres culturels et politiques de son temps, et non à le juger. Dans la troisième partie, nous établissons une relation entre ce monument dédié à Vieira et la persistante vision bénigne de la colonisation portugaise des terres américaines, asiatiques et africaines. À la fin, nous défendons que, dans l'actuelle société portugaise, il y a un intérêt croissant pour une compréhension plus critique, plurielle et juste du passé colonial.

Mots-clés: Amérindiens; Colonisation; Jésuites; Brésil; Portugal.

Neste texto retomo o artigo que publiquei no semanário lisboeta *Expresso*,¹ em junho de 2020, no quadro da polémica suscitada pelas pinturas efetuadas no monumento em homenagem ao jesuíta António Vieira, erigido há poucos anos atrás defronte da igreja de São Roque, em Lisboa. Nessa ocasião, afirmei que tal escultura não fazia jus à figura do famoso jesuíta e defendi que Vieira merecia ser recordado por uma intervenção artística que desse melhor conta da riqueza da sua obra e da complexidade da sua personalidade. Na sequência dessa polémica, várias pessoas, incluindo membros da Companhia de Jesus, também expressaram reservas relativamente àquele monumento.²

De então para cá não mudei de opinião, pelo contrário. Continuo a considerar que representar António Vieira segurando uma cruz e rodeado de crianças indígenas é uma forma caricatural de retratar o Brasil colonial em geral e, em particular, a ação que Vieira nele desempenhou, especialmente no que respeita às populações ameríndias.

A estátua pouco diz sobre o que realmente ali se passou a partir de 1500. Desembarcados na América do Sul, os portugueses levaram a cabo uma “conquista”, ou seja, a ocupação e a apropriação – frequentemente violenta – das terras que eram habitadas pelos povos autóctones. Depois de consolidarem o seu domínio sobre as primeiras parcelas de terra, as autoridades portuguesas, seculares e religiosas, hesitaram quanto ao modo como iriam lidar com os ameríndios. Após algum debate, acabaram

¹ <https://expresso.pt/opiniao/2020-06-25-Para-uma-visao-mais-informada-e-plural-do-padre-Antonio-Vieira>

² <https://www.publico.pt/2020/07/17/culturaipilon/noticia/joao-sarmento-jesuita-retrato-superficial-figura-vieira-1924886>

por se decidir pela forte intervenção nas sociedades indígenas e pela imposição do Catolicismo aos ameríndios (Marcocci, 2011 e 2021).

Assim, os portugueses apresentaram aos indígenas os princípios e os valores que regiam a *Respublica Christiana*, “estimulando”, por vezes com violência, o seu ingresso nesse sistema de crença. Caso os indígenas “aceitassem” entrar na *Respublica Christiana*, o comportamento dos portugueses seria caritativo, caracterizado pela sua inclusão na sociedade colonial, embora numa posição de extrema subalternidade; caso recusassem a conversão, a resposta passaria pela exclusão, pela guerra e, até, pelo extermínio (Nuzzo, 2004). Importa notar que, a partir do momento em que estabeleciam um primeiro contacto com os portugueses, os indígenas deixavam de poder invocar o argumento de que jamais tinham tido conhecimento da única religião que os conquistadores consideravam válida: o Cristianismo. Nessas condições, e caso recusassem a entrada nos seus territórios, os colonizadores poderiam classificar como “justa” a guerra contra esses povos pejorativamente chamados de “gentios”, de “bárbaros” ou de “selvagens” (Zeron, 2008).

No que respeita aos indígenas incorporados na sociedade colonial, como dissemos as autoridades portuguesas remeteram-nos para uma situação de menoridade cívica, jurídica e política. Para a concretização dessa operação de “inferiorização” foi determinante o recurso à categoria *miserabile*, presente no direito português daquela época (Hespanha, 2010). Tal categoria aplicava-se às pessoas que não estavam enquadradas em termos domésticos e que, em virtude disso, eram consideradas incapazes de se autogovernar. Eram pessoas que alegadamente necessitavam de ser amparadas pelo direito, carecendo de uma tutela especial, sobretudo eclesiástica (Clavero, 1998; Hespanha, 2010). Assim, e depois de tomada a decisão de que os indígenas se enquadravam na categoria de *miserabile*, as autoridades coloniais trataram-nos como uma espécie de crianças ou de pessoas desprovidas de autossuficiência. As mulheres e os homens indígenas passaram desse modo a ser vistos como seres que careciam da tutela dos colonizadores, acabando por ser reduzidos a uma condição de menoridade, cívica, jurídica e política.

A par desta operação de “inferiorização”, e como “recompensa” pela sua “aceitação” da fé cristã, as autoridades coloniais proporcionaram aos indígenas uma “educação” nas aldeias governadas pelos missionários. Aos indígenas era dada a possibilidade de entrar na sociedade colonial, mas impunha-se-lhes como condição a sua submissão a um intenso processo de conversão, não só ao Catolicismo, mas também à cultura

portuguesa levada para terras americanas. Tal implicou uma profunda mutação do seu modo de viver, tanto individual quanto coletivo.

