

**UNIVERSIDADE METODISTA DE PIRACICABA  
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

**EDUCAÇÃO DE ESCRAVOS AFRICANOS: UMA  
LEITURA DE VIEIRA**

**FÁBIO EDUARDO CRESSONI**

**PIRACICABA, SP  
2008**

# **EDUCAÇÃO DE ESCRAVOS AFRICANOS: UMA LEITURA DE VIEIRA**

**FÁBIO EDUARDO CRESSONI**

**ORIENTADOR: PROF. DR. JOSÉ MARIA DE PAIVA**

**Dissertação apresentada à  
Banca Examinadora do  
Programa de Pós-Graduação  
em Educação da UNIMEP como  
exigência parcial para obtenção  
do título de Mestre em  
Educação**

**PIRACICABA, SP  
2008**

**BANCA EXAMINADORA**

**Prof. Dr. José Maria de Paiva**

**Prof. Dr. Célio Juvenal da Costa (UEM)**

**Prof. Dr. Luis Francisco Albuquerque  
de Miranda (UNIMEP)**

O presente trabalho foi realizado com apoio do  
Conselho nacional de Desenvolvimento  
Científico e Tecnológico – CNPq - Brasil

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço, primeiramente, a Deus, por permitir mais essa caminhada na Terra.

À Danielle, companheira imprescindível no estabelecimento dessa nova etapa em minha vida. Minha ausência nos momentos de estudos foi pacientemente compreendida por ela. Agradeço o acolhimento de meus pais, que sempre acreditaram no meu trabalho.

Ao Professor José Maria de Paiva. Seu resguardo como orientador permitiu-me desenvolver reflexões teóricas acerca da historiografia em geral e, especialmente, sobre a História da Educação Jesuítica na América Portuguesa que muito contribuíram para meu amadurecimento intelectual. Seus estudos relativos à história cultural e a formação da cultura brasileira são de suma importância para a História da Educação no Brasil. Ter participado de parte de sua vivência foi um grande aprendizado.

Aos demais docentes do Programa de Pós-Graduação da Unimep, em especial os Professores Elias, Magui, Cristina e Raquel, com os quais dividi maior tempo em minhas atividades acadêmicas.

Aos professores Bruno Pucci e Luís Francisco de Albuquerque Miranda pelas contribuições propostas no exame de qualificação. As sugestões apresentadas foram muito importantes para o desenvolvimento desse trabalho. Ao professor Célio Juvenal da Costa, pelas sugestões apresentadas quando da defesa desse trabalho.

As funcionárias da Biblioteca do Campus Taquaral que, gentilmente, garantiram o acesso a algumas obras inexistentes neste acervo, por intermédio do convênio mantido com a USP, através da ESALQ. Fora a inevitável ajuda dispensada no momento de localizar os livros, por minha definição, “impossíveis de serem achados” que lá se encontravam.

As funcionárias da Biblioteca de Itaiçi e ao padre Quevedo, S.J. O material consultado naquele espaço foi de grande utilidade para o andamento da pesquisa.

A professora Célia Tavares, da UERJ, pelo envio de valioso material apresentado em Portugal quando das comemorações do III Centenário da morte do padre Antônio Vieira.

Ao Gustavo Pereira da Silva, companheiro nos trilhos da pesquisa e ensino na área de História. Historiador competente que é, nossas conversas sobre teoria e metodologia elevaram o nível do trabalho. Sem contar os livros que vinham das bibliotecas do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas e do Instituto de Economia da UNICAMP.

À Luciana Cressoni. Amiga de longa data que, por várias vezes, hospedou-me em seu apartamento.

As funcionárias das Secretárias Acadêmica do PPGE e de Atendimento Integrado da Pós-Graduação. Sempre dispostas a atenderem a todos e esclarecessem minhas dúvidas.

Ao CNPq, pela inestimável contribuição material no decurso de minha dissertação.

Aos amigos do Núcleo de Pesquisa “Educação, História e Cultura: Brasil (1569-1759)”, pelos debates proporcionados ao longo dos nossos encontros. Agradeço também a todos os demais colegas da UNIMEP pela agradável convivência nesses dois últimos anos. Todos vocês, bem como nossas reuniões na casa do professor Zé Maria e nossos bate-papos na cantina, vão deixar saudades!

## RESUMO

O objetivo desse trabalho é analisar o conteúdo dos sermões pregados pelo jesuíta Antônio Vieira (1608-1697) aos escravos africanos que habitavam os engenhos do recôncavo baiano. Para tanto, após o estudo da cultura portuguesa quinhentista e seiscentista e seu modelo de organização social, a pesquisa trata de investigar a relação pedagógica estabelecida entre os padres da Companhia e os negros de África através do discurso vieiriano. Procura-se, pois, demonstrar como o sermão, enquanto ferramenta pedagógica serviu como instrumento de aculturação, no sentido de aproximar o “outro” (escravo africano) de “si” (português).

**Palavras-chave:** Companhia de Jesus, Antônio Vieira, Escravidão Africana.

## **ABSTRACT**

The aim of this work is to analyse the content of given lectures by the jesuit Antônio Vieira (1608-1697) to the african slaves who inhabited the mills of the Recôncavo Baiano. Therefore, after the study of the 15<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> century Portuguese cultures and their model of social organization, the research concerns to investigate the pedagogical relation established between the priests of the Society and the negro of Africa through the vieirian sermon. It searches, so, to demonstrate how the lecture, while pedagogical tool, served as instrument of acculturation, to the effect of bringing near the “other” (african slave) to “himself” (Portuguese).

**Key-words:** Society of Jesus, Antônio Vieira, African Slavery.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>10</b>
<b>CAPÍTULO I – CULTURA PORTUGUESA.....</b>	<b>33</b>
<b>1.1 – Religiosidade e cultura portuguesa.....</b>	<b>33</b>
<b>1.2 - Organização interna da sociedade portuguesa.....</b>	<b>54</b>
<b>CAPÍTULO II - A IMPORTÂNCIA DA PREGAÇÃO NA SOCIEDADE PORTUGUESA.....</b>	<b>76</b>
<b>CAPÍTULO III – ESCRAVIDÃO NA AMÉRICA PORTUGUESA: O CONTEXTO SOCIAL NOS ENGENHOS DO RECÔNCAVO BAIANO.....</b>	<b>86</b>
<b>CAPÍTULO IV – ANTÔNIO VIEIRA NO SEIO DA AFRICANIDADE: UMA PEDAGOGIA <i>AD MAJOREM DEI GLORIAM</i> .....</b>	<b>104</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>124</b>
<b>FONTES.....</b>	<b>128</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>129</b>

## INTRODUÇÃO

Refletir sobre o homem, buscando compreender os elementos que orientam o seu pensar e agir, conforme o tipo de sociedade e seu contexto histórico é pensar na possibilidade de entendimento desse mesmo homem a partir da observação de sua cultura. Cultura no seu sentido amplo, ligada à definição da *forma de ser*<sup>1</sup> socialmente tomada como correta pelo grupo social ao qual esse homem pertença.

Geralmente definimos o termo cultura no sentido de se identificar e classificar as diferentes formas de manifestações artísticas oriundas a qualquer grupo social. Em seguida, tomamos a possibilidade de fracionarmos essas manifestações. Logo, acabamos por dividi-las, de acordo com nosso entendimento. Surgem, então, concepções na esfera interna do que venha a ser cultura, classificando-a como detentora de elementos ligados à cultura erudita ou a cultura popular.

Na presente pesquisa utilizamos esse termo em seu sentido amplo. A forma de ser procura definir o homem como ele realmente é, ou, em nosso caso, ao delimitarmos nossa pesquisa na área da história da educação, como ele teria sido. A noção empregada junto ao termo busca abranger o homem em sua *totalidade*<sup>2</sup>,

---

<sup>1</sup> “*Forma*, numa primeira acepção, designa o padrão do agir humano, quase numa dimensão de exterioridade. A acepção mais profunda, relativa à consistência, compreende ‘aquilo que faz de um sujeito o que ele é’, ou seja, sua identidade. Em outras palavras, *forma* quer significar, de uma vez, toda a realidade do sujeito (pessoa ou coisa)” (PAIVA, 2007, p. 07). A definição aqui empregada nos remete a possibilidade de compreender o agir humano a partir de sua *forma de ser*, revelando, pois, seus traços, aquilo que faz o *ser* ser o que é. Procura-se, com essa categoria, identificar o *ser* na sua concretude, isto é, de maneira *concreta* – do latim *cum crescere*, ou seja, *crescer com*. Todo sujeito está, constantemente, envolvido por essa realidade. Detentor de sua *forma* social de *ser*, cada indivíduo desenvolve-a constantemente, moldando-a e transformando-a a todo o momento. É a *forma* que caracteriza o *ser*, qualificando-o e revelando sua identidade. Logo, essa categoria quer explicitar o *ser* por inteiro, expondo sua unidade e totalidade.

<sup>2</sup> *Totalidade* indica dizer por inteiro, abranger o *uno*. Agora, devemos pensar na composição desse *uno*: faz-se ele, sozinho, composto de uma só característica? Não. O *uno* é, todo ele, *múltiplo* e, por isso mesmo, total. Com isto, queremos afirmar que o homem é formado por inúmeros aspectos construídos ao longo de sua vida social. Todos nós nos fazemos *unos* justamente pela nossa *multiplicidade*. O *uno* que forma a *totalidade* não é algo singular, mais que isso, têm-se aqui mil faces em seu contorno. Sua variabilidade não esvazia sua unidade. Ao contrário. A *multiplicidade* dá vida a unidade. O *ser* múltiplo não nega sua unidade, assim como a unidade não nega sua multiplicidade. A *forma de ser* quer atingir o homem em sua totalidade, apontando, pois, para sua vivência, que é, dessa maneira, desenhada por diversos traços. Existem aspectos (traços) da realidade que perpassam por um mesmo grupo social, definindo sua *forma* para todos os seres postos no mesmo quadro social. Isso não significa dizer que todos esses seres traduzem a realidade da mesma forma, a partir das perspectivas geradas por esses mesmos aspectos. No entanto, essa multiplicidade não quebra a unidade do grupo. Trataremos de exemplificar

considerando os diversos elementos que estão presentes em sua formação e vivência social.

Quando estamos a fazer história, neste caso, especificamente história da educação, pensamos ser necessário perseguirmos a noção de compreensão dos homens acerca do tempo em que viveram. Assim, partimos do princípio de que entender “o homem não é apenas reunir e explicar fatos. Os fatos são apenas sintomas para um diagnóstico. Sem eles, o homem seria impenetrável” (FRANÇA, 1997, p. 11).

Compreender o homem significa observar e interpretar sua cultura em um determinado momento histórico. Porém, para assimilá-la, o historiador não deve fragmentar esse mesmo homem, dividindo-o em várias partes. Isso seria um erro, pois a vida, em qualquer momento da história, é uma só, ou seja, somos seres completos. Completos no sentido de que, ao mesmo tempo, expressamos nossos desejos e vontades movidos por interesses das mais variadas espécies: religiosos, econômicos, políticos, etc. Somos indivisíveis, portanto, não há sentido em querer-se estudar um indivíduo ou grupo social tornando-o dissociável. Para nós, no mesmo tempo e espaço em que existe um homem agindo por necessidades econômicas há, também, nesse mesmo homem, um ser motivado por impulsos de natureza religiosa e tantas mais.

Delimitamos como proposta tentar compreender o homem a partir de sua cultura, adotando por orientação uma tentativa de cumprir essa finalidade através do entendimento da forma de ser do grupo que pretendemos analisar. Captar seu pensar e agir, os fundamentos que orientavam suas percepções e ações torna-se, então, nosso objetivo. Dessa maneira, passamos a nos aproximar o máximo possível de outras possibilidades de se viver em sociedade.

Nosso objetivo, nesta pesquisa, é analisar a educação de escravos africanos na América portuguesa, partindo da possibilidade de observarmos esse processo adotando como referência os sermões proferidos pelo padre português Antônio Vieira (1608-1697)<sup>3</sup>. Membro da Companhia de Jesus, esse missionário produziu, ao

---

essa questão mais adiante, ao abordamos a religiosidade como traço marcante da cultura portuguesa no Antigo Regime. Perpassando por diferentes grupos sociais, a religiosidade era sentida por todos, perfazendo a unidade do reino. Da sacralidade do rei a devoção do mais simples peão, todos sabiam da presença do cristianismo na cultura portuguesa. Nessa multiplicidade de *formas*, surgia a unidade de Portugal.

<sup>3</sup> Antônio Vieira nasceu no dia 06 de fevereiro de 1608, filho de Cristóvão Vieira Ravasco e Maria de Azevedo. Seu pai casara-se com uma das filhas de Brás Fernandes, armeiro da Casa Real. A influência do sogro rendeu-lhe diferentes cargos: serviu nas armadas e como escrivão das devassas na cidade de Lisboa. Com a criação da Relação da Bahia (1609), Cristóvão Vieira Ravasco parte para a América. Três anos mais tarde regressa a Península, para tornar a rumar com sua esposa e filho no ano de 1614. Com apenas sete anos de idade, Antônio Vieira passaria a viver na Bahia. Nesta capitania, seu pai exercia o cargo de

longo do século XVII, uma série de discursos voltados para essa temática. Dessa maneira, justificamos a opção por historiar esse processo, refletindo sobre o mesmo, a partir dos seus sermões, por entendermos que o conteúdo de sua oratória proporciona a oportunidade de compreendermos o sentido que os responsáveis pelo ensinar nesse período - os jesuítas - atribuíam à educação dos escravos.

O foco de nossa pesquisa volta-se, então, para a educação dos escravos africanos, na perspectiva de entendermos a percepção jesuítica perante esse processo. Nosso recorte temporal, por sua vez, situa-se no século XVII, sendo que a localização espacial do problema levantado encontra-se na América portuguesa, mais especificamente na região nordeste da mesma.

Para tanto, utilizamos parte da obra de Vieira. Estaremos tratando de observar esse processo pedagógico na perspectiva do grupo social responsável por sua transmissão, isto é, os padres da Companhia. Nesse sentido, este trabalho fica limitado a *olhar* essa relação sob um único prisma – o do agente colonizador. É importante alertar o leitor acerca dessa perspectiva: não fazemos isso no sentido de afirmar que a cultura portuguesa era melhor ou pior que outras culturas que aqui também estiveram presentes na formação desse novo território. Nem tomamos por pretensão adotarmos este posicionamento no sentido de justificar a ação jesuítica em relação aos escravos negros. Seria interessante podermos avaliar essa relação de aprendizado social considerando aspectos das duas culturas que se encontraram na América – a portuguesa e a dos grupos transplantados do continente africano. No entanto, esta pesquisa irá se limitar a observar este processo a partir das fontes documentais que possuímos, ou seja, aquelas produzidas pelos membros da Companhia, tentando traduzir o entendimento que os

---

escrevão dos agravos e apelações da Relação (HOLANDA, 1991; CIDADE, 1985). Suas primeiras lições foram aplicadas em casa e, aos quinze anos, o jovem Vieira passaria a frequentar o Colégio da Companhia de Jesus. O cotidiano religioso e disciplinar marcaria a formação do futuro jesuíta. Como toda escola jesuítica, sua obra era obstinada a trabalhar para a maior glória de Deus: “O religioso tem cheias todas as horas do dia de ocupações que o mantém em altíssima tensão intelectual e mística – e todas adentrando para uma vida, mais do que nenhuma outra, de templário nas batalhas da Fé Católica. A cultura, a ciência, a técnica; o exercício da catequese, do ensino, da pregação, tudo é ordenado ad majorem Dei gloriam” (CIDADE, 1985, p. 10). A vida do estudante e, mais tarde, do jesuíta Antônio Vieira é marcada por diferentes feitos, tanto no Brasil como na sede do Império Português. Antes de ser ordenado, ainda jovem, a Companhia o encarregaria de escrever, em 1626, a Carta Ânua do Brasil. Tempos depois, em 1638, Antônio Vieira seria nomeado professor de Teologia no Colégio baiano (HOLANDA, 1991; CIDADE, 1985). No Brasil, o jesuíta viveu cerca de 50 anos – de 1614 a 1641, de 1653 a 1661 e de 1681 a 1697 (VILELA, 1997). Como demonstraremos em nossa pesquisa, na Bahia de Todos os Santos Vieira pregaria aos escravos africanos. Suas palavras seriam “instrumento do homem de acção” (CIDADE, 1985, p. 17), pois a pregação “para ele é quase sempre agir” (Idem, 1985, p. 17), buscando *ad majorem Dei gloriam* em tudo que se faz

padres perfaziam da realidade experimentada na América portuguesa em relação aos escravos de África.

Pensamos, portanto, ser pertinente destacarmos que esta dissertação quer investigar um processo que se insere naquilo que entendemos como educação em seu sentido amplo, ou seja, transposta para além do ambiente propriamente dito escolar. Partimos da idéia de que a educação diz respeito a um amplo processo cultural, elaborado pelos indivíduos ou grupos sociais a partir do estabelecimento de contatos.

Quando esses dois grupos - jesuítas e escravos - entram em permanente contato, dá-se uma constante troca de experiências, pela qual se desenvolve um processo de transmissão e assimilação de aprendizagem. Tanto aquele que transmite como aquele que assimila novas experiências modifica-se, uma vez que ambos estão inseridos numa relação em que prevalece o aprender. Ao estudarmos a educação destinada a um grupo social - escravos africanos - tendo por base alguns dos sermões proferidos pelo jesuíta Antônio Vieira, no decorrer do século XVII, torna-se possível interpretarmos como os jesuítas entendiam a lógica desse processo.

Os sermões selecionados para a elaboração de nossa pesquisa são os seguintes: XIV, XX e XXVII da série de sermões Maria Rosa Mística. Justificamos a opção por esses sermões na medida em que entendemos que esse conjunto documental pode ser utilizado como um filtro para a leitura da aprendizagem social imposta aos escravos de África. Os sermões apresentados por Vieira possuem uma série de representações simbólicas que sinalizam o conteúdo pedagógico destinado aos negros que trabalhavam nos engenhos da América portuguesa seiscentista. Pregados para os escravos situados no recôncavo baiano<sup>4</sup>, essas fontes servem como chave interpretativa para o problema que pretendemos abordar. Ainda tratando do que diz respeito às fontes documentais que serão utilizadas, obviamente, prenderemos nossa atenção nos mencionados sermões. No entanto, também utilizaremos algumas cartas escritas pelo próprio Vieira, que abordam a mesma temática, entre outras documentações<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> O recôncavo baiano abrangia uma área apropriada para o cultivo da cana-de-açúcar, em que se destacava a fertilidade do solo escuro, conhecido como massapé. Esta vasta porção de terras agricultáveis “estendia-se em forma decrescente de Salvador a Tinharé e provia a subsistência econômica da maior parte da capitania. Na primeira metade do século XVII havia por volta de 63 engenhos espalhados pelo Recôncavo e ilhas da baía” (SCHWARTZ, 1979, p. 90).

<sup>5</sup> Cartas e anotações de outros jesuítas, como os padres Manoel da Nóbrega, José de Anchieta e Fernão Cardim, entre outros - todos referentes ao século XVI, também serão utilizadas. Por fim, se farão presentes os escritos dos jesuítas Jorge Benci - *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos* (1700) - e João Andreoni, Antonil - *Cultura e Opulência do Brasil* (1711) - mais a obra *Diálogos das Grandezas do Brasil* (1618), de Ambrósio Fernandes Brandão, antigo senhor de engenho que, possivelmente, teria habitado a então Capitania da Paraíba.

Selecionamos estas fontes para ilustrar a compreensão portuguesa, e por sua vez jesuítica, inerente às relações entre portugueses e escravos africanos no decorrer do século XVII. Quando passamos a observar os desdobramentos desse problema a partir do caso específico do padre Antônio Vieira, levantamos hipóteses que, para além desse jesuíta, estendem-se a outros membros da Companhia de Jesus que por aqui atuaram no decorrer desse período.

França observa bem essa questão, enfatizando que, no momento em que “dizemos o homem, não pensamos na biografia do ministro X ou do banqueiro Y. Mas no homem que se parece com os homens do seu tempo” (1997, p. 12). Ainda de acordo com esse historiador, esse seria o “homem que realmente existiu, com qualquer nome ou profissão” (Idem, 1997, p. 12) e, principalmente, detentor de “uma certa mentalidade” (Id., 1997, p. 12).

Ao propormos um estudo sobre a história da educação colonial devemos nos atentar aos sinais intencionais do processo educacional que estão imersos em meio ao discurso de Vieira. Considerando-se a dificuldade de se reconstituir a realidade social brasileira no período colonial, e com ela suas múltiplas vivências, o historiador acaba por se limitar às fontes documentais que estão ao seu alcance.

Um dos principais pontos ao se conduzir uma pesquisa histórica é justamente o que estamos nos propondo a fazer, no sentido de compreender a cultura de um determinado grupo partindo do estudo da mentalidade de um dos membros dessa instituição. Caso contrário corremos o sério risco de atribuímos conceitos inadequados em relação às nossas interpretações, direcionando-as ao anacronismo:

Cada momento histórico se reveste de uma atmosfera mental, presente nos mais insignificantes fatos, e que o historiador não pode ignorar, sob pena de transpor insensivelmente juízos e impressões do tempo em que vive para os tempos em que estuda. Precisa vacinar-se contra o anacronismo, não na apreciação do fato que é sempre eminentemente pessoal e contemporânea do historiador, mas a falsa atribuição da mentalidade de seus contemporâneos aos homens do passado (FRANÇA, 1997, p. 17).

Ao nos dispomos historiar a educação colonial luso-brasileira, mais especificamente a partir da história cultural, centrada na forma de ser da sociedade portuguesa seiscentista, devemos observar esse pressuposto, que visa auxiliar o desenvolvimento de nosso trabalho. Chartier também nos alerta sobre os cuidados que necessitamos possuir ao elaborarmos nossa pesquisa, por conta de formas errôneas de se

---

interpretar um objeto. Do mesmo modo que França, esse historiador está a tratar dos desvios que o anacronismo pode impor à nossa atenção:

A primeira tarefa do historiador, como do etnólogo, é, portanto, reencontrar essas representações antigas, na sua irreduzível especificidade, isto é, sem as envolver em categorias anacrônicas nem as medir pelos padrões de utilização mental do século XX, entendida implicitamente como o resultado necessário de um progresso contínuo (1990, p. 37).

Ao analisarmos o sentido dos sermões de Antônio Vieira, quando esse jesuíta volta-se para a educação dos escravos africanos, devemos considerar os apontamentos de França e Chartier. Direcionar-se para este foco de estudo, objetivando entendê-lo tomando por referência a maneira como os homens ocidentais no presente concebem a idéia de escravidão é um erro. A especificidade citada por ambos os historiadores, encontra-se justamente na possibilidade de tentarmos compreender a forma como os portugueses imaginavam e sentiam o mundo no século XVII. As representações que buscamos estudar devem ser pensadas a partir do sentido que aqueles que as vivenciaram atribuíam a elas. Portanto, é necessário tentar aproximar-se, ao máximo, do viver nesse período, na perspectiva de se reinterpretar essa forma de ser.

Fica nítido, pois, que queremos compreender aquilo que é o mais importante quando fazemos história: o ser humano<sup>6</sup>. Neste caso, o português que atuou junto à educação dos escravos africanos nos engenhos coloniais luso-brasileiros da época seiscentista.

---

<sup>6</sup> A história é, antes de tudo, o estudo do homem. Para Bloch, o objeto de estudo do historiador se apresenta na seguinte condição: “o objeto da história é, por natureza, o homem. Digamos melhor: os homens. Mais que o singular, favorável à abstração, o plural, que é o modo gramatical da relatividade, convém a uma ciência da diversidade. Por trás dos grandes vestígios sensíveis das paisagens, [os artefatos ou as máquinas] por trás dos escritos aparentemente mais insípidos e as instituições aparentemente mais desligadas daqueles que as criaram, são os homens que a história quer capturar” (2001, p. 54). Le Febvre também apresenta interessantes contribuições acerca dessa questão. Para este historiador, “el objeto de nuestros estudios no es un fragmento de lo real, uno de los aspectos aislados de la actividad humana, sino el hombre mismo, considerado em el seno de los grupos de que es miembro” (1971, p. 41). Assim, buscamos, a partir desses referenciais, elaborar uma descrição em que seja possível nos aproximarmos, de acordo com nossas interpretações, o máximo desse viver, analisando a forma de ser dos jesuítas responsáveis pela educação do grupo citado. Fazemos isso a partir dos rastros selecionados de suas vivências (expressos no formato de documentos, neste caso parte dos sermões vieirianos, atribuindo, portanto, novos significados para o processo que nos dispomos a historiar).

Le Febvre identifica e esclarece a idéia que aplicamos em nossa pesquisa quando tratamos da possibilidade de compreendermos os homens acerca do quadro mental que os cercavam. As considerações desse historiador podem ser transportadas para nosso estudo, levando em conta a exemplificação do jesuíta seiscentista expresso na figura de Antônio Vieira:

Los hombres son el objeto único de la historia (...) una historia que no se interesa por cualquier tipo de hombre abstracto, eterno, inmutable em su fondo y perpetuamente idéntico a sí mismo, sino por hombres comprendidos en el marco de las sociedades de que son miembros. La historia se interesa por hombres dotados de múltiples funciones, de diversas actividades, preocupaciones y actitudes variadas que se mezclan, chocan, se contrarían y acaban por concluir entre ellas una paz de compromiso, un *modus vivendi* al que denominamos Vida (1971, p. 40-1).

Faz-se necessário refletirmos sobre a compreensão de história que adotamos para esta pesquisa. Fazemos isso, na medida em que procuramos apontar os direcionamentos que pretendemos dar ao desenvolvimento de nosso trabalho. Assim, passaremos a considerar o entendimento das potencialidades da história, na forma como a concebemos, para elucidar o avanço na problematização de nosso objeto de pesquisa.

O contato direto com as fontes, neste caso os documentos, muitas vezes, proporcionam ao historiador a constatação dos fatos. Mas será que os documentos falam por si só, revelando ao historiador os acontecimentos? Pensamos que não. Por trás de sua nítida aparência, essa matéria-prima pode indicar muito mais.

Quando historiamos um objeto, devemos nos questionar no seguinte sentido: Quem produziu tal documentação? Quando e em que contexto? Qual a intenção de quem elaborou aquilo que, hoje, estamos a analisar? Essas perguntas podem nos ajudar a ultrapassar a barreira pura e simples dos fatos e, conseqüentemente, tentar captar o que há de mais importante quando fazemos história: o homem, procurando entendê-lo sempre a partir de sua cultura. Como mencionamos anteriormente, os documentos e, seqüencialmente, os fatos não traduzem a realidade vivida. Se assim o fosse, bastaria termos a capacidade de reunir a maior quantidade possível de fontes primárias, enquadrá-las naquilo que desejamos estudar e deixar que esses papéis indicassem como era a vida em um determinado predicado.

Todo documento deixa de ser apenas um pedaço de papel com conteúdo escrito ou iconográfico, produzido em um momento anterior à nossa vivência, quando nós, historiadores, nos debruçamos sobre esse mesmo pedaço de papel e estudamo-lo. É nesse instante que surge o fato. O autor do documento seja ele um jesuíta, um senhor de



engenho ou um meirinho, apenas vivia e, nesse viver, determinado por constantes contatos, expressava sua experiência de diferentes formas, entre elas a produção escrita. Todo documento é, antes de qualquer coisa, resultado do viver coletivamente. Contudo, não podemos, a partir desse fragmento de vida, apreender uma realidade vivenciada em um momento anterior ao presente do qual fizemos parte.

Pensamos que a história não pode portar-se como algo estático, posto como determinado. Ao contrário, conforme aponta-nos Huizinga, ela possui “ciertos acaecimientos de cierto pasado, no está dada de por si” (1997, p. 19), portanto, para “representársela como existente, el historiador tiene que se someter la tradición a una elaboración fatigosa: tiene que rebuscar y concretar, tamizar y ordenar el material de los hechos, para ‘llegar a conocer’ la materia prima de sus actividades” (Idem, 1997, p. 19).

Entendemos que não é possível reviver o passado, repetindo, a partir da história, a vivência de um indivíduo ou grupo social tal como ele se deu. Vivemos em conexão com o presente, daí essa impossibilidade, vez que não podemos experimentar as sensações e perceber nitidamente como se processavam as relações entre os grupos neste mesmo passado. Entretanto, as questões citadas acima colocam para nós a possibilidade de elaborarmos nossas reinterpretações sobre esse passado, formulando hipóteses sobre um viver do qual não fazemos parte.

A história não está dada em si, acabada por meio daquilo que o documento transmite ao historiador. Cabe ao pesquisador revalidar aquilo que ele está historiando, propondo novas interpretações sobre o passado. Dessa forma, julgamos pertinentes os apontamentos propostos por Carr. Esse historiador assinala que a história deve querer investigar não um passado já definido e acabado, mas uma experiência nova, pulsante, pela qual esse mesmo “passado que o historiador estuda não é um passado morto, mas um passado que, em algum sentido, está ainda vivo no presente” (1985, p. 22).

Passa a ser incumbência do pesquisador o estabelecimento de seu foco de estudo, recorte temporal e espacial para, em seguida, portar-se como “necessariamente um selecionador” (CARR, 1985, p. 14), mediante as fontes documentais que lhe interessem. Assim, a História é uma ciência do presente e não do passado. Como

afirmou Bloch, logo que “Diz-se algumas vezes: ‘A História é a ciência do passado.’ É [no meu modo de ver] falar errado” (2001, p. 52)<sup>7</sup>.

O conteúdo que se apresenta em qualquer pesquisa histórica é resultante da seleção e intenção do pesquisador que, historiando seu objeto, vai tecendo uma linha investigativa acerca de seu problema. Os textos que chegam até nós não são simples representações totalmente reais de um dado momento histórico - *o passado* - mas resquícios que sobreviveram à ação do tempo e dos homens. Tentamos, sempre considerando os limites do fazer história, compreender o passado, observando as diferentes formas de ser postas em prática. Evidenciada pela documentação que perpassa seu tempo e atinge-nos, o estudo das representações e práticas culturais de qualquer sociedade também depende da ação daquele que se indaga perante a documentação disposta para si - *o historiador*.

O historiador Le Goff apresenta significativas contribuições sobre as questões que acabamos de levantar. Sua abordagem preocupa-se em contemplar todos os atos que atribuem sentidos às fontes documentais:

De fato, o que sobrevive não é o conjunto daquilo que existiu no passado, mas uma escolha efetuada quer pelas forças que operam no desenvolvimento temporal do mundo e da humanidade, que pelos que se dedicam à ciência do passado e do tempo que passa, os historiadores (1992, p. 535).

Ao deparar-se com os documentos enquanto indícios para a apreensão de uma determinada realidade social, configurando-a por intermédio das ações simbólicas ali expressas, Hunt apresenta importante suporte teórico a respeito da documentação e sua relação com o ofício do historiador. Segundo a mesma:

Os documentos que descrevem ações simbólicas do passado não são textos inocentes e transparentes; foram escritos por autores com diferentes intenções e estratégias, e os historiadores da cultura devem criar suas próprias estratégias para lê-los. Os historiadores sempre foram críticos em relação a seus documentos – e nisso residem os fundamentos do método histórico (2001, p. 18).

Debruçar-se de forma crítica sobre a documentação selecionada é o primeiro passo para, entre tantas informações, identificar aquilo que se procura. Não cabe ao historiador somente estudar a documentação selecionada, no sentido de

---

<sup>7</sup> Ainda exemplificando essa questão, vejamos o que nos diz Bloch: “O passado é, por definição, um dado que nada mais modificará. Mas o conhecimento do passado é uma coisa em progresso, que incessantemente se transforma e se aperfeiçoa” (2001, p. 75).

identificar as ações simbólicas por si só, em meio às fontes, julgando-as como prontas e exatas. Dar forma, isto é, proporcionar condições para representarmos uma determinada realidade, a partir do exercício crítico da análise documental, é uma das finalidades da presente pesquisa.

Quando falamos em estabelecer novas representações a partir do exercício crítico da análise documental, decididamente defendemos a idéia de que devemos sempre desconfiar, a princípio, dos resultados apresentados pela documentação selecionada. O conteúdo de qualquer fonte histórica ganhou vida através do manejo daqueles que o elaboraram. Seu sentido fora forjado para dizer algo no momento em que acabou por ser produzido. Sua mensagem foi pensada à luz de um conjunto de idéias. Devemos, portanto, considerar esses aspectos ao nos debruçarmos sobre a documentação vieiriana que indica a relação da Companhia de Jesus com os escravos de África. O aparente significado dos sermões desse jesuíta pode ser repensado, quando levamos em conta a seguinte condição:

O documento não é inócuo. É antes de mais nada o resultado de uma montagem, consciente ou inconsciente, da história, da época, da sociedade que o produziram, mas também das épocas sucessivas durante as quais continuou a ser manipulado, ainda que pelo silêncio. O documento é coisa uma coisa que fica, que dura, e o testemunho, o ensinamento (para evocar a etimologia) que ele traz devem ser em primeiro lugar analisados desmitificando-lhe o seu significado aparente (LE GOFF, 1992, p. 547-48).

No caso de Antônio Vieira, seus sermões são expressão de um entendimento de mundo que não perpassava somente diante de si, mas de praticamente toda sociedade portuguesa. Como letrado, cabia a este integrante da Companhia de Jesus garantir a aplicabilidade dessa compreensão social. Sua ação é resultado do modelo cultural que organizava a vida na sociedade em que este missionário se encontrava inserido. Lendo seus discursos dessa maneira, podemos rever seu conteúdo, buscando superar a primeira aparência daquilo que se percebe quando praticamos o exercício de interpretarmos seus escritos. Entendemos essa condição como indispensável, no sentido de definir a realidade que se procura compreender:

(...) à medida que os historiadores aprendem a analisar as representações de seus universos a partir de seus temas, inevitavelmente começam a refletir sobre a natureza de seus próprios esforços para representar a história; afinal, a prática da história é um processo de criação de texto e de “ver”, ou seja, de dar forma aos temas (HUNT, 2001, p. 27).

História significa interpretação, sendo que o pesquisador necessita “usar a imaginação para compreender a mente das pessoas com as quais está lidando e o pensamento que conduz os seus atos” (CARR, 1985, p. 24). Percebemos que, em meio a esse processo, não podemos recuperar a história como ela realmente ocorreu. Nesse sentido, achamos pertinente a afirmação de Vainfas acerca desse tema. Para esse historiador, podemos trabalhar com a “imaginação histórica (desde que atenta ao verossímil e ancorada em provas documentais)” (1997, p. 146). Porém, ao fazermos isso, devemos considerar a necessidade de nos atentarmos às representações simbólicas presentes nos sermões vieirianos que abordam o tema aqui proposto.

Nesse sentido, destaca-se a importância da cultura para a compreensão da história, principal orientação para o desenvolvimento de nossa pesquisa: “A história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas” (SAHLINS, 1990, p. 07). No entanto, é interessante observar que somos nós, historiadores, que ordenamos esses significados. Para Sahlins, “a cultura é, por sua natureza, um objeto histórico” (1990, p. 185), derivando, então, dessa afirmação a possibilidade de compreendermos o significado dos sermões partindo do entendimento da cultura portuguesa vigente no Antigo Regime.

Ao historiarmos a educação de escravos africanos no século XVII, a partir da pregação disseminada por Vieira a esse grupo, estamos estabelecendo nossas próprias interpretações acerca desse problema. Fazemos isso na perspectiva de expandir a compreensão do objeto em questão, pois “temos aquele conhecido princípio: de que é impossível esgotar a descrição de qualquer objeto” (SAHLINS, 1990, p. 185).

Segundo França, a historiografia não avança somente quando descobre fatos novos ou estabelece novas relações entre os mesmos. Para esse pesquisador, existe ainda a possibilidade de historiarmos um objeto, definindo-o naquilo que ele chama de terceira frente possível, ou seja, adotando o “alargamento das possibilidades de compreensão, pela aplicação de novas técnicas de aproveitamento de dados existentes” (1997, p. 11).

Neste caso, é preciso considerar que, ao propormos uma investigação acerca do sentido atribuído aos sermões de Vieira em relação à educação de escravos africanos, possuímos plena consciência de que estamos nos dispondo a elaborar um estudo em um campo, por muitas vezes, já investigado. Sabemos que outros trabalhos já

foram elaborados adotando por referência o mesmo objeto que queremos analisar<sup>8</sup>. Nesse sentido, queremos prioritariamente trilhar o caminho sugerido por França, na perspectiva de aumentarmos a dimensão compreensiva desse processo. Entendemos que essa condição é perfeitamente possível na elaboração de uma dissertação de mestrado.

Queremos estudar a história da Primeira Educação brasileira, ou seja, a jesuítica<sup>9</sup>, analisando como se deu o contato entre missionários e escravos africanos no período colonial, tomando por base as reflexões de Antônio Vieira. Podemos ainda indagar como os sermões desse jesuíta expunham para esse grupo determinadas ações em meio às tensões de uma terra dividida entre senhores e escravos. Para cumprirmos nossa finalidade, nos direcionaremos através dos esquemas de significação propostos pela história cultural:

Los objetos que interesan a la Historia cultural son las múltiples formas y funciones de la cultura tal como nos las revela la historia de los pueblos o los grupos sociales, su condensación en figuras culturales, en motivos, temas, símbolos, formas conceptuales, estilos e sentimientos. Cada una de estas formas puede ser de por sí objeto de una de las ciencias culturales especializadas: los motivos literarios y el estilo del lenguaje, tema de la Historia de la literatura; el estilo, tema de la Historia del arte; las ideas, de la Historia del espíritu. Pero lo son al mismo tiempo de la Historia de la cultura en general, considerados como los escenarios en que se desarrolla en gran drama de la historia misma (HUIZINGA, 1992, p. 69).

Procuramos caminhar pelos trilhos de uma outra história. Vainfas exemplifica bem essa questão ao citar que, ao longo da própria história, a historiografia se permitiu “a mudança de preocupação da base socioeconômica ou da vida material para os processos mentais, a vida cotidiana e suas representações” (1997, p. 136). Entendendo a cultura como expressão da forma de ser, destacamos a concepção de prática e produção cultural ligada aos grupos sociais. As práticas e produções que

---

<sup>8</sup> Vejamos alguns exemplos: CAMPOS, Flavio de. *Os trabalhos e os dias eternos. A escravidão africana nas obras de Antônio Vieira*. Dissertação de mestrado (Programa de Pós-Graduação em História). São Paulo: USP, 1993; FERREIRA Jr., Amarilio Ferreira & BITTAR, Marisa. *A pedagogia da escravidão nos Sermões do padre Antônio Vieira*. Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos. Vol. 84, jan./dez. 2003, pp. 43-53; MENEZES, Sezinando Luiz. *Escravidão e educação nos escritos de Antônio Vieira e Jorge Benci*. Revista Diálogos. Vol. 10, nº. 03, 2006, pp. 215-28; PAIVA, José Maria de. *Padre Vieira*. São Paulo: Ícone, 2002; VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e Escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil Colonial*. Petrópolis: Vozes, 1986; VAINFAS, Ronaldo. *Vieira e a escravidão africana*. In: Terceiro Centenário da morte do padre Antônio Vieira: congresso internacional. Actas. Braga: Universidade Católica / Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, pp. 823-32; VILELA, Magno. *Uma questão de igualdade... Antônio Vieira. A escravidão negra na Bahia do século XVII*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

<sup>9</sup> Cabe ressaltar que a atuação jesuítica na educação brasileira se fez presente entre 1549, com a chegada dos missionários da Companhia de Jesus que acompanharam Tomé de Souza, primeiro governador geral do Brasil, e 1759, ano em que Sebastião José de Carvalho Melo, Marques de Pombal, então primeiro ministro português, expulsou os inicianos da América Portuguesa.

indicam o viver, situando-o em na sua forma concreta, isto é, na sua forma de ser, permitem-nos pensar que as “relações econômicas e sociais não são anteriores às culturais, nem as determinam; elas próprias são campos da prática cultural e produção cultural” (HUNT, 2001, p. 09).

As inteirações econômicas e sociais, assim como outros processos projetados ou praticados por quaisquer grupos sociais, sejam quais forem, nada mais são do que expressões do viver, podendo, então, serem analisadas e interpretadas a partir da cultura na qual os viventes se encontram inseridos. Objetivamos, com isso, insistir na possibilidade de que nenhuma vivência - seja ela econômica, social, política, religiosa etc. - possa vir a ser compreendida de maneira extra-cultural, isto é, sem contemplar a importância da cultura para seu entendimento.

A elaboração de uma pesquisa histórica, conforme as indicações de Chartier, “têm em vista produzir mais do que meras descrições” (1990, p. 63). Para que isso ocorra é necessário considerarmos que o processo de investigação e análise do material documental deve obedecer a alguns critérios. Chartier chama nossa atenção nesse momento, atentando-se ao fato de que essa etapa da pesquisa deve considerar a formulação dos “processos de construção onde se investem conceitos e obsessões dos seus produtores e onde se estabelecem as regras de escrita próprias do gênero que emana o texto” (1990, p. 63).

O sentido que atribuímos à realidade, quando historiamos o significado dos discursos vieirianos aqui já citados, é, simplesmente, resultado de nossas interpretações. Para formulá-las, partimos de nossa referência teórica e, a partir dela, nos debruçamos sobre a documentação disposta para nós. Somente assim, é possível estabelecermos considerações perante o objeto que queremos analisar, recriando sua concepção de real, conforme destaca Chartier:

O real assume assim um novo sentido: aquilo que é real, efectivamente, não é (ou não é apenas) a realidade visada pelo texto, mas a própria maneira como ele a cria, na historicidade da sua produção e na intencionalidade de sua escrita (1990, p. 63).

Nesse sentido, a história conta com o auxílio da antropologia. Para Hunt, “a história cultural deve confrontar-se com novas tensões” (2001, p. 14), utilizando-se dessa disciplina. Isso se faz necessário na medida em que se busca oferecer novas interpretações acerca do processo que nós dispomos a historiar. Para que essa possibilidade se efetive, a história cultural propõe a interpretação dos significados,

assumindo a condição de decifrá-los em meio aos documentos investigados: “A decifração do significado, então, mais do que a inferência de leis causais de explicação, é assumida como tarefa fundamental da história cultural” (HUNT, 1990, p. 16).

Adotando a idéia de que a cultura pode ser entendida como um amplo conjunto de representações simbólicas, Geertz defende que essas representações devem ser observadas a partir do contexto em que os sujeitos estão inseridos. Segundo Geertz, “o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise” (1989, p. 15), daí a idéia de pensarmos justamente na possibilidade de interpretarmos esses significados.

Pensar na cultura portuguesa como chave para a compreensão do processo que queremos investigar, aproxima-nos da história cultural, sobretudo aquela de caráter antropológico, centrada na observação das representações simbólicas do ser. Conforme indica Sahlins, o “problema agora pertinente é o de explodir o conceito de história pela experiência antropológica da cultura” (1990, p. 94). Com isto, podemos, ainda de acordo com este antropólogo, “multiplicarmos nossos conceitos de história (...) e assim, de repente, há um mundo de coisas novas a serem consideradas” (Idem, 1990, p. 94).

A atuação do historiador da cultura perante seu objeto de estudo pode ser pensada por intermédio da leitura e interpretação das chamadas representações simbólicas presentes em meio aos documentos. Prost nos chama a atenção sobre o direcionamento investigativo da pesquisa orientada pela história cultural:

(...) o historiador que pretende reconstituir as representações constitutivas de um grupo social é levado a privilegiar certos objetos de estudo, que requerem métodos de análise específicos. A atenção se centra nas produções simbólicas do grupo e, em princípio, em seus discursos. O que muda, de fato, é menos o objeto de estudo - o historiador sempre trabalhou e trabalhará ainda durante muito tempo com base em textos, mesmo se fizer referências a outras fontes - do que o ângulo sob o qual é considerado (apud CARDOSO, 2005, p. 156).

Apreender a cultura produzida por um determinado grupo social, embrenhando-se neste emaranhado de teias, expressas nas já citadas representações simbólicas, é o desafio proposto ao pesquisador que se volta para a história cultural. Vale mencionar que podemos perseguir essas representações por intermédio dos discursos, sendo que essa consideração é consequência do ofício do historiador. Se o antropólogo vai a campo coletar dados através do permanente contato com o grupo

estudado, o historiador investiga seu objeto, historiando-o por meio dos vestígios culturais expressos no formato de documentos.

As representações que buscamos interpretar podem estar presentes nas fontes, contudo devemos nos atentar para a possibilidade de que essas mesmas representações estão expressas, muitas vezes, apenas no formato de indícios. Caberia, então, pensarmos que o historiador deve observar as chamadas zonas privilegiadas ligadas aos discursos. Darnton deteve-se acerca dessa questão, indicando a necessidade de captarmos os sentidos reais dos discursos, muitas vezes incompreendidos nas análises que realizamos:

(...) os antropólogos descobriram que as melhores vias de acesso, numa tentativa para penetrar uma cultura estranha, podem ser aquelas em que ela parece mais opaca. Quando se percebe que não se está entendendo alguma coisa - uma piada, um provérbio, uma cerimônia - particularmente significativa para os nativos, existe a possibilidade de se descobrir onde captar um sistema estranho de significação, a fim de decifrá-lo (1986, p. 106).

Geertz adota a posição de que o pesquisador que quer investigar o significado da cultura - e aqui estamos a pensar no historiador - deve perceber que a antropologia se dispõe a promover o “alargamento do universo do discurso humano” (1989, p. 24), ou seja, aquilo que este autor definirá como descrição densa. Para Geertz, esta consiste na seguinte forma de condução de uma pesquisa:

Como sistemas entrelaçados de signos interpretáveis (o que eu chamaria de símbolos, ignorando as utilizações provinciais), a cultura não é um poder, algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos; ela é um contexto, algo dentro do qual eles podem ser descritos de forma inteligível - isto é, descritos com densidade (1989, p. 24).

Como mencionamos anteriormente, a principal característica dessa descrição é a interpretação, isto é, assimilar o fluxo dos discursos, considerando o contexto de sua construção, e, por conseqüência, repensar o papel do grupo que o pesquisador se dispõe a estudar. Ao analisarmos qualquer problema, adotando por referência a pesquisa histórica, devemos considerar que todo evento encontra-se ligado a um certo sistema simbólico. Cabe, portanto, ao historiador não somente estudar esse evento, de forma desconexa, mas atuar como um observador atento, capaz de associá-lo ao conjunto de representações que o cercam, estabelecendo, pois, novas interpretações:



(...) um evento não é somente um acontecimento no mundo; é a relação entre um acontecimento e um dado sistema simbólico. E apesar de um evento enquanto acontecimento ter propriedades “objetivas” próprias e razões procedentes de outros mundos (sistemas), não são essas propriedades, enquanto tais, que lhe dão efeito, mas a sua significância, da forma que é projetada a partir de algum esquema cultural. O evento é a interpretação do acontecimento, e interpretações variam (SAHLINS, 1990, p. 191).

Ficamos a pensar o quanto o historiador que dialoga com seu objeto através da história cultural, assemelha-se ao etnógrafo. O que se quer, na realidade, é descrever o trato dos viventes num determinado pretérito. Essa descrição, cuja forma ideal atinge-se por sua densidade, tem, nas considerações de Geertz, a tarefa que o pesquisador possui ao historiar seu objeto dessa maneira:

Nossa dupla tarefa é descobrir as estruturas conceptuais que informam os atos dos nossos sujeitos, o dito no discurso social, e construir um sistema de análise em cujos termos o que é genérico a essas estruturas, o que pertence a elas porque são o que são, se destacam contra outros determinantes do comportamento humano. Em etnografia, o dever da teoria é fornecer um vocabulário no qual possa ser expresso o que o ato simbólico tem a dizer sobre ele mesmo - isto é, sobre o papel da cultura na vida humana (1989, p. 37-8).

Em nossa pesquisa partimos da premissa de que todo comportamento social é resultante de um processo de aprendizado. O aprender ao qual nos referimos diz respeito ao viver coletivamente, em contato com os outros, momento pelo qual vamos, constantemente, nos relacionando.

Queremos, pois, insistir na idéia de que todos os comportamentos de determinados grupos sociais são resultantes de um processo ligado ao viver coletivamente, ou seja, direcionado de acordo com a sociedade na qual estamos inseridos. Assim, as ações e pensamentos dos indivíduos de qualquer grupo resultam “inteiramente de um processo de aprendizado” (LARAIA, 2001, p. 38) Aprendemos com os outros a todo instante, formando, então, a partir desse processo, nossa própria forma de ser.

Esse aprender se dá através dos contatos que estabelecemos ao longo de nossas vidas. O viver em sociedade coloca para os indivíduos uma constante troca de experiências, em que, conseqüentemente, todos, em conjunto, aprendem. É importante esclarecermos que, em alguns casos, esse aprender, obviamente, não ocorre de forma harmoniosa. Evidentemente que, em meio aos contatos estabelecidos entre jesuítas e

escravos africanos, conflitos deviam ocorrer<sup>10</sup>. Ao optarmos por estudar os discursos produzidos pelo jesuíta Antônio Vieira, procuramos compreender o sentido que a Companhia de Jesus atribuía à educação do grupo envolvido nessa interação social. Deve-se considerar que a visão de mundo jesuítica era transmitida aos demais grupos sociais que conviviam com os padres.

Os sermões que serão analisados nesta pesquisa nos permitem compreender a cultura portuguesa e, principalmente, a tentativa de assimilação dessa concepção para outro grupo. O português dos séculos XVI e XVII vai estabelecendo uma forma de ser nas novas terras em que ele se encontrava. A consolidação dessa forma é realizada com base na experiência anterior, cumulativa e resultante das representações e práticas reinícolas. Para Bastide, o português de nascimento ou origem que aqui se instalou funda uma “*nouvelle société qui si modèle alors veut continuer la société portugaise jusque dans ses moindres détails*” (1995, p. 50). Mas, mesmo sendo orientado nos mínimos detalhes por sua vivência anterior, os lusitanos vão, vagarosamente, adaptando-se às imposições circunstanciais que os abrigavam.

Obviamente que, no caso dos escravos africanos, não havia um ajustamento total dessa forma de ser. O africano, com certeza, não concebia o mundo da mesma maneira que o europeu. Orientado por outra cultura, sua percepção diferenciava-se da do colonizador. No entanto, a participação africana nesse processo se daria de maneira bem adversa quando comparada com a realidade portuguesa. Para os povos transplantados do continente africano em direção à América as condições de ajustamento seriam outras. Bastide nos fornece uma idéia geral dessa desproporção:

Le Portugais doit s' adapter à un nouveau milieu et les modifications que subiront son organisation sociale, comme as civilisation, seront surtout d' ordre écologique. Le Africain devra s' adapter, au contraire, à une société bien différente de la sienne, devra adapter pour l' incarer dans une autre structure sociale (1995, p. 49).

---

<sup>10</sup> “Não se defende que não houvesse uma profunda relação de poder entre o grupo letrado e o restante da população, nem que todos tivessem igual acesso às formas de poder. Deve-se, no entanto, levar em contas que as razões jurídicas da época não eram *então* percebidas como *imposições ideológicas* de classe, se bem que podemos, hoje, assim denominá-las. Havia poder, castigo, julgamentos, prisões, autos de fé, penitências, excomunhão, enforcamentos, bem como razões jurídicas justificadores” (FERRAZ, 2005, p. 20). Para uma observação breve, no entanto esquematicamente bem elaborada, sobre as razões jurídicas que ordenavam o Estado português no Antigo Regime, ver o mesmo trabalho mencionado, atentando-se entre as páginas 18 e 23.

A realidade social luso-brasileira, estabelecida a partir de outras vivências, externas e diferentes ao cotidiano reinícola, impunha a adaptação da forma de ser portuguesa a todos, em meio ao contexto das terras brasílicas. Era nesse espaço de tensões, resultantes da permanência e transfiguração de diferentes culturas, que Antônio Vieira entoava seus sermões.

Nesse quadro, não é possível afirmarmos que Portugal impôs sua dominação ao Brasil. Afirmamos isso na medida em que não havia, ainda, uma sociedade totalmente brasileira. Havia, sim, uma sociedade portuguesa no continente americano firmando, vagarosamente, sua forma de ser e procurando, também, imprimir características específicas dessa mesma cultura a grupos sociais diferentes, como o africano.

Com essa afirmação não estamos a negar o predomínio da cultura portuguesa sobre índios e africanos. Possuímos total nitidez quanto a essa questão: o poder bélico lusitano, aliado ao desejo de expansão e conquista de novas terras, a submissão dos índios pelas armas e a utilização dos escravos africanos na produção de açúcar são elementos que confirmam essa preponderância. Pretendemos, com a opção de se estudar o processo de aprendizagem social organizado pelo colonizador, contribuir para o entendimento compartilhado pelos portugueses perante essa realidade.

As relações de aprendizado que acabamos de mencionar ocorrem em todas as esferas da vida social: nos espaços de trabalho, na família, nos contatos com a religiosidade, na vida privada etc. Esse movimento - constante em nossas vidas - não ocorre de um momento para o outro. O aprendizado ao qual estamos nos referindo forma-se por meio de um processo acumulativo, em que as relações sociais são explicadas através dos contatos já ocorridos com inúmeras gerações anteriores:

O homem é resultado do meio cultural em que foi socializado. Ele é um herdeiro de um longo processo acumulativo, que reflete o conhecimento e a experiência adquiridas pelas numerosas gerações que o antecederam (LARAIA, 2001, p. 45).

Ainda refletindo sobre esse tema, Laraia enaltece que “tudo que o homem faz, aprendeu com os seus semelhantes e não decorre de imposições originadas fora da cultura” (2001, p. 51). Um dos mecanismos para a transmissão de qualquer forma de cultura é a oralidade, entendida aqui como meio de comunicação capaz de expressar uma determinada forma de ser de qualquer grupo social. Entendemos, portanto, que a própria “comunicação é um processo cultural” (Idem, 2001, p. 52).

Em nosso caso, a comunicação oral é a peça-chave para compreendermos as idéias que Vieira buscava transmitir aos escravos negros, ao longo do século XVII. O que se quer é justamente entender o sentido dos sermões desse jesuíta. Elegemos essa forma de comunicação por pensamos que a mesma torna possível à compreensão que a Companhia de Jesus possuía em relação à escravidão africana. A opção pela análise dos sermões de Vieira justifica-se pela representação simbólica que os mesmos possuem. Entendemos que as falas desse membro da Companhia expressam traços da forma de ser de uma sociedade, como mencionamos anteriormente. Nesse sentido, adotamos como referência esse conceito, logo que compreender uma “cultura é, portanto, estudar um código de símbolos partilhados pelos membros dessa cultura” (LARAIA, 2001, p. 63), sendo que, em nosso caso, o mencionado código citado se manifesta através da pregação destinada aos escravos de África transplantados em direção a América.

Devemos privilegiar, em nossa análise, a seguinte condição: “as diferentes ordens culturais têm seus modelos próprios de ação, consciência e determinação histórica - suas próprias práticas históricas” (SAHLINS, 1990, p. 62). Negar essa condição poderia nos distanciar da apreensão da realidade que os jesuítas tinham em relação à educação do grupo aqui mencionado. Dessa maneira, compreender a cultura portuguesa significa dar um importante passo para se captar a história da presença jesuítica, e sua atividade educativa, na Colônia.

Escravos africanos são alvos de alguns sermões proferidos por Vieira no sentido de moldar esse grupo a partir de uma forma específica de ser. Tornamos a repetir: a colônia brasileira, na concepção portuguesa seiscentista, nada mais era do que uma extensão do reino. Assim, o viver em terras brasílicas deveria se dar de acordo com o comportamento e as normas de conduta reinícolas. Essa cobrança era função atribuída aos jesuítas, pois sendo homens letrados, estes se apresentavam perante o restante da sociedade como guardiões de um saber que implicava na ordenação da vida social. Os educadores daquela época não poderiam agir de forma diferente, recusando, estivessem onde fosse, suas práticas culturais. Lembremos: Antônio Vieira era um homem pertencente ao século XVII - século este pautado por um quadro mental geral em toda a Europa e, em especial, na península Ibérica.

Mesmo nos dispondo a analisar a educação de escravos africanos tomando por referência os sermões de Antônio Vieira, não queremos somente assinalar considerações acerca da história desse jesuíta. Para nós, suas ações voltadas, em meio à

Colônia, para esta temática representavam, antes de qualquer coisa, a forma de ser apresentada aos portugueses. Segundo Sahlins, devemos entender que “a história seja mais que os feitos dos grandes homens. Ela é sempre e em todo lugar a vida das comunidades” (1990, p. 63), sendo, então, que os atos desse missionário não podem ser vistos de forma isolada, retirando-lhes sua carga simbólica relativa à cultura portuguesa. Com isto, queremos enfatizar que a “própria intercambialidade entre o ser e a prática depende das comunidades de significação” (Idem, 1990, p. 12).

Em nossa pesquisa expressamos a importância da utilização dos discursos elaborados por Antônio Vieira para o já mencionado grupo - escravos africanos - no sentido de perseguir a compreensão que o colonizador adotava acerca dessa relação cotidiana de aprendizado. Chartier cita que o pensamento individual de um sujeito traduz, muitas vezes, “os condicionamentos não conscientes e interiorizados que fazem com que um grupo ou uma sociedade partilhe, sem que seja necessário explicitá-los, um sistema de representações e um sistema de valores” (1990, p. 41).

Novamente insistimos no seguinte ponto: ao pensarmos essa relação de aprendizado social a partir dos fragmentos discursivos de um único agente, neste caso o jesuíta Antônio Vieira, entendemos ser possível sua compreensão para muito além desse membro da Companhia de Jesus.

A educação, para nós, apresenta-se como uma ampla experiência social, derivante das relações estabelecidas a partir do processo de aprendizagem, neste caso expandido por intermédio dos inúmeros contatos estabelecidos pelos indivíduos, ao longo de suas vidas. É na inteiração e troca de experiências entre os indivíduos que ocorre o principal processo da educação: a aprendizagem. Aprendizagem não no sentido que possuímos, em que a enquadrámos na transmissão e assimilação de conceitos pré-estabelecidos por um determinado sistema educacional, pelo qual o professor apenas reproduz informações, dadas como acabadas, para seus alunos. Aprender significa, antes de qualquer coisa, incorporar elementos de uma forma específica de ser.

Se o ato de educar insere-se nesse extensivo processo, ao qual todos nós, sem exceção, estamos expostos, pensamos que essa ação manifesta-se em todos os espaços de qualquer sociedade. Atingindo a todos, independentemente da temporalidade ou localização espacial, a educação expressa o viver coletivamente, indicando a forma de ser de cada vivente, conforme a sociedade em que ele está inserido:

Ninguém escapa da educação. Em casa, na rua, na igreja ou na escola, de um modo ou de muitos todos nós envolvemos pedaços da vida com ela: para aprender, para ensinar, para aprender-e-ensinar. Para saber, para fazer, para ser ou para conviver, todos os dias misturamos a vida com a educação (BRANDÃO, 1994, p. 08).

Ao considerarmos essa possibilidade, entendendo a educação enquanto processo social e, portanto, de vida, devemos, por conseqüência, adotar a seguinte posição: a educação não acontece somente em um único espaço, ficando restrita apenas ao ambiente escolar. Muito mais do que isso, pensamos neste ato como manifestação de vida daqueles que, cotidianamente, nas mais variadas formas, a experimentam. Partindo dessa concepção, entendemos que o professor não detém o monopólio do ensino, nem tampouco o aluno seja, exclusivamente, o único que possa assimilar algo novo.

A educação define um modo de vida, uma forma de se viver, pautada por uma determinada cultura. Quem gera e define essa educação? O homem, ou melhor, os homens, aqueles que “a criam e a recriam, entre tantas outras invenções de sua cultura, em sua sociedade” (BRANDÃO, 1994, p. 10). Esse criar liga-se à possibilidade de tornar comunitário aquilo que é necessário para o viver em sociedade, isto é, a relação ensino-aprendizagem.

Mais do que apenas buscar transmitir conhecimento, estabelecer normas e regras, a educação, em seu sentido amplo, procura garantir formas de (sobre)vivência aos indivíduos que partilham de uma mesma realidade social:

A educação pode existir livre e, entre todos, pode ser uma das maneiras que as pessoas criam para tornar comum, como saber, como idéia, como crença, aquilo que é comunitário como bem, como trabalho ou como vida. (...) a educação participa do processo de produção de crenças e idéias, de qualificações e especialidades que envolvem as trocas de símbolos, bens e poderes que, em conjunto, constroem tipos de sociedades (BRANDÃO, 1994, p. 10-11).

Tudo o que acabamos de citar é necessário, prioritariamente, à vida. A produção e troca de símbolos mencionadas acima podem ser entendidas como resultante de um processo de aprendizado, neste caso desenvolvido simplesmente a partir do viver coletivamente, independentemente do espaço ocupado pelo vivente. Com esta afirmação enfatizamos que a relação ensino-aprendizado tampouco é somente formal, detendo-se exclusivamente em um único ambiente, como a escola. Entender o ato de educar como expansivo à vida é, sobretudo, descentralizar esse processo, conectando-o a uma malha de relações sociais muito mais ampla.

Não estamos negando a existência, nem tampouco a importância da educação enquanto processo formal e sistematizado, estabelecido e praticado dentro do universo escolar. Contudo, queremos *desescolarizar* a idéia de aprendizagem, possibilitando novos sentido a ela. Descentralizada, dispersa pela vida e possibilitada através dos inúmeros contatos que estabelecemos enquanto vivemos, entendemos a aprendizagem social de ser da seguinte forma:

Esparramadas pelos cantos do cotidiano, todas as situações entre pessoas, e entre pessoas e a natureza - situações sempre mediadas pelas regras, símbolos e valores da cultura do grupo - têm, em menor ou maior escala sua dimensão pedagógica (BRANDÃO, 1994, p. 20).

A idéia que estamos aplicando para a compreensão da educação é definida por Paiva a partir do seguinte apontamento: o “sentido amplo diz que a educação é resultado de um processo inacabável de relações sociais, se identificando mesmo com ele” (História da Educação Colonial...). Assim, o mesmo prossegue, trazendo a seguinte consideração acerca desse conceito:

Em termos sociais, o que fundamentalmente se aprende é ser como o outro, é ser um semelhante, um igual, de tal forma que todos possam viver juntos, se entendendo. O que se aprende são costumes, hábitos, valores, idéias, linguagem, procedimentos, visão de mundo. Como acontece a educação? Ela acontece pelos contatos, com os outros homens. Os contatos humanos são de todo tipo: físicos, verbais, afetivos, simbólicos, etc. Quando entro em contato com o outro, dá-se em mim uma modificação. Esta modificação me faz diferente do que eu era. Passo a agir diferentemente. Isso acontece com cada um, desde o nascimento. Assim, neste emaranhado de relações que, em sociedade, todos vivem, aprendemos a ser. Firmamos um modo de comportamento, a partir da experiência repetida. Aprendemos uma forma estável de ser, um em relação ao outro, A este processo chamamos de educação (História da Educação Colonial...).

Muito além dos bancos escolares, mesmo tendo fundado colégios e oficializado o ensino formal, o aprendizado proposto pelos jesuítas era expansivo a vida, estabelecendo-se por meio das relações sociais:

Os padres da Companhia de Jesus não educaram somente através dos seus colégios, mas também, por meio do teatro, da atuação política, da atuação literária, da evangelização, enfim, de todas as atividades inerentes à sua atuação como missionários. A ação deles para com os brancos portugueses, para com os índios brasileiros e negros africanos foi, antes de tudo, educacional, e, como tal, uma atuação cultural, pois, tratava-se de fazer da nova terra com seus habitantes, seres crentes e obedientes ao Deus cristão e ao monarca português (COSTA, 2004, p. 12).

Finalizando esta introdução, optamos por dividir nosso trabalho em quatro capítulos. O objetivo do primeiro capítulo é identificar e demonstrar como a *religiosidade* - principal categoria presente na cultura portuguesa quinhentista e seiscentista - opera a configuração da identidade lusitana no período mencionado. Para tanto, optamos por dividi-lo em duas partes.

O primeiro item trata de apontar a presença ibérica, sobretudo portuguesa, na América. Em seguida, investiga-se o principal elemento da cultura portuguesa dos Quinhentos e Seiscentos - a religiosidade. Procura-se, ainda, demonstrar como, com o processo de colonização, essa identidade vai sendo plasmada para outro território. É em terras brasileiras que os portugueses passam a praticar, cotidianamente, sua forma de ser, adaptando-o à geografia e às novas condições de vida agora enfrentadas.

No segundo item evidencia-se a forma pela qual essa mesma sociedade, marcada por um extremo ordenamento social, organiza-se. A função de cada membro dessa sociedade, encarada como um grande corpo social é debatida. Observa-se o papel do rei e sua dupla finalidade como liderança maior desse reino católico. Por último, procura-se destacar a atuação de outros membros desse corpo social - caso dos nobres e dos oficiais mecânicos.

No segundo capítulo, composto por apenas um item, optamos por indicar a importância da pregação como fio condutor para a propagação dessa identidade. É do alto dos púlpitos que a religiosidade faz-se presente nesta sociedade. Dessa forma, procuramos demonstrar como os sermões eram utilizados, em uma perspectiva pedagógica, para ensinarem aos fiéis, e também aos não convertidos ainda, traços da cultura portuguesa.

No terceiro capítulo apresentamos o espaço social em que Vieira desempenhou sua pregação. Ou seja, nos atentamos ao contexto social em que sua oratória aos negros africanos foi desenvolvida. Nesse sentido, procuramos apresentar alguns traços da vida social na Capitania da Baía de Todos os Santos, tratando também do cotidiano dos engenhos de cana-de-açúcar.

Encerrando esse debate, analisamos, por meio do quarto e último capítulo, os textos mencionados logo no início dessa introdução, observando a finalidade do discurso vieiriano quando dirigido aos negros de África.



## CAPÍTULO I – CULTURA PORTUGUESA

### 1.1 – Religiosidade e cultura portuguesa

Estamos em busca da historicidade dos portugueses, em especial dos membros da Companhia de Jesus. Com isso, esperamos situar o leitor na atmosfera mental vivenciada pelo padre Vieira. Como demonstraremos, suas ações não se orientavam por uma vontade única, individualizante, tomada como desejo exclusivo de seu livre-arbítrio. Suas ações devem ser observadas a partir do contexto por ele vivido. A estrutura de pensamento desse jesuíta ligava-se a concepção teológica-política portuguesa do século XVII. Considerar os aspectos inerentes a cultura portuguesa para, em seguida, analisar sua pregação<sup>11</sup>, permite-nos, por meio desse modelo de interpretação, uma maior aproximação com a realidade experimentada naquele momento. Assim, elegendo a religiosidade como categoria principal para a compreensão da cultura portuguesa, apontaremos o modo seiscentista de ser dos portugueses.

Partimos de uma outra realidade, constituída de uma *forma mentis* diferente da qual somos portadores hoje. Praticamos, pois, uma arqueologia da representação colonial, reconstruindo o seu presente a partir das características que ordenavam a vivência portuguesa dos Seiscentos (HANSEN, *Ler & Ver: Pressupostos da Representação Colonial...*).

A observação dessa realidade se dá pela oratória vieiriana. O entendimento dos discursos pregados aos escravos negros nos engenhos coloniais do século XVII pode ser aferido através da percepção cultural que orquestrava o ordenamento terrestre para o português que aqui vivia. Para tanto, devemos observar como a ação desse pregador se inseria em um determinado contexto. O contexto em que

---

<sup>11</sup> Entendemos que a pregação destinada a qualquer grupo social no período colonial tinha a finalidade pedagógica de aproximar os ouvintes de Deus. A ferramenta utilizada pelo padre Antônio Vieira para ensinar aos escravos africanos um outro modo de ser, pautado pelo *orbe* cristão, se constituía em uma prática marcada pelos traços da cultura portuguesa seiscentista. É a partir dessa experiência - os sermões - que poderemos compreender sua finalidade junto aos negros. Sobre esta questão, Paiva indica que é por intermédio das “práticas que se observam os traços marcantes do entendimento que se tem da realidade, posto em ato através das relações sociais. Estas, com efeito, é que realizam a cultura, incitando à interpretação, delimitando as expressões convenientes a cada grupo social, justificando os comportamentos” (2007, p. 27-28).

Vieira viveu se expressa por ser essencialmente ibérico. O próprio século assim o é, sendo definido por França de acordo com as seguintes características:

O século XVII é ibérico – o grande fenômeno político desde 1580 é o Império Ibero-Cristão que mesmo depois, em sua agonia ainda domina seu tempo e irradia influência. O grande fenômeno cultural: o “Século de Ouro”. O grande fenômeno econômico: a afluência dos metais e outros produtos coloniais para financiarem a eclosão do capitalismo. O grande fenômeno religioso: a Reforma Católica com os jesuítas, com S. Teresa de Ávila e S. João da Cruz, com a Inquisição (1997, p. 21).

O século em questão é marcado pela religiosidade, profundamente católica, pelo menos para os ibéricos, que assim deveriam se expressar, onde quer que estivessem. A hegemonia ibérica é manifestada em toda a Europa, ligando-a ao Concílio de Trento. O educar vigorava entre as atribuições dos jesuítas. O vigiar passava pela Inquisição. O governo, de um só rei, correspondia à representação do catolicismo na Terra. Dessa forma, esse século expressava o estabelecimento de uma ordem. A palavra ordem aqui carrega diferentes sentidos. A organização da sociedade portuguesa, por intermédio de um ordenamento, visava atingir o homem em todas as esferas, no campo político, social, econômico, religioso, enfim, atuando plenamente em sua forma de ser.

A autoridade neste momento apresentava-se como indiscutível e mais, imutável, logo que provinha de Deus. Neste caso, havendo a figura do “rei, uma lei” (FRANÇA, 1997, p. 35), procurava-se o equilíbrio social em cada reino. Prevalencia, portanto, o entendimento de que o poder atribuído a um rei legitimava sua razão de governar.

A organização da vida social dependia, e muito, de um ponto fundamental: a religião. De acordo com França, a “Providencia Divina havia imposto uma certa ordem social e cada um devia se manter em seu lugar para que houvesse harmonia e paz” (1997, p. 37). Ainda segundo esse historiador, em hipótese alguma poderia “o cristão rebelar-se contra essa ordem por ambição da oposição superior. Porque seria se sobrepor à vontade divina, pelo arbítrio individual” (1997, p. 37), atitude, para a época, considerada como impraticável.

O século XVII foi, demasiadamente, transformador para os europeus, conforme procuramos, através desses breves exemplos, demonstrar. As tantas alterações apreendidas pelos europeus trouxeram modificações enormes para os habitantes do velho mundo, ligando-os a outros continentes, projetando-os, por excelência, a uma expansão que acabaria por trazer uma nova cultura para terras desconhecidas:

Os primeiros ensaios do entornamento europeu situam-se no século XVI, com o início do tráfico oceânico e da colonização. O século da conquista do mundo pela Europa, entretanto, é o século XVII. Porque foi o século da colonização por excelência e da expansão econômica da Europa. Quando os oceanos se transformaram em estradas. Estradas européias. Os navios do século XVII carregavam civilização européia (FRANÇA, 1997, p. 30).

A metáfora aqui apresentada, comparando os oceanos a estradas, neste caso de utilização exclusiva dos europeus, alude à importância que este século desempenhou para as nações européias. A expansão marítima tem, em nosso entendimento, o seguinte sentido: ela não é somente econômica, consentindo, por sua vez, na ampliação de poder político<sup>12</sup>. Os navios que cruzavam mares em direção a terras desconhecidas traziam homens que eram portadores de uma identidade. Queremos, com essa afirmação, demonstrar que o impacto do contato do colonizador com o novo, aquilo que, em todos os sentidos, era desconhecido, propunha aos demais grupos que já habitavam o continente americano o estabelecimento de uma nova forma de ser, posta em prática pelos europeus.

Os homens que determinavam essa forma viviam amplamente esse momento, deparando-se com as mais diversas sensações e experiências, isto é, muito mais do que tão somente transformações econômicas e políticas, a transposição e adaptação dos costumes europeus em terras americanas traziam consigo um amplo processo cultural. Em meio a esse processo, todos - europeus, indígenas e africanos - iam, aos poucos, ajustando sua forma de ser, na perspectiva de se adaptarem à dinâmica do viver coletivamente (im)posto naquele momento.

Entre os europeus que passaram a aventurar-se de forma ultramar, hegemonicamente dominariam esta atividade as nações ibéricas. O século XVII consolida a expansão vivenciada pelos peninsulares. Os portadores dessa extensão cultural em direção a América foram, sobretudo, os portugueses e espanhóis:

Quando se estuda a história da colonização, um simples quadro cronológico nos convence de que o século XVII é o século da europeização da Terra. No XVI a Europa descobre e sonda a resistência do mundo a seus apetites. No século XVII investe avassalador (...) Século da “mundialização” da cultura européia.

---

<sup>12</sup> Segundo Raminelli, “No além-mar, os portugueses conheceram uma multiplicidade de costumes nunca antes imaginados. (...) As navegações, portanto, não significaram apenas descobertas territoriais e multiplicação do tráfego comercial, mas também a convivência com bantos, malaios, tupinambás, chineses e japoneses” (2001, p. 227).

Esse fenômeno impressionante tornado possível pelo domínio dos transportes marítimos, significa a libertação dos horizontes mediterrâneos por outros mais largos. Sua gênese e desenvolvimento ultrapassam os limites desta definição de um século. Mas sabemos que os agentes por excelência dessa contaminação cultural foram os povos ibéricos. (...) foram os povos peninsulares que realizaram no século XVII a enorme difusão da cultura da Europa. Eis por que o século sobre ser europeu, é também ibérico (FRANÇA, 1997, p. 30-31).

O ordenamento característico do século XVII manifestava-se também por meio da Inquisição. Vigiando a produção literária daquela época a censura, um dos braços do Santo Ofício, havia de se incorporar às expectativas daquela sociedade, no sentido de atender aos anseios daqueles que partilhavam dela:

A censura permanente: fruto de um estado de ânimo ou da vigilância da ortodoxia? Ambas as coisas são uma só – estado de ânimo. Porque a Inquisição, mais rigorosa em Portugal que na Itália, não só era aceita com naturalidade, mas chegava a ser popular. Não transfiramos para o século XVII atitudes mentais e opiniões de hoje. Certo, houve vítimas do rigor do Santo Ofício. Certo, os livros não se publicavam sem meticuloso prévio exame e competentes licenças. Mas os que incorriam em emendas e punições não haviam de clamar pela liberdade de perpetrarem heresias; antes haviam de lamentar seus próprios descuidos e seus desgarros da boa doutrina (FRANÇA, 1997, p. 40).

O Santo Ofício atuava junto à igreja com a finalidade de contribuir para a manutenção, em todos os sentidos (literário, artístico, político etc.), de uma determinada forma de ser. Essa instituição observara também a propagação de idéias ventiladas na sociedade seiscentista por intermédio da oralidade. Isso porque, de acordo com França, teria sido “o século XVII uma época acentuadamente oral” (1997, p. 215).

De forma geral, a visão que regia a organização social portuguesa quinhentista e seiscentista estava inserida em um contexto mais amplo, definido pela presença de uma ordem cósmica. Essa ordem abrangia a tudo e a todos, compreendendo todos os seres existentes na Terra. Tudo que possuísse ou que já havia tido vida inseria-se na contemplação desse Cosmos, que era organizado por Deus.

Tudo estava em permanente contato. O Cosmos tornava possível essa interatividade, desde que mantido o ordenamento de todas as coisas, conforme predeterminado por Deus:

O pensamento social e político medieval é dominado pela idéia de existência de uma ordem universal (cosmos), abrangendo os homens e as coisas, que orientava todas as criaturas para um objectivo último, que o pensamento cristão identificava com o próprio Criador (XAVIER & HESPANHA, 1993, p. 122).

Totalidade. O exemplo que acabamos de citar, permite-nos pensar que a finalidade maior desse entendimento de mundo era sentir a vivência cotidiana como algo pleno, preenchida pela presença divina. Em meio à criação de Deus, a existência de cada ser ou coisa somente poderia ser explicada através da possibilidade de se fazer parