

A pedagogia da escravidão nos *Sermões* do Padre Antonio Vieira

Amarílio Ferreira Jr.
Marisa Bittar

Palavras-chave: educação jesuítica; escravismo; educação cristã.

Resumo

O conceito de escravidão propugnado pelo Padre Antonio Vieira fundamentava-se nos principais pensadores que engendraram a concepção cristã de mundo, mas apresentava aspectos contraditórios. Ao mesmo tempo em que combatia a escravidão indígena considerada ilícita, o pregador jesuíta procurava justificar a escravidão dos negros desfrancizados. A escravidão dos negros, para Vieira, estava em consonância com os próprios interesses professados pela Companhia de Jesus, ou seja, de grande proprietária de terras e escravos. A postura assumida por Vieira nos seus Sermões aos “pretos da Etyhopia” tomou a forma de uma preleção pedagógica. O jesuíta visava inculcar na mente dos escravos a concepção cristã de mundo, buscando torná-los conformistas e contribuindo, indiretamente, para o processo de acumulação primitiva do capital.

Introdução

Com a intenção de melhor conhecer os aspectos da aculturação católica e a sua relação com as primeiras formas de educação no Brasil, analisamos, neste trabalho, os três mais importantes sermões do Padre Antonio Vieira, proferidos aos negros que trabalhavam nos engenhos da Bahia e eram membros da Confraria da Nossa Senhora do Rosário:¹ o XIV, o XX e o XXVII Sermões do Rosário.² A nossa hipótese de estudo é de que os sermões aludidos expressam aspectos da concepção educativa propugnada por Vieira durante as suas contraditórias pregações. O que nos leva a consultar fontes religiosas para tal fim é o fato de que, na época, o ato educativo era inseparável da aculturação católica e, quanto a esta, é perceptível que o pregador jesuíta visava convencer os negros de que a escravidão era a única forma de salvação da alma, ou seja, o milagre divino que possibilitaria a transposição da condição de

gentios em cristãos. Tornando-se cristãos teriam garantia de ingresso no paraíso celestial.

Tema complexo e delicado, a relação entre escravidão e catequese sempre preocupou os estudiosos do assunto, que chegaram a interpretações nem sempre convergentes. Magno Vilela (1997b, p. 113), por exemplo, busca a origem dessa relação nos primórdios do cristianismo e afirma que, de modo resumido, é possível caracterizar a questão de duas maneiras: uma delas “consistia em justificar pura e simplesmente a escravidão como uma decisão divina, diante da qual os cristãos deviam inclinar-se, e contra a qual os escravos não podiam rebelar-se”. A outra, “mais sensível às condições da realidade e às injunções evangélicas, deixava aberto um espaço para a denúncia dos males da escravidão e para a afirmação da ‘igualdade natural’ de todos homens”. Para ele, Vieira estava mais próximo da segunda maneira. Por outro lado, mesmo quando se trata da relação entre

¹ Azevedo (1931, t. 2, p. 283) explica que “em toda a parte do Brasil eles [os negros] lhe dedicavam [à Virgem do Rosário] culto próprio e festividades, em separado dos brancos, tendo confrarias exclusivamente da gente de côr, e pôr fim igrejas construídas a expensas dos indivíduos da raça, quando o abrandamento dos costumes lhes permitiu o pecúlio”.

² Vilela (1997a, p. 41) e Bosi (1992, p. 143) classificam de forma diferente o *corpus* que compõe os chamados Sermões do Rosário, isto é, aqueles que foram pregados para os escravos da “irmandade reunida em torno do culto de Nossa Senhora do Rosário” na Bahia. O primeiro lista apenas os sermões XIV, XX e XXVII. Já o segundo, acrescenta, além dos três mencionados, o sermão XVI.

Vieira e a escravidão indígena, tema sobre o qual há uma espécie de consenso, isto é, de que ele defendeu posição contrária, há dissensões. A propósito, Charlotte de Castelnu-L'Éstoile (1997, p. 60) pondera que foi durante a sua ação missionária no Maranhão que ele desenvolveu o tema da “liberdade dos índios”, valendo-lhe a reputação de seu defensor, particularmente expressa nos seus Sermões, mas que, ao lermos esses “belos textos”, não podemos “esquecer os objetivos de domínio que encerram” tanto do ponto de vista da aculturação cristã³ quanto dos interesses econômicos metropolitanos.

Além disso, é importante realçar que Vieira aceitava a escravização indígena, desde que realizada de forma “lícita”, ou seja, quando se tratasse de índios “cativos em guerra de outros Índios, ou seja, prezos á corda para o comerem” nos ritos de antropofagia, tal como estipulava o Alvará de D. Pedro II, de 1688 (Leite, 1943, t. IV, p. 377-378). Nesse caso, se libertados pelos colonos ou jesuítas, os mesmos poderiam tornar-se “licitamente” seus escravos às expensas da Fazenda Real. Já na categoria de escravização “ilícita”, por ele condenada, enquadravam-se todas as demais formas, como por exemplo, invasão de aldeamentos indígenas sob a proteção jesuítica para transformá-los em escravos nas lavouras. Pregando para a realeza portuguesa em Lisboa, após, juntamente com seus companheiros, ter sido expulso pelos colonos do Estado do Maranhão e Grão-Pará (1661), assim se referiu à posição dos inicianos em relação à escravidão na Colônia: “não é minha tenção que não haja escravos (...). Mas porque nós queremos só os [escravos] licitos, e defendemos os illicitos, por isso não nos querem n'aquella terra” (Vieira, 1945, p. 49).

Serafim Leite (1938, t. II, p. 350), na monumental obra sobre a *História da Companhia de Jesus no Brasil em X Tomos*, também confirma que, realmente, “os Jesuítas possuíram escravos, tanto africanos como índios, mais ou menos em todas as suas casas”. A justificativa da escravidão pela Companhia de Jesus deitava liames profundos na tradição cultural cristã. Os seus fundamentos histórico-filosóficos têm raízes nos autores clássicos que engendraram a concepção cristã de mundo, mas aqui destacaremos apenas três dos chamados grandes teólogos do cristianismo: São Paulo, Santo Agostinho e São Tomás de Aquino.

Inicialmente, remetemo-nos a São Paulo (1995, p. 2156, 7:22) que, ao escrever a *Primeira Epístola aos Coríntios*, afirmou:

[...] permaneça cada um na condição em que se encontrava quando foi chamado. Eras escravo quando foste chamado? Não te preocupes com isto. Ao contrário, ainda que te pudesses tornar livre, procura antes tirar proveito da tua condição de escravo. Pois aquele que era escravo quando chamado pelo Senhor, é um liberto do Senhor.

Por sua vez, Santo Agostinho (1961, v. III, p. 174), o mais importante mentor intelectual da patrística, defendendo a tese da “guerra justa” contra os gentios resistentes à fé cristã, vaticinou que “quem é vencido por outro fica escravo de quem o venceu”. Já São Tomás de Aquino (1937, v. XIV, p. 11), na *Suma Teológica*, asseverou que “a escravidão é natural entre os homens; pois, como diz o Filósofo [Aristóteles], alguns são naturalmente escravos”. Assim, a tradição cristã não só aceitava a escravidão como a justificava. Para o cristianismo, a escravidão do corpo não era obstáculo para a libertação da alma subjugada pelo pecado. Dito de outra forma: a redenção da alma escravizada pelo pecado é mais importante que o flagelo da escravidão que escalavra o corpo. Este, sim, fonte inesgotável de todos os pecados que provoca a ruptura da criatura (homem) com o Criador (Deus).

A pedagogia da escravidão nos Sermões do Rosário

A escravidão africana no Brasil remonta aos primórdios do processo colonizador. Na Colônia, “desde 1539 – segundo Maurício Goulart (1975, p. 56) –, jamais se cessara de clamar contra a falta de negros para o tamanho das terras e o trabalho nos engenhos”. A estimativa é de que “entre os séculos 16 e 19 desembarcaram em portos brasileiros cerca de quatro entre cada dez africanos importados pelas Américas” (Florentino, 1995, p. 25). A escravidão constituiu-se, assim, em estratégia de “sobrevivência para o colono europeu na nova terra” (Furtado, 1977, p. 41). No dizer de Sérgio Buarque de Holanda (1995, p. 49), o modelo colonial português assentado no latifúndio, na escravidão e na monocultura engendrou, nos trópicos, uma conformação econômica fundada na “produção de índole

³ A imposição da fé cristã determinada pela Coroa Portuguesa aos escravos desafricanizados teve como um dos seus corolários o desenvolvimento do sincretismo religioso entre os afro-brasileiros. Ramos (1940, v. I, p. 148-149) argumenta que: “(...) na conversão dos afro-bahianos ao catholicismo, houve uma ‘ilusão da catechese’. Apparentemente, o negro aceitou o catholicismo pregado pelos missionarios, mas na sua incapacidade psychologica de abstração, na incompreensão, portanto, do monotheismo, elle incorporou o catholicismo ao seu systema mythico-religioso, transformando-se assim o fetichismo numa vasta religião polytheista, onde os orixás foram confundidos com os santos da nova religião que lhe foi ensinada”. Obviamente que aqui não estamos de acordo com o argumento sobre a “incapacidade psychologica de abstração” do negro, o que desejamos é destacar a idéia da “ilusão da catechese”.

semicapitalista, orientada sobretudo para o consumo externo”. Essa base material produziu uma estrutura societária centrada na figura dos “senhores de engenho, opulentos, arbitrários, desdenhosos da burocracia, com a palavra desafiadora à flor dos lábios, rodeados de vassallos prontos a obedecer-lhes ao grito de rebeldia” (Faoro, 1989, v. 1, p. 127). Foi nesse contexto histórico que o Padre Antonio Vieira pregou para os escravos negros dos engenhos da Bahia. A escravidão negra, para ele, estava em consonância com os próprios interesses econômicos professados pela Companhia de Jesus ao longo dos 210 anos (1549-1759) em que perdurou a sua hegemonia educacional no Brasil. A base material de sustentação da missão evangelizadora dos jesuítas, notadamente dos colégios mantidos pela Ordem, foi a unidade produtora típica do Brasil dos séculos 16 e 17: a fazenda de agropecuária sustentada pelo braço escravo. Durante os dois primeiros séculos do período colonial, a “Companhia de Jesus era provavelmente a maior proprietária de escravos do Brasil; seguramente possuía o maior número de escravos existentes em uma só fazenda em toda a América colonial” (Alden, 1970, p. 36). A evidência desse fato pode ser comprovada desde o início da colonização. Em uma carta, datada de setembro de 1551, o padre Manoel da Nóbrega (1956, v. 1, p. 293) já reivindica a D. João III, Rei de Portugal, que lhes conceda escravos e, para justificar o pedido, menciona a manutenção dos “meninos” que freqüentavam as casas de bê-á-bá, como se lê:

[...] mande ao Governador[-Geral do Brasil] que faça cassas pera os meninos, porque as que tem sam feitas por nosas mãos e são de pouqua dura, e mande dar alguns escravos de Guiné hà cassa pera fazerem mantimentos, porque a terra hé tam fértil, que facilmente se manterão e vestirão muitos meninos, se tiverem alguns escravos que fação roças de mantimentos e algozoais.

As condições de vida e trabalho dos escravos negros no Brasil Colonial eram brutalmente desumanas. Avalia-se que a média de vida de um escravo no engenho de açúcar, durante os séculos 16 e 17, era de sete anos (Simonsen, 1969, p. 134); pois, “o serviço é insoffrível, sempre os serventes andam correndo, e por isso morrem muitos escravos” – registrou, em 1584, o padre

Fernão Cardim (1939, p. 283). Inicialmente, o indivíduo feito cativo nas costas ocidentais da África era coisificado como mercadoria de um “desmedido comércio de seres humanos organizado entre dois territórios da mesma metrópole [e] entre duas províncias da mesma Companhia de Jesus” (Alencastro, 2000, p. 154). Depois, era vendido como escravo e incorporado a uma massa de trabalhadores, particularmente nos engenhos de açúcar, desprovido de quaisquer direitos. Os escravos de origem africana, segundo o historiador holandês Gaspar Barléu (1940, p. 65), eram “tolerantíssimos dos labores”. Além disso, “alimenta[va]m-se com pouco. Nascidos para sofrerem a inclemência da natureza e miséria da servidão”.

A tirania sofrida pelos negros nas terras brasílicas tinha na violência física, protagonizada pelo senhor de engenho, a sua forma mais contundente de subjugação. Uma das fontes geradoras dessa opressão inaudita era o problema da comunicação entre senhor e escravo, ou seja, a relação entre o explorador (a voz de mando) e o explorado (o executor da ordem) no processo de produção material da riqueza colonial. Com origens étnico-culturais diferentes, os “escravos africanos falantes de diferentes línguas, foram obrigados a se comunicar na língua de seus opressores europeus, sem oportunidade de aprendê-la perfeitamente”. Nesse contexto, não havia outra maneira de se apropriar da língua do dominador a não ser no âmbito das relações escravistas de produção. Assim, desenvolvia-se “uma língua simplificada, que não é [era] a língua materna de ninguém” (Moore, Storto, 2002, p. 76).

Diante da brutalidade desse regime social, o padre Antonio Vieira não permaneceu insensível à dimensão do infortúnio, embora, contraditoriamente, buscasse justificá-lo.⁴ Eis, por exemplo, a alegoria que construiu para explicar o papel que o negro deveria desempenhar no âmbito do engenho:

[...] não se pudéra, nem melhor nem mais altamente, descrever que coisa é ser escravo em um engenho do Brasil. Não ha trabalho, nem genero de vida no mundo mais parecido á Cruz e Paixão de Christo, que o vosso em um d’estes engenhos (Vieira, 1945a, v. XI, p. 309).

Para ele, em termos de sofrimento, o engenho era a cruz e o negro a própria imitação do Cristo mortificado que redimiu a humanidade do pecado original. Mas, para

⁴ Vieira não dominava a chamada “língua de Angola”; portanto, pregava para os escravos na língua portuguesa. Leite (1949, t. VII, p. 78), aludindo ao interregno em que Vieira foi Visitador Geral da Companhia de Jesus no Brasil (1688-1691), assim se referiu ao domínio que ele possuía das outras línguas: “desde a adolescência aprendeu o P. Vieira a língua brasílica, tupi, e aprendeu outras depois na Amazônia, e sempre estimulava a sua aprendizagem como instrumento útil de contacto e de conversão, assim como favorecia a aprendizagem da língua de Angola para auxílio e catequese dos Negros”.

Alfredo Bosi (1992, p. 148), “a moral da cruz-para-os-outros [sic] é uma arma reacionária que, através dos séculos, tem legitimado a espoliação do trabalho humano em benefício de uma ordem cruenta”. Além disso, no mundo real das relações de produção, o escravo do Brasil Colonial era apenas a engrenagem principal da máquina mercantilista que alimentou historicamente a acumulação primitiva do capital necessário à Revolução Industrial do século 19. Nesse contexto, a ação missionária dos padres jesuítas em relação aos escravos desfrancizados desempenhava a função de conformação cultural da superestrutura societária colonial. A propósito, eis como Serafim Leite (1938, t. II, p. 358) descreve o sentido da práxis evangelizadora dos inacianos dirigida aos escravos:

[...] a assistência dos Padres aos negros tinha, sob o aspecto de pacificação, importância capital: tornava-se útil para os negros, porque os instruía, ajudava e consolava; útil aos moradores, porque, andando os negros tranqüilos, a vida no Brasil seguia em paz; útil para o Estado (ou como então se dizia, para a fazenda real), porque na paz prosperava a agricultura e a indústria açucareira, criava-se fonte de riqueza e, com ela, fontes de rendimentos públicos. Não menor era o impacto moral. [...] Os escravos, em contacto com os Jesuítas, não fugiam para os mocambos [quilombos], não furtavam, não se amancebavam, não se embriagavam, e diziam que, se procediam assim, é porque se confessavam com os Jesuítas.

É nessa perspectiva que os Sermões do Rosário revestem-se de sentido pedagógico, ou seja, a pregação de Vieira⁵ aos “pretos da Ethyopia” propugnava impor-lhes a concepção de mundo fundada na aceitação da escravidão. Com esse intento, pronunciou-se no XX “Sermão do Rosário”, em que aborda os três elementos de distinção dos senhores em relação aos escravos: “nome, côr e fortuna”. Os seus argumentos retóricos aqui revelam claramente a arte do convencimento. Todas as idéias estão habilmente encadeadas para demonstrar a similitude entre a condição dos escravos e a de Jesus: a sua origem escrava, a pobreza, o sofrimento e, ainda mais, o pioneirismo na divulgação do cristianismo pelos “pretos”. Sustentando que em nenhum dos três quesitos (nome, cor e fortuna) havia superioridade dos brancos, começa evocando a origem escrava de Jesus e

lembra que Maria, ao saber que seria a mãe do Filho de Deus, dissera: “Eis aqui a escrava do Senhor” e “antes de ser mãe se chamou escrava”, portanto, Jesus, ao nascer, “emquanto Filho de seu Pai, é Senhor dos homens; mas enquanto Filho de sua Mãe, quis a mesma Mãe, que fôsse também escravo dos mesmos homens”, posto que o parto, “segundo as leis, não segue a condição do pai, senão da mãe”. Mais adiante, enaltecendo a condição de Maria, afirma que “Deus não poz os olhos na magestade e grandeza das senhoras, senão na humildade e baixeza da escrava” (Vieira, 1948a, v. XII, p. 91-93 e 97). Ainda nesse mesmo Sermão, enfatiza que: “quando os Apostólos repartiram entre si o mundo, coube a S. Matheus a Ethiopia; mas quando lá chegou” o Evangelho já tinha sido divulgado “pelo primeiro Apostolo da sua patria [São Filipe], da mesma nação, da mesma lingua, e da mesma côr que os outros Ethiopes”, o que comprovaria a “antecipada diligencia com que os pretos se adiantaram a pregar a fé e veneração de Christo” (Vieira, 1948a, v. XII, p. 107). Logo em seguida, indaga da religião dos próprios portugueses naqueles tempos bíblicos para responder:

O que se acha em pedras e inscripções antigas é que dedicaram templo a Octaviano Augusto, templo a Trajano, e a todos os deuses [...]. E quando os portugueses, sem se lhes fazerem as faces vermelhas na sua brancura, reconheciam divindade n'estes monstros da ambição e de todos os vícios, os pretos nos seus altares adoravam o verdadeiro Filho de Deus e a verdadeira mãe do mesmo Filho (Vieira, 1948a, v. XII, p. 108).

Depois, ao abordar o terceiro elemento, diz:

[...] só resta a ultima razão, ou semrazão, porque os senhores desprezam os escravos, que é a vileza e miseria da sua fortuna. Oh fortuna! [...] Virá tempo, e não tardará muito, em que esta roda dê volta, e então se verá, qual é melhor fortuna, se a vil e desprezada dos escravos ou a nobre e honrada dos senhores (Vieira, 1948a, v. XII, p. 113).

Prosseguindo, buscou assemelhar a “fortuna” do negro à de Lázaro estabelecendo comparações históricas: “Digam-me os ricos quem foi êste rico e os pobres quem foi êste Lázaro? O rico foi o que são hoje os que se chamam senhores, e Lázaro foi o que são

⁵ Embora o próprio Vieira não pregasse para os escravos na “língua de Angola”, a Companhia de Jesus sempre se preocupou em formar padres que dominassem as línguas faladas pelos negros que chegavam ao Brasil. Eis o que Vieira (2003c, p. 492) escreveu sobre a questão: “sendo muito maior, sem comparação, o número dos negros, que o dos índios, assim como os índios são catequizados e doutrinados nas suas próprias línguas, assim os negros são na sua, de que neste Colégio da Bahia temos quatro operários muito práticos, como também outros no Rio de Janeiro e Pernambuco”.

hoje os pobres escravos” (Vieira, 1948, v. XII, p. 114). Mas, condenando as tiranias, lastimando a situação triste dos oprimidos, quando assim os consolava da desigualdade de sua condição, o fim do orador era incutir-lhes conformidade, tal como analisou J. Lúcio Azevedo (1931, t. 2, p. 285):

Nem êle podia condenar a escravidão. A isso o forçava a coerência, desde que sempre advogara se trouxessem escravos de África, para libertar os índios do obrigatório serviço. O Brasil tem o corpo na América e a alma na África, escrevera ele [...] Sem negros não haveria trabalho: era o argumento da necessidade. O de que por êsse meio se salvavam tantas almas ignorantes de Deus escondia-lhe o horror do acto injusto. O mesmo raciocínio podia convir aos índios, mas êsse não o admitia.

Mas observemos outros elementos da aculturação nos seus Sermões: “a gente preta tirada das brenhas da sua Etyopia, e passada ao Brazil, conhecera bem quanto deve a Deus [...], por este que pode parecer desterro, captiveiro, e desgraça, e não é senão um milagre, e grande milagre!” (Vieira, 1945a, v. XI, p. 305). Já o XXVII Sermão nos põe em contato com uma retórica tocante sobre as duas partes do homem – corpo e alma – cuja finalidade era mostrar que só era escrava uma delas: “Sois captivos n’aquella metade exterior e mais vil de vós mesmos, que é o corpo; porém na outra metade interior e notabilissima que é a alma [...], não sois captivos, mas livres”. Mas a liberdade, como se depreende de suas palavras, deveria tomar um único caminho: o da conversão. Advertindo para o perigo de se “vender a alma ao demonio”, professava que a alma não convertida consistia em pior cativo que o do corpo, “e d’este captiveiro tão difficultoso, e tão temeroso e tão immenso é que eu vos prometto a carta de alforria pela devoção do Rosario da Mãe do mesmo Deus” (Vieira, 1948b, v. XII, p. 340-341 e 350).

Livres do maior e mais pesado cativo, que era o das almas, ainda permaneceriam escravos do corpo. Mas, nesse ponto, deparamo-nos com a argumentação mais impressionante tendente ao conformismo. Admitindo ser “triste e miserável servir sem esperança de premio em toda a vida, e trabalhar sem esperança de descanso, senão na sepultura” afirma que nisto residia o “bom remedio” pregado pelo Apóstolo Paulo: “O remedio é que quando servis a vossos

senhores, não os sirvaes como quem serve a homens, senão como quem serve a Deus [...] porque Deus vos ha-de pagar o vosso trabalho” (Vieira, 1948b, v. XII, p. 358). Mais adiante, evoca Pedro, que depois de falar com os cristãos em geral:

[...] se dilata mais com os escravos e os anima a supportarem a sua fortuna com toda a magestade de razões. [...] e logo ajunta as razões dignas de se darem aos mais nobres e generosos espiritos. Primeira: porque a gloria da paciencia é padecer sem culpa [...]. Segunda: porque essa é a graça com que os homens se fazem mais aceitos a Deus [...]. Terceira, e verdadeiramente estupenda: porque n’esse estado em que Deus vos poz, é a vossa vocação semelhante á de seu Filho, o qual padeceu por nós, deixando-vos o exemplo, que haveis de imitar. [...] Não compara a vocação dos escravos a outro grau, ou estado da Igreja, senão ao mesmo Christo. Mais ainda. Não pára aqui o Apostolo; mas acrescenta outra nova e maior prerrogativa dos escravos, declarando por quem padeceu Christo [...] A Paixão de Christo teve dois fins: o remedio e o exemplo. O remedio foi univesal para todos nós, mas o exemplo não resta duvida S. Pedro afirmar que foi particularmente para os escravos [...] e porque? Porque nenhum estado há entre todos mais aparelhado no que naturalmente padece, para imitar a paciencia de Christo e seguir as pisadas de seu exemplo (Vieira, 1948b, v. XII, p. 359-360).

Conclui afirmando que os escravos não deveriam trabalhar de má vontade pois se nessa vida eles serviam aos senhores, acaso não seria uma mudança notável se na outra vida os senhores lhes servissem? Não, responde ele próprio. Isto seria muito pouco porque:

[...] esta grande mudança de fortuna que digo não há-de ser entre vós e elles, senão entre vós e Deus. Os que vos hão-de servir no céu não hão-de ser vossos senhores que muito pode ser que não vão lá: mas quem vos há-de servir no céu é o mesmo Deus em Pessoa. Deus é que vos ha-de servir no céu, porque vós o serviste na terra (Vieira, 1948b, v. XII, p. 362).

Com essa prédica, estaria trocada a fortuna dos escravos: cá servindo aos homens, e lá sendo servidos por Deus. Por essa razão, deveriam trocar o fim de seu trabalho, “fazendo-o de forçoso a voluntario, e servindo a vossos senhores como a Christo”

(Vieira, 1948b, v. XII, p. 365-366). Difícil encontrar justificativa tão conformista sobre a escravidão no Brasil! Mas notemos também que Vieira escolhe sutilmente as palavras e a ocasião para atingir os colonos escravistas quando assevera que não serão os senhores que servirão os escravos no céu porque “muito pode ser que não vão lá”. Cabe-nos indagar, porém, sobre o efeito desta possibilidade transcendental na soberba e na irracionalidade dos senhores. Temeriam eles tal “ameaça”? Trocariam a sua condição de mando aqui na sociedade humana pela hipótese de ganhar o paraíso celestial? A resposta, a História já nos deu.

Por isso, constatamos que o pensamento de Vieira (1945c, v. III, p. 14) apresenta aspectos contraditórios. No que diz respeito à escravidão indígena, o pregador admoestava a aristocracia agrária do Maranhão: “solteis as ataduras da injustiça, e que deixeis ir livres os que tendes captivos”. Mas, em relação aos negros cativos, como vimos, o pregador jesuíta procurava justificá-la comparando-a ao sofrimento de Jesus. No XIV “Sermão do Rosário”, dirigido aos “irmãos pretos”, compara o trabalho nos engenhos aos padecimentos de Cristo na cruz:

Em um engenho sois imitadores de Christo crucificado, [...] porque padecido em um modo muito semelhante ao que o mesmo Senhor padeceu na sua cruz, e em toda a sua paixão. A sua cruz foi composta de dois madeiros, e a vossa em um engenho é de três [...]. A paixão de Christo parte foi de noite sem dormir, parte foi de dia sem descansar, e taes são as vossas noites e os vossos dias. Christo despido, e vós despidos: Christo sem comer, e vós famintos: Christo em tudo maltratado, e vós maltratados em tudo. Os ferros, as prisões, os açoites, as chagas, os nomes affrontosos, de tudo isso se compõe a vossa imitação, que se fôr acompanhada de paciência também terá merecimento de martyrio (Vieira, 1945a, v. XI, p. 309-310).

J. Lúcio de Azevedo, em *História de António Vieira*, comentando o mesmo sermão, percebe alguma incongruência na parábola quando o padre concorda com a discreta afirmação de quem chamou a um engenho de açúcar de “doce inferno” e os negros os seus habitantes. Mas da fábula e da pomposa retórica, que entenderiam os “rudes africanos”? Segundo o autor (1931, t. 2, p. 283), pouco importava ao orador, a não ser “o ponto essencial, que eles tinham

de compreender ouvindo”, isto é, a aceitação do cristianismo. E mais, o jesuíta afirmava no referido sermão que os escravos deveriam “dar infinitas graças a Deus por vos ter dado conhecimento de si, e por vos ter tirado de vossas terras, onde vossos pais e vós vivíeis como gentios; e vos ter trazido a esta, onde instruídos na fé viveis como christãos, e vos salveis” (Vieira, 1945a, v. XI, p. 303). J. Lúcio de Azevedo (1931, t. 2, p. 283) vê nessa pregação “a razão cristã” como justificadora de todos os sofrimentos terrenos e, ao mesmo tempo, uma mensagem tranqüilizadora aos senhores, como podemos ler:

[...] razão cristã, por isso para êle [Vieira] verídica, e que o reconciliava com a parte hedionda do facto; ao mesmo tempo, modo de assegurar aos que aproveitavam do martírio, se porventura escutavam, não terem objecto positivo as declamações a favor dos martirizados.

Mas, como consolo para a estrutura física dilacerada pela escravidão, Vieira presagiava, com base no princípio doutrinário cristão de separação entre corpo e alma, uma recompensa após a morte: “lá na outra vida haveis de viver mais que nesta: se aqui tiverdes trabalhos, lá tereis descanso” (Vieira, 1945d, v. III, p. 279). Assim, a alma imaculada ou purgada de todos os pecados do cristão desvanecido, que abandonou o corpo à devassidão do mundo terreno, reencontra o seu destino: o paraíso celestial.

Não apenas J. Lúcio de Azevedo colocou óbice ao significado da prática evangelizadora do jesuíta Antonio Vieira. Nina Rodrigues (1935, p. 168-169), por exemplo, questionou se os próprios padres da Companhia de Jesus teriam logrado êxito total na missão catequética de converter o negro desafricanizado ao cristianismo. No final do século 19, o autor escrevia:

Aqui, na Bahia, como em todas as missões de catechese dos negros na Africa, sejam ellas catholicas, protestantes ou mahometanas, longe do negro se converter ao catholicismo é o catholicismo que recebe a influencia do fetichismo, [...] a conversão religiosa não fez mais do que juxtapôr as exterioridades muito mal comprehendidas do culto catholico ás suas crenças e praticas fetichistas que em nada modificaram. Concebem os seus santos ou *orisás* e os santos catholicos como de categoria igual, embora perfeitamente distintos. Abrigados na ignorancia geral da lingua

que eles falam e na facilidade com que, para condescender com os senhores, os Africanos escravizados se declaravam e aparentavam convertidos ao catholicismo, as praticas fetichistas puderam manter-se entre elles até hoje quasi tão extremes de mescla como na Africa.

Para além das “ilusões da catequese”, os três sermões aqui abordados tinham também o intuito de imprimir no espírito dos negros o reconhecimento da própria “condição em si” da escravidão. Os sermões funcionavam como preleções pedagógicas que objetivavam engendrar uma consciência – imposta de fora para dentro – fundada na dependência, isto é, visavam introjetar na consciência do escravo a consciência do senhor⁶ e, portanto, da aceitação da condição do “ser em si” escravo como uma manifestação social “natural” da sociedade dos homens. Cumprindo tal estratégia, dificultavam aos negros a possibilidade de engendrarem uma consciência movida pelo dever histórico contrário à escravidão, ou seja, esses sermões objetivavam inculcar-lhes uma consciência estranha à sua própria condição social no interior do mundo colonial brasileiro.

As preleções de Vieira aos negros dos engenhos, portanto, estavam bem longe de defender a imperiosa necessidade de uma consciência crítica em relação à escravidão. Se assim o fosse, o corolário mais radical seria o reconhecimento, por parte do pregador, do direito à rebelião da “senzala” contra a “casa grande”. Muito pelo contrário: Vieira jamais admitiu tal hipótese. Numa carta endereçada ao secretário de D. Pedro II (1668-1706), Roque Monteiro Paim, o então Visitador Geral da Companhia de Jesus na Província do Brasil levantou cinco argumentos contra uma possível ação missionária dos inacianos com os negros que viviam livres no Quilombo dos Palmares (1630-1695). A quinta razão, para os padrões religiosos do século 17, era

[...] fortíssima e total, porque sendo rebelados e cativos, estão e perseveram em pecado contínuo e atual, de que não podem ser absoltos, nem receber a graça de Deus, nem se restituírem ao serviço e obediência de seus senhores, o que de nenhum modo hão-de fazer (Vieira, 2003b, p. 643).

Na seqüência, Vieira reconhece o caráter antagônico que representava a existência de Palmares no âmbito da ordem

escravocrata colonial, isto é, pontificou com clareza o significado da contraposição econômica que havia entre liberdade e escravidão. Chegou a ser indulgente com o primeiro pólo da contradição, mas a sua lavra derradeira sentenciou o seguinte veredicto contra o segundo:

Só um meio havia eficaz e efetivo para verdadeiramente se reduzirem [as rebeliões de escravos], que era concedendo-lhe S. M. e todos seus senhores espontânea, liberal e segura liberdade, vivendo naqueles sítios como os outros índios e gentios livres, e que então os padres fossem seus párocos e os doutrinassem como os demais. Porém esta mesma liberdade assim considerada seria a total destruição do Brasil, porque conhecendo os demais negros que por este meio tinham conseguido ficar livres, cada cidade, cada vila, cada lugar, cada engenho, seriam logo outros tantos palmares, fugindo e passando-se aos matos com todo o seu cabedal, que não é outro mais que o próprio corpo (Vieira, 2003b, p. 643-644).

Assim, o Padre Antonio Vieira não deixava qualquer margem de dúvida sobre a sua posição em relação à escravidão dos negros. Para ele, era impossível pensar o edifício colonial lusitano no Brasil sem o concurso do braço escravo de origem africana. E é nessa perspectiva que os seus “Sermões do Rosário” vinham revestidos de um sentido pedagógico. Eles foram pregados com a esperança de que o escravo aceitasse a escravidão com base na consciência do outro: a do senhor cristão de escravos.

Portanto, o escravo, naquelas condições históricas, não se reconheceria na sua condição de oprimido; mas assumiria, por meio de uma posição reflexa, a personificação do senhor mediante a incorporação da sua consciência opressora e, por conseguinte, atuaria, indiretamente, para a manutenção das próprias relações sociais de produção escravistas. A consciência opressora – que se constitui também numa das características do agir escravo – tinha como elemento estruturante o medo. O medo na “consciência em si” do escravo se manifestava, fundamentalmente, em relação à morte. Para os negros da Confraria de Nossa Senhora do Rosário, o medo da morte revestia-se de um duplo sentido: a ruína do corpo, causada pela tortura física proveniente dos castigos corporais determinados pelo senhor, e o julgamento da alma, no dia do Juízo Final.

⁶ Para o entendimento da dialética que se manifesta no âmbito das relações entre senhor e escravo, digno de nota é Hegel (2002, p. 142 et seq.).

Conclusão

A verve do padre Vieira foi marcada pela contradição do seu tempo. O pregador, como demonstramos, ao mesmo tempo em que professava a liberdade dos índios, justificava a escravidão dos negros, domesticando as suas mentes. Como um dos mais importantes intelectuais orgânicos⁷ da Companhia de Jesus, fez de seus sermões um instrumento importante para a construção da hegemonia do pensamento católico no Brasil Colonial. Além disso, Vieira acalentava um objetivo histórico, isto é, o restabelecimento da grandeza metropolitana da Coroa Portuguesa, perdida após o fim da União Ibérica (1580-1640). A instauração do “Quinto Império do Mundo”⁸ representaria, para ele, a possibilidade messiânica de efetivar o Estado católico apostólico romano – o Reino de Deus sob formato político – de dimensão planetária.

Mas o contexto histórico de então não comportava tal proposição messiânica.

A ação missionária de Vieira preconizada para os negros da Confraria de Nossa Senhora do Rosário, na realidade dos fatos, consistindo numa espécie de cimento ideológico do sistema colonial português, reforçava os laços da escravidão e alavancava o processo de acumulação primitiva do capital que se manifestava na fase mercantilista do capitalismo. Nesse sentido, nossa conclusão é a de que Vieira enquadra-se nas duas formas de relação entre escravidão e cristianismo mencionadas no início deste texto: ao mesmo tempo em que se mostra sensível aos males da escravidão, ele não aceita a rebelião dos escravos contra ela, até porque, conforme demonstramos, ser escravo acabava sendo uma espécie de “glória”, uma imitação do sofrimento de Cristo, portanto, um caminho seguro para que “na outra vida” quem nesta serviu, fosse servido por Deus. Assim, implícita à aculturação, subjazia uma pedagogia que reforçava a escravidão e os interesses metropolitanos.

Referências bibliográficas

AGOSTINHO, santo. *A cidade de Deus*. Tradução Oscar Paes Leme. São Paulo: Editora das Américas, 1961. v. III, 408 p.

ALDEN, Dauril. Aspectos econômicos da expulsão dos jesuítas do Brasil. In: KEITH, Henry H.; EDWARDS, S. F. (Org.). *Conflito e continuidade na sociedade brasileira*. Tradução José Laurêncio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970. p. 31-78.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. 525 p.

AQUINO, São Tomás de. *Suma teológica*. II Parte da II Parte – QLVII-LXXIX: Do direito. Da justiça e das suas partes integrantes. Tradução Alexandre Correia. São Paulo: Livraria Editora Odeon, 1937. v. XIV.

AZEVEDO, J. Lúcio de. *História de António Vieira*. 2. ed. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1931. t. 2, 398 p.

BARLÉU, Gaspar. *História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil e noutras partes sob o govêrno do ilustríssimo João Maurício, Conde de Nassau Etc., ora Governador de Wesel, Tenente-General de Cavalaria das Províncias-Unidas sob o Príncipe de Orange*. Tradução Cláudio Brandão. Rio de Janeiro: Ministério da Educação, 1940. 409 p.

BITTAR, Marisa; FERREIRA Jr., Amarílio. Infância, catequese e aculturação no Brasil do século 16. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, Brasília, v. 81, n. 199, p. 452-463, set./dez. 2000.

⁷ O significado de “intelectual orgânico” aqui empregado é o de Gramsci (2000, p. 15), tal como apresentado no seguinte excerto: “todo grupo social, nascendo no terreno originário de uma função essencial no mundo da produção econômica, cria para si, ao mesmo tempo, organicamente, uma ou mais camadas de intelectuais que lhe dão homogeneidade e consciência da própria função, não apenas no campo econômico, mas também no social e político”.

⁸ Baseado nas profecias apregoadas por Gonçalo Annes Bandarra, que viveu na primeira metade do século 16, o Padre Antonio Vieira preconizava a instauração do “Quinto Império do Mundo” que, segundo ele, se principiará após a ressurreição de Dom João IV, Rei de Portugal. O “Quinto Império do Mundo” – os outros teriam sido respectivamente o Assírio, o Pérsico, o Grego e o Romano – seria “não só Católico Romano, mas o mais católico que nunca houve” (Silva, Vieira, 1995, p. 64). Para uma melhor compreensão da adesão de Vieira (2003a, p. 200-240) às profecias de Bandarra, precursor das crenças no sebastianismo, consultar a missiva que ele escreveu ao bispo do Japão, padre André Fernandes, em 29 de abril de 1659.

BORGES, Fabiana Vigo A. et al. Escravidão e educação nos sermões do Padre Antonio Vieira. In: CONGRESSO DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS, 10., 2002, São Carlos. *Programação geral*. São Carlos: UFSCar/ProPG, 2002.

BOSI, Alfredo. Vieira ou a cruz da desigualdade. In: _____. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 119-148.

CARDIM, Fernão, Padre. *Tratado da terra e gente do Brasil*. 2. ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1939. 379 p.

CASTELNAU-L'ÉSTOILE, Charlotte de. Salvar-se, salvando os outros: o Padre Antonio Vieira, missionário no Maranhão 1652-1661. *Oceanos*, Lisboa, n. 30/31, p. 55-64, abr./set. 1997.

D. PEDRO II. Translado de ovtro Alvará de Sua Magestade, que Deos guarde, sobre os resgates (28 de Abril de 1688). In: LEITE, Serafim, S.J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1943. t. IV, p. 377-380.

FAORO, Raimundo. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. 8. ed. Rio de Janeiro: Globo, 1989. v. 1, p. 397.

FERREIRA Jr., Amarilio; BITTAR, Marisa. Educação jesuítica e crianças negras no Brasil Colonial. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, Brasília, v. 80, n. 196, p. 472-482, set./dez. 1999.

FLORENTINO, Manolo Garcia. *Em costas negras: uma história do tráfico atlântico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995. 300 p.

FURTADO, Celso. *Formação econômica do Brasil*. 15. ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1977. 248 p.

GOULART, Maurício. *A escravidão africana no Brasil: das origens à extinção do tráfico*. 3. ed. São Paulo: Alfa-Ômega, 1975. p. 300.

GRAMSCI, Antonio. Caderno 12 (1932): Apontamentos e notas dispersas para um grupo de ensaios sobre a história dos intelectuais. In: _____. *Cadernos do cárcere*. Tradução: Carlos Nelson Coutinho et al. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. v. 2, p. 14-53.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Independência e dependência na consciência-de-si: dominação e escravidão. In: _____. *Fenomenologia do espírito*. 7. ed. Tradução: Paulo Menezes et al. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: USF, 2002. p. 142-151.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. 220 p.

LEITE, Serafim, S.J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938. t. II, 658 p.

_____. _____. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, Civilização Brasileira; Lisboa: Livraria Portugália, 1949. t. VII, 490 p.

MOORE, Denny; STORTO, Luciana. As línguas indígenas e a pré-história. In: PENA, Sérgio D. J. (Org.). *Homo brasilis: aspectos genéticos, lingüísticos, históricos e*

socioantropológicos da formação do povo brasileiro. Ribeirão Preto: Funpec Ed., 2002. p. 73-92.

NÓBREGA, Manuel S.J. Carta do P. Manuel da Nóbrega a D. João III Rei de Portugal (Olinda [Pernambuco] 14 de setembro de 1551). In: LEITE, Serafim S.J. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553)*. Coimbra: Tipografia Atlântida, 1956. v. 1, p. 289-294. (Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo).

PAULO, são. Primeira Epístola aos Coríntios. In: BÍBLIA SAGRADA. *O Novo Testamento*. 7. impr. São Paulo: Sociedade Bíblica Católica Internacional & Paulus, 1995. p. 2147-2172.

RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro: ethnographia religiosa*. 2. ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1940. v. I, p. 434.

RODRIGUES, Nina. A conversão dos africo-bahianos ao catholicismo. In: _____. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Prefácio e notas: Arthur Ramos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935. p. 167-199.

SILVA, Alexandre; VIEIRA, Antônio. 3º Exame, acerca de intitular ao papel 'Quinto Império do Mundo'. In: MUHANA, Adma Fadul (Ed.). *Os autos do processo de Vieira na Inquisição*. Transcrição, glossário e notas: Adma Fadul Muhana. São Paulo: Ed. Unesp; Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1995. p. 62-65.

SIMONSEN, Roberto C. *História econômica do Brasil (1500-1820)*. 6. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969. 475 p.

VIEIRA, Antônio, padre. Carta ao Padre André Fernandes, 29 de abril de 1659. In: HANSEN, João Adolfo (Org.). *Cartas do Brasil (1626-1697)*. São Paulo: Hedra, 2003a. p. 200-240.

_____. Carta a Roque Monteiro Paim, 2 de julho de 1691. In: HANSEN, João Adolfo (Org.). *Cartas do Brasil (1626-1697)*. São Paulo: Hedra, 2003b. p. 642-644.

_____. Carta ao Rei D. Pedro II, 1º de junho de 1691. In: HANSEN, João Adolfo (Org.). *Cartas do Brasil (1626-1697)*. São Paulo: Hedra, 2003c. p. 492-495.

_____. Decimo Quarto Sermão do Rosario. In: _____. *Sermões*. Porto: Livraria Lello & Irmão, 1945a. v. XI, p. 285-321.

_____. Sermão da Epiphania. In: _____. *Sermões*. Porto: Livraria Lello & Irmão, 1945b. v. II, p. 5-65.

_____. Sermão da Primeira Dominga da Quaresma. In: _____. *Sermões*. Porto: Livraria Lello & Irmão, 1945c. v. III, p. 6-26.

_____. 3º Sermão da Terceira Quarta-Feira da Quaresma. In: _____. *Sermões*. Porto: Livraria Lello & Irmão, 1945d. v. III, p. 253-279.

_____. Vigésimo Sermão do Rosario. In: _____. *Sermões*. Porto: Livraria Lello & Irmão, 1948a. v. XII, p. 85-121.

_____. Vigésimo Setimo Sermão do Rosario. In: _____. *Sermões*. Porto: Livraria Lello & Irmão, 1948b. v. XII, p. 333-371.

VILELA, Magno. Uma questões de igualdade [...] Antônio Vieira e a escravidão negra na Bahia. *Oceanos*, Lisboa, n. 30/31, p. 37-52, abr./set. 1997a.

VILELA, Magno. *Uma questão de igualdade: António Vieira e a escravidão negra na Bahia do século XVII*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997b. 207 p.

Amarilio Ferreira Junior, doutor em História Social pela Universidade de São Paulo (USP), é professor de História e Filosofia da Educação da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).

ferreira@power.ufscar.br

Marisa Bittar, doutora em História Social pela Universidade de São Paulo (USP), é professora de História da Educação da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).

bittar@power.ufscar.br

Abstract

The fundamentals of Antonio Vieira's concept of slavery were based on the first philosophers who introduced the Christian conception to the world. However, they presented contradictory aspects. Despite being against slavery of native Indians, he approved of slavery of non-African Negroes in order to defend the interests of the church, which itself, was one of the greatest farmland and slaves owners. On his teaching and preaching to Ethiopian Negroes, Vieira always tried to persuade the slaves to become conformists and therefore, induced to cooperate in the process of accumulative capitalism.

Keywords: jesuit education; african slavery; christianity acknowledgment.

Recebido em 13 de outubro de 2003.

Aprovado em 22 de janeiro de 2004.