Além disso, o sistema de aldeias também impunha aos “índios aldeados” um regime de trabalho obrigatório, por exemplo na construção de fortificações, na defesa contra os que lutavam contra os portugueses e, ainda, na prestação de serviços, quer à Companhia de Jesus e a outras ordens missionárias, quer à população de origem portuguesa que vivia nas imediações (Castelnau-L'Estoile, 2000). Tanto os jesuítas, quanto os colonos passaram assim a servir-se dos “índios aldeados”, empregando-os quase sempre nas ocupações mais aviltantes. Quando eram pagos, os indígenas recebiam um salário em geral miserável.

Os índios concentrados nas aldeias foram também frequentemente mobilizados pelos portugueses contra os demais colonizadores europeus da América, como os espanhóis, os neerlandeses ou os franceses. Além disso, estiveram igualmente envolvidos na luta quer contra os escravos negros que fugiam das zonas coloniais e que se concentravam em quilombos, quer contra os demais povos indígenas que resistiam contra a colonização. Para os portugueses a guerra fazia parte do quotidiano colonial, não só para a conquista de mais terras, mas também para a captura de indígenas e sua conversão em escravos ou em trabalhadores forçados. Essa mão-de-obra era indispensável para a sustentabilidade da economia colonial (Chambouleyron, 2019).

Foi com base neste conjunto de práticas e de ideias que se conformou o relacionamento entre os colonizadores e as populações autóctones. Com o passar do tempo o número de “aldeias” governadas por missionários aumentou. Surgiu, também, um número crescente de “aldeias” criadas por colonos, nas quais foram concentrados os chamados “índios administrados”. Este modelo de relacionamento perdurou, com poucas alterações, não só até ao final do período colonial, mas também depois de 1822. Na realidade, durante bastante tempo as autoridades do Brasil independente trataram os povos indígenas de uma maneira que não se distingue muito do que acabou de ser descrito, sobretudo no que respeita à sua “menorização”.

* * *

António Vieira é produto desta maneira de entender os ameríndios e deste modo de conceber sua inserção na sociedade colonial (Zeron, 2019). À semelhança do que vários missionários antes dele tinham feito, Vieira

também defendeu a deslocação maciça de comunidades indígenas e a sua concentração em aldeamentos situados nas proximidades das zonas de colonização, administrados pelos próprios jesuítas e por outras ordens religiosas. Como é evidente, o “descimento” destas comunidades, ou seja, a sua retirada das terras com as quais se relacionavam há séculos, foi um processo altamente desestabilizador. Milhares morreram como consequência dessa política.

Contudo, o programa que presidiu à conceção da escultura erigida em Lisboa nada diz sobre o que foi até aqui relatado e tão-pouco explica que numerosos indígenas, para além de terem sido submetidos a trabalho forçado durante todo o período colonial, também foram escravizados. Convém lembrar que, para as autoridades portuguesas, a escravização de ameríndios foi uma prática legal desde o começo da colonização. Escravizar ameríndios e, também, africanos, era aceitável para os portugueses porque permitia o trânsito de pessoas pagãs para terras cristãs e, subsequentemente, a sua suposta salvação. De acordo com o ordenamento da época, a escravatura, para ser aceitável em termos morais e jurídicos, tinha de respeitar certos títulos de escravização, como a “guerra justa”, a comutação da pena de morte, a extrema necessidade ou a condição do ventre materno. A Igreja Católica não só sancionou esta maneira de entender a escravização de ameríndios, como dela tirou partido. Os jesuítas, por exemplo, serviram-se sistematicamente de indígenas escravizados, e o mesmo fizeram outras ordens missionárias.

Escravizados, “aldeados” ou sob a “administração particular” de colonos, os índios foram relegados para um dos escalões mais baixos da sociedade colonial. Quanto às mulheres e aos homens indígenas que logravam sair das aldeias ou livrar-se da escravidão, em geral só se conseguiam dedicar a ocupações desprestigiadas e mal pagas, ficando praticamente privados de qualquer hipótese de ascensão social. No que toca à mestiçagem, estava sem dúvida presente no Brasil colonial, mas, muitas vezes, era o resultado da violência sexual ou da posição de poder dos homens portugueses e dos seus descendentes face às mulheres ameríndias. Além disso, a “mistura de sangue” jamais foi apreciada nos escalões de topo da sociedade daquele tempo, tanto no Brasil como em Portugal. Como tal, a condição mestiça acabou por ser ativamente escondida por muitos daqueles que tinham a ambição de ascender socialmente.

Não há dúvida de que, ao longo da sua vida, Vieira se destacou na defesa de certos povos indígenas e na denúncia dos abusos dos colonos. Contudo, é preciso notar que, no essencial, Vieira lutava não propriamente pelo

fim deste sistema de dominação ou pela abolição da escravidão, mas sim para que os atrás referidos títulos de escravização legítima (“guerra justa”, comutação da pena de morte, extrema necessidade e condição do ventre materno) fossem respeitados. Além disso, as suas denúncias foram quase sempre uma oportuna ocasião – política – para reivindicar que, na relação entre colonos e indígenas, a tutora e a intermediária privilegiada, ou mesmo exclusiva, deveria ser a Companhia de Jesus, à qual ele pertencia.

Para além disso, não se pode esquecer que, em vários momentos, o mesmo Vieira apelou às forças portuguesas para que atacassem e submetessem, por vezes com muita violência, os ameríndios que recusavam o Catolicismo. Aliás, e à semelhança dos seus contemporâneos, o jesuíta usou termos como “gentio bárbaro” ou “selvagem” para denominar os indígenas que continuavam a resistir contra os portugueses. Tais palavras, como se sabe, estavam carregadas de preconceitos negativos a respeito dos seres humanos assim designados.

* * *

Tudo o que foi até agora referido é factual e baseia-se na documentação da época que se pode encontrar nos arquivos portugueses e brasileiros. Além disso, é algo que está plenamente demonstrado pelos estudos dos últimos trinta anos apoiados em rigorosas investigações de arquivo. No entanto, a escultura erigida em Lisboa para homenagear Vieira foi concebida com base num programa que não só omite estes factos, como ignora esses estudos.³ O monumento transmite, acima de tudo, uma visão benigna da colonização portuguesa das terras sul americanas e da relação dos lusos com as populações autóctones. O monumento também omite o facto, determinante, de que aos índios não foi dada qualquer hipótese de intervenção na definição do seu estatuto. Foi um estatuto atribuído de uma maneira realmente unilateral, típica de uma situação de “conquista” e de uma relação colonial, porque decidido apenas pelas autoridades (civis e religiosas) portuguesas.

A par destas omissões, os indígenas são apresentados, neste monumento, como seres passivos, uma espécie de crianças que nem sequer eram capazes de se defender, carecendo de um português para os proteger. Nada mais distante da realidade. Ao longo dos trezentos anos de colonização os indígenas lutaram de um modo inteligente e encarniçado contra

³ <https://www.publico.pt/2020/07/17/culturaipilon/noticia/actas-mostram-juri-escolheu-estatua-vieira-nao-ficou-convencido-1924822>

a invasão das suas terras pelos portugueses e seus descendentes americanos. Os estudos sobre história indígena têm mostrado que a resistência – armada, e não só – dos ameríndios contra os portugueses acabou por ser muito mais eficaz do que habitualmente se pensa, e mostraram, também, que foi precisamente graças a ela que muitos desses povos conseguiram manter os colonizadores fora das suas terras durante todo o período de dominação portuguesa no Brasil.

Como assinalámos, o próprio Vieira, em vários momentos, não hesitou em apelar ao uso da violência sobre os índios que atacavam as missões ou que impediam os portugueses de se apropriarem das suas terras. A resistência – armada, e não só – dos indígenas contra os portugueses foi tão intensa que levou vários teólogos e canonistas a debater as condições em que se podia usar da violência contra esses povos sem que tal configurasse um pecado ou um crime. Do labor desses teólogos e canonistas resultaram várias conceções doutrinárias sobre a “guerra justa”, as quais não visavam propriamente instaurar a paz, mas sim estabelecer as condições em que era legítimo – de acordo com a consciência dos portugueses e praticamente sem ter em conta a opinião da outra parte – usar a força sobre os povos autóctones, ocupar as suas terras e escravizar essas populações. Pedro Puntoni, Carlos Zeron, ou Guida Marques, entre outros estudiosos, mostraram que vários massacres foram perpetrados à sombra desta ideia de “guerra justa” (Puntoni, 2002; Zeron, 2008; Marques, 2014).

Acresce que numerosas mulheres e homens indígenas rapidamente aprenderam a utilizar os recursos trazidos pelos portugueses a fim de com eles alcançar a liberdade ou resistir contra a opressão dos colonos. Dentro do que lhes era permitido pelos missionários, os próprios “índios aldeados” também continuaram a desenvolver as suas estratégias e a perseguir os seus objetivos (Santos, 2014). E é igualmente um dado adquirido que os indígenas contestaram o estatuto inferiorizador que lhes foi atribuído, rejeitando-o, subvertendo-o ou, ainda, dele tirando partido para, individual ou coletivamente, lutarem pelos seus interesses (Resende, 2014). O mesmo se poderia dizer do uso que fizeram dos recursos jurídicos trazidos pelos colonizadores (Cardim, 2019). Hoje sabemos que os indígenas conseguiram ser, pelo menos em parte, produtores da sua própria história, e que tal sucedeu apesar da devastação provocada pela colonização portuguesa e a despeito do estatuto subalterno que lhes foi colonialmente imposto.

* * *

Para quem está familiarizado com os estudos dos últimos trinta anos sobre a colonização portuguesa em terras americanas, nada do que foi referido até agora é novidade. O alcance e os limites da ação de Vieira relativamente aos indígenas são bem conhecidos e o mesmo se poderia dizer da sua posição sobre a escravização de africanos subsaarianos. A concordância do jesuíta com a escravidão de africanos não difere daquilo que era a opinião corrente na época. Tal como a maioria dos seus contemporâneos, Vieira não era contrário ao sistema escravagista, defendia-o na medida em que, como assinalai, ele permitia o trânsito de pessoas pagãs para terras cristãs e, subsequentemente, a sua suposta salvação espiritual, mas desde que essas pessoas permanecessem sob a autoridade dos seus senhores.

As críticas de Vieira à violência com que os senhores de escravos tratavam as pessoas escravizadas são, sem dúvida, de relevar. Contudo, elas não diferem do que várias pessoas há muito diziam, tanto no Brasil como na América espanhola. Além disso, é importante notar que havia quem, naquele mesmo período, e ao contrário de Vieira, condenasse a escravatura. Por outro lado, vários dos jesuítas com os quais Vieira entrou em conflito no final da sua vida, em Salvador da Bahia, fizeram muito mais do que ele para melhorar a condição dos africanos escravizados. Algo de semelhante se poderia dizer de certos franciscanos e, também, de capuchinhos em missão pelas Caraíbas e pela América do Sul. Comparado com estes missionários, Vieira não se distinguiu na defesa dos africanos escravizados. Permaneceu fiel à ideia de que os escravizados deveriam aceitar o cativeiro de uma forma submissa, a fim de receberem, em troca, a liberdade das suas almas.

Compreende-se, pois, as reservas de Vieira a respeito da cristianização dos habitantes do quilombo de Palmares. O jesuíta alegou que tal equivalia a reconhecer a existência dessa comunidade “rebelde” que estava há anos a resistir contra a dominação colonial portuguesa. Com esta atitude Vieira visava, acima de tudo, castigar os que pegavam em armas contra a ordem colonial e evitar transmitir aos escravizados a esperança de que, através da luta, poderiam alcançar a liberdade e entrar na *respublica christiana*. Para Vieira, a liberdade não devia ser conquistada pelas armas, mas sim concedida pelos senhores de escravos, e somente quando estes o decidissem (Lara, 2007).

A leitura dos trabalhos dedicados à escravatura no Brasil colonial, da autoria de historiadores como Stuart B. Schwartz, Luiz Felipe de Alencastro, Silvia Hunold Lara, Carlos Zeron, Regina Celestino de Almeida, Rafael

Marquese, Pedro Puntoni ou Giuseppe Marcocci, entre muitos outros, mostra que tomar os textos de Vieira sem ter em conta os contextos em que tais escritos surgiram conduz a uma leitura bastante enviesada e que perde de vista os interesses sociais e políticos em presença. A consulta desses estudos evidencia, acima de tudo, a enorme distância entre as conceções doutrinárias evocadas por Vieira e as práticas sociais concretas, ou seja, o facto de várias das ideias do jesuíta – como por exemplo a muitas vezes citada afirmação da igualdade entre todos os seres humanos – jamais terem tido uma aplicação concreta, em grande medida porque o próprio Vieira só as concebia como pertinentes para um plano espiritual, da salvação cristã. Além disso, e como assinalou António M. Hespanha, ao mesmo tempo que emitiam estas afirmações de igualdade no plano espiritual, os teólogos e os canonistas nos quais Vieira se revia afirmavam reiteradamente que a ordem criada pela divindade era profundamente desigualitária e que muitos dos membros da comunidade eram naturalmente inferiores (Hespanha, 2019, pp. 293 segs.).

O referido até aqui são, uma vez mais, factos bem conhecidos. Além disso, é fundamental frisar que nada disto visa contribuir para um julgamento acusatório de António Vieira, bem pelo contrário. O jesuíta é uma figura interessantíssima, tem sido muito estudado e tem de continuar a ser estudado. No entanto, sempre me posicionei contra o uso comemorativo de António Vieira e contra a sua apresentação como um “defensor dos direitos humanos”. Essa ideia está completamente desfasada dos quadros mentais da época do jesuíta e foi lamentavelmente inscrita na placa que acompanha a estátua recentemente erigida em Lisboa. Infelizmente, a noção de que Vieira era um lutador pelos “direitos humanos” e opositor da escravatura também comparece em vários manuais escolares de história utilizados, em Portugal, nos ensinos básico e secundário. Da mesma maneira que não é correto, do ponto de vista histórico, condenar o jesuíta por não ter lutado contra a escravidão, também não faz sentido retratá-lo como um “defensor dos direitos humanos” e como um protetor desinteressado dos índios. Como referi, Vieira, como a generalidade dos seus contemporâneos, inferiorizou os indígenas e defendeu, de uma forma consistente, a sua subordinação política e a sua submissão a um regime de tutela. Estava ao serviço de um projeto de colonização que visava subordinar o maior número possível de indígenas, mantê-los em situação de menoridade e sob o controlo da Companhia de Jesus. Vieira jamais teve como finalidade alterar, de uma forma substantiva, a profundamente desigual e esclavagista ordem colonial que foi criada pelos portugueses e doutrinariamente sancionada pela Igreja Católica.

Quanto aos “direitos humanos” e sua história, a renovação que o estudo deste tema conheceu nas últimas duas décadas (Hunt, 2007; Moyn, 2012; Clavero, 2014; Meccarelli *et al.*, 2014) torna ainda mais incompreensível a inclusão desta expressão na placa que acompanha a estátua. Dessa renovação resultou a constatação de que a linguagem dos “direitos humanos” – enquanto conjunto de direitos outorgados a todos os seres humanos independentemente da sua pertença racial, de género, orientação sexual, nacionalidade, etc. – é um fenómeno fundamentalmente contemporâneo, não fazendo por isso qualquer sentido ver em Vieira um precursor destas ideias e da sua universalização.

* * *

Durante demasiado tempo, sob a ditadura de Salazar e, também, depois da instauração do regime democrático, grande parte dos historiadores portugueses omitiu os factos até aqui relatados, insistindo numa imagem fundamentalmente benigna da colonização portuguesa, no Brasil e em outros continentes. Em virtude disso, o uso comemorativo de Vieira perdurou e, com ele, a ideia, de fundo nacionalista, de que Portugal sempre foi um país essencialmente melhor do que os demais e que, por causa disso mesmo, a colonização portuguesa não só não foi tão má quanto as outras colonizações europeias, como até foi benéfica para os povos colonizados (Barreiros, Marcos, Pereira e Coelho, 2020). O fenómeno não é exclusivo de Portugal. Na realidade, todos os países europeus com um passado colonial, sobretudo a Espanha, o Reino Unido, a França e os Países Baixos, produziram narrativas excepcionalistas apoiadas em diferentes versões de um “colonialismo benevolente”. E, tal como em Portugal, muitos historiadores desses países desempenharam um papel destacado no corroborar de tais narrativas. O caso britânico é, a esse respeito, um exemplo eloquente (Satia, 2020).

No que se refere a Portugal, ainda hoje são vários os historiadores que continuam a evitar o uso do termo “colonização” para descrever o que os portugueses efetuaram, a partir do século XVI, não só na América, mas também na Ásia e em África. Em vez de “colonização”, falam em “presença dos portugueses” ou num “encontro de culturas”, forma de dizer que o “contacto” com os povos autóctones se processou supostamente numa base igualitária, tolerante e sem grandes conflitos. Há também professores universitários de história que continuam a desencorajar o estudo do tráfico de africanos e de ameríndios escravizados levado a cabo pelos portugueses, argumentando que tal tráfico nada tem a ver com o império português. E há mesmo quem chegue ao extremo de continuar a defender

que essa dita “presença” portuguesa foi fundamentalmente positiva para as populações autóctones da América, da Ásia e de África. Esta visão benigna da colonização portuguesa está de tal forma inscrita no senso-comum que muitos daqueles que propõem uma narrativa diferente são, ainda hoje, acusados de antipatriotismo, insultados e, até ameaçados. Eu e a minha família já passámos por essas situações.

Tudo isto explica que, em pleno 2021, vários responsáveis políticos, da esquerda à direita do espectro político, continuem a apoiar aquele monumento dedicado a Vieira e continuem a defender a construção, em Lisboa, de um controverso museu dedicado aos “descobrimientos portugueses”. Se tal museu vier a ser algum dia construído, é quase certo que Vieira será nele apresentado como um exemplo do suposto carácter positivo dos portugueses e do seu alegadamente pacífico “encontro” com os povos indígenas.

Nesta narrativa excepcionalista da “presença” portuguesa omite-se, de uma forma deliberada, o que realmente se passou na América do Sul a partir de 1500. Como começámos por dizer, e mesmo correndo o risco de repetição, nos termos da época o que sucedeu foi uma “conquista”, ou seja, a ocupação, com o uso da força, de terras que eram dos povos indígenas. Aliás, é importante lembrar que, entre os séculos XVI e XVIII, a expressão “conquistas ultramarinas” foi o modo mais corrente de denominar o conjunto de territórios americanos, asiáticos e africanos sob o domínio português. Da mesma forma, os primeiros portugueses que lançaram as bases da dominação portuguesa nessas paragens costumavam chamar-se a si mesmos “conquistadores” (Cardim, 2016).

Para além de uma “conquista”, o que aconteceu foi, também, uma colonização, ou seja, a instauração de uma forma de dominação marcada por relações fortemente assimétricas e antagonísticas entre um grupo de forasteiros (os portugueses) e as populações autóctones. Tais forasteiros ocuparam terras que não lhes pertenciam, começaram por ser uma minoria demográfica mas, com o passar do tempo, foram-se convertendo numa maioria sociológica em virtude da supremacia que alcançaram através da força das armas. Desse modo, os portugueses exerceram uma dominação sobre a população autóctone em nome da sua alegada superioridade étnica. Quanto aos indígenas, foram reduzidos a uma menoridade civil e política (Cardim, 2021).

No fundo, o persistente apego à referida visão positiva do passado colonial português denota uma flagrante falta de vontade de se colocar no lugar das mulheres e dos homens que tiveram de suportar o pior da dominação colonial portuguesa. Aqueles que não demonstram qualquer disponibilidade para entender o mundo a partir do *logos* ameríndio, dificilmente compreenderão a dimensão do que realmente mudou na vida daqueles povos depois de 1500.

A questão da terra ilustra bem o que acabo de dizer. No Portugal atual poucas vezes se ouve dizer que os portugueses “conquistaram” as terras americanas. Utiliza-se, sobretudo, o termo “descobrimento” e sugere-se que aquelas terras sul-americanas estavam mais ou menos disponíveis, porque escassamente habitadas. Quanto aos povos autóctones, são reiteradamente apresentados como “tribos” nómadas e destituídos dos meios para se constituírem como verdadeiros detentores daquelas terras. Aqueles que assim pensam ignoram que os espaços com os quais os portugueses se depararam, na América, eram habitados e explorados por um vasto e diversificado conjunto de sociedades indígenas semi-sedentárias. Esquecem-se de que esses povos estavam ligados a tais espaços de uma forma extremamente intensa, embora bem diferente da relação de posse que era corrente no ocidente europeu. E desconhecem que esses povos conheciam bem o seu território, detinham um saber muito antigo e aprofundado sobre ele, e tinham uma noção precisa dos seus limites.

Hoje, felizmente, esta insensibilidade face ao que se passou na colonização parece estar a mudar. O debate sobre o passado colonial tem ganho força, sobretudo nos países europeus que encabeçaram grandes impérios. Eis dois testemunhos recentes deste debate mais generalizado, entre os muitos exemplos que se podiam apresentar: um texto de Amartya Sen acerca do impacto do colonialismo britânico na Índia (Sen, 2021); e um artigo de Miguel Martínez sobre o passado colonial espanhol, eloquentemente intitulado “La larga resaca posimperial” (Martínez, 2019). Como é evidente, as questões debatidas nestes e noutros países têm circulado, acabando por alimentar a controvérsia.

Como seria de esperar, Portugal não tem passado ao largo deste debate. Muitos dos que atualmente estudam o passado colonial fazem-no agora a partir de uma abordagem mais empenhada em encontrar, na documentação que se encontra disponível nos arquivos, a “voz” daqueles que mais sofreram com a violência da dominação colonial. E percebem, para além disso, que pior do que não falar sobre esse passado traumático é

continuar a substituí-lo por uma narrativa apologética do colonialismo português, ou por uma comemoração superficial e caricatural de figuras complexas como o padre António Vieira.

Tão ou mais importante do que os desenvolvimentos que se têm verificado na investigação que se faz nas universidades são as mudanças sociais atualmente em curso. Sectores cada vez mais vastos da sociedade portuguesa – com destaque para segmentos da sua população negra – têm manifestado a sua insatisfação com estas narrativas benevolentes do passado colonial português. Reivindicando um conhecimento mais plural desse período histórico, são cada vez mais numerosos aqueles que querem escutar a voz e ver o rosto dos que tiveram de suportar a dominação colonial portuguesa, a ocupação das suas terras e a sua conversão em escravos ou em trabalhadores forçados. No fundo, esta é uma reivindicação de pessoas que anseiam por uma forma mais rigorosa, plural e justa de olhar para o passado colonial de Portugal.

* * *

Quando a estátua amanheceu pintada por desconhecidos, em meados de 2020, rapidamente se fez ouvir um coro de indignação contra o que tinha sucedido. Várias figuras do Estado português e da Igreja Católica, assim como a generalidade dos comentadores políticos dos media, condenaram esse gesto com severidade. O termo “vandalização” foi usado, de uma forma quase unânime, para caracterizar o que tinha sucedido. A escolha desta palavra foi tudo menos inocente. A utilização do verbo “vandalizar” tinha como evidente finalidade retratar aquelas pinturas como um desmedido ato de violência. Visava desqualificar as pessoas que, através dessas pinturas, tinham procurado dizer o que pensavam daquela estátua.

É sintomático que, no meio de toda essa indignação, nada se tenha dito sobre a decisão das autoridades de se apropriarem do espaço público de Lisboa para nele colocarem um monumento com aquela configuração. De certa forma, pode dizer-se que quem cometeu um gesto abusivo, e nada democrático, foram aqueles que encomendaram e conceberam aquela escultura, sem se darem ao trabalho de perguntar às pessoas se se identificavam com ela.

Se fossem à universidade, as autoridades que, em 2016, sancionaram a escultura dedicada a Vieira iriam certamente escutar várias críticas àquela maneira de representar o jesuíta. Na faculdade onde ensino não

noto que os alunos estejam ávidos de narrativas gloriosas do passado imperial português, bem pelo contrário, anseiam por uma leitura muito mais crítica e plural. Nas minhas aulas de história noto um interesse cada vez mais forte por temas como a desigualdade, o racismo, o género, a escravatura, a resistência contra a dominação portuguesa e, sobretudo, a subjetividade daqueles que, durante séculos, foram silenciados pela historiografia: as mulheres e os homens descendentes de indígenas e de africanos, os quais, também eles, fizeram parte da sociedade colonial.

Há alguns anos atrás, num congresso da Associação de Professores de História celebrado em Lisboa, vários docentes de história do ensino básico e secundário fizeram-me ver que era muito difícil incorporar, nas suas aulas, esta face mais crítica de figuras que, durante muito tempo, foram apresentadas aos jovens como heróis e como fontes de inspiração. António Vieira é uma dessas figuras. A inclusão, nas aulas, dessa leitura mais crítica do passado colonial é, realmente, um desafio, mas constitui, a meu ver, uma tarefa incontornável.

Bibliografia

- Alencastro, L. F. de (2000). *O Trato dos Viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul. Séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Almeida, M. R. C. de (2013). *Metamorfoses Indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*, 2ª edição. Rio de Janeiro: Editora FGV.
- Barreiros, I. B., Marcos, P. M., Pereira, P. S. Pereira e Coelho, R. G. (2020). "O padre Antônio Vieira no país dos cordiais". *Público*. 2.2.2020.
- Cardim, P. (2016). "Political Status and Identity: Debating the Status of American Territories across the Sixteenth and Seventeenth Century Iberian World". *Rechtsgeschichte: Journal of the Max Planck Institute for European Legal History*, 24, pp. 101-116.
- (2019). "Os Povos Indígenas, a dominação colonial e as instâncias da justiça na América portuguesa e espanhola" In: Domingues, A. et al. (orgs.). *Os Indígenas e as Justiças no Mundo Ibero-Americano (Sécs. XVI-XIX)*. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, pp. 29-84. Disponível em: <<https://repositorio.ul.pt/handle/10451/40985>>.
- (2021). "Comprendre les sociétés coloniales d'Amérique dans une perspective comparée et interactive". In: Vidal, C. (dir.). *Une histoire sociale du Nouveau Monde*. Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, no prelo.
- Castelnau-L'Estoile, C. de (2000). *Les ouvriers d'une vigne stérile: les Jésuites et la conversion des Indiens au Brésil. 1580-1620*. Paris e Lisboa: Centre Culturel Calouste Gulbenkian-CNCDP.
- (2011). "O ideal de uma sociedade escravista cristã: direito canônico e matrimônio dos escravos no Brasil colônia". In: Souza, E. S. e Feitler, B. (orgs.). *A Igreja no Brasil*. São Paulo: Editora UNIFESP, pp. 384-386.
- (2019). *Un catholicisme colonial: le mariage des Indiens et des esclaves au Brésil, XVI^e-XVIII^e siècle*. Paris: P.U.F.
- (2016). "Indian Freedom and Indian Slavery in the Portuguese Amazon". In: Donoghue, J. e Jennings, E. P. (orgs.). *Building the Atlantic Empires: Unfree Labor and Imperial States in the Political Economy of Capitalism, ca. 1500-1914*. Leiden: Brill, pp. 54-71.
- Clavero, B. (1998). "La edad larga del derecho entre Europa y Ultramares". *Historia, Instituciones, Documentos*, n. 25, pp. 135-150.
- (2002). *Genocidio y justicia: la destrucción de las Indias, ayer y hoy*. Madrid: Marcial Pons.
- (2014). *Derecho global: por una historia verosímil de los derechos humanos*. Madrid: Trotta.
- Garriga, C. (2019). "Cómo escribir una historia descolonizada del derecho en América Latina?". In: Vallejo, J. E. Martín, S. (coords.). *En Antidora: homenaje a Bartolomé Clavero*. Navarra: Thomson Reuters Aranzadi, pp. 325-376.
- Herzog, T. (2014). "The Appropriation of Native Status: Forming and Reforming Insiders and Outsiders in the Spanish Colonial World". *Rechtsgeschichte: Zeitschrift des Max-Planck-Instituts für europäische Rechtsgeschichte*, 22, pp. 140-149.
- (2015). *Frontiers of Possession: Spain and Portugal in Europe and the Americas*. Cambridge: MA, Harvard University Press.
- Hespanha, A. M. (2010). *Imbecillitas: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades do Antigo Regime*. São Paulo: Annablume.
- (2019). *Filhos da Terra: identidades mestiças nos confins da expansão portuguesa*. Lisboa: Tinta-da-China.
- Hunt, L. (2007). *Inventing Human Rights: A History*. Londres e Nova Iorque: W. W. Norton.
- Lara, S. H. (2007). "Marronnage et pouvoir colonial: Palmares, Cucaú et les frontières de la liberté au Pernambouc à la fin du XVII^e siècle". *Annales Historie, Sciences Sociales*, v. 67, pp. 639-662.
- Marcocci, G. (2011). "Escravos ameríndios e negros africanos: uma história conectada: teorias e modelos de discriminação no império português (ca. 1450-1650)". *Tempo*, vol. 15, n. 30, pp. 41-70.

- (2012). *A consciência de um império: Portugal e o seu mundo (sécs. XV-XVII)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Marques, G. (2014). “O índio gentio ao gentio bárbaro: usos e deslizes da Guerra Justa na Bahia seiscentista”. *Revista de História*, 171, pp. 15-48.
- Marquese, R. de B., Joly, F. D. (2008). “Panis, disciplina, et opus servo: the Jesuit ideology in Portuguese America and Greco-Roman ideas of slavery”. In: Lago, E. D. e Katsari, C. (orgs.). *Slave Systems: Ancient and Modern*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 214-230.
- Martínez, M. (2019). “La larga resaca posimperial”. *Política Exterior*, 192 (novembro/dezembro 2019), <https://www.politicaexterior.com/articulo/la-larga-resaca-posimperial/>, consultada a 25.06.2021.
- Mecarelli, M., Sotis, C., Palchetti, P. (2014). *Il Lato oscuro dei diritti umani: esigenze emancipatorie e logiche di dominio nella tutela giuridica dell'individuo*. Madrid: Editorial Dykinson.
- Monteiro, J. M. (2000). *Negros da Terra: índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo*, 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras.
- Moyn, S. (2012). *The Last Utopia: Human Rights in History*. Cambridge, Massachusetts & London: Belknap Press.
- Nuzzo, L. (2004/2005). “Dal colonialismo al postcolonialismo: tempi e avventure del ‘soggetto indigeno’”. *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, XXXIII/XXXIV, pp. 463-509.
- Perrone, M. B. (1992). “Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)”. In: Cunha, M. C. (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 115-132.
- Puntoni, P. (2002). *A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Hucitec.
- Resende, M. L. e Hal, L. (2008). “Minas Gerais indígena: a resistência dos índios nos sertões e nas vilas de El-Rei” *Tempo: Revista do Departamento de História da UFF*, v. 23, pp. 1-20.
- Resende, M. L. (2014). “Indian Autonomy and Slavery in the Forests and Towns of Colonial Minas Gerais”. In: Hal, L. (org.). *Native Brazil: Beyond the convert and cannibal, 1500-1900*. Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 132-165.
- Santos, F. L. (2014). *Da catequese à civilização: colonização e povos indígenas na Bahia*. Cruz das Almas: Editora da UFRB.
- Satia, P. (2020). *Time's Monster: How History Makes History*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sen, A. (2021). “Illusions of Empire”. *The Guardian*, 29/06/2021.
- Schwartz, S. B. (1978). “Indian Labor and New World Plantations: European Demands and Indian Responses in Northeastern Brazil”. *The American Historical Review*, volume 83, issue 1, pp. 43-79.
- (1985). *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society: Bahia, 1550-1835*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Souza, E. S., Silva, H. R. e Marques, G. (orgs.) (2016). *Salvador da Bahia: retratos de uma cidade atlântica*. Salvador e Lisboa: EDUFBA, CHAM.
- Zeron, C. (2008). *Ligne de Foi: la Compagnie de Jésus et l'esclavage dans le processus de formation de la société coloniale en Amérique portugaise (XVI^e-XVII^e siècles)*. Paris: Honoré Champion.
- (2011). “O governo dos escravos nas constituições primeiras do arcebispado da Bahia e na legislação portuguesa: separação e complementaridade entre pecado e delito”. In: Souza, E. S e Feitler, B. (orgs.). *A Igreja no Brasil*. São Paulo: Editora Unifesp, pp. 323-354.
- (2019). “Vieira em movimento: subjacências da distinção entre tapuias, tupis e negros”. *Estudos Avançados*. São Paulo, 33 (97), pp. 171-192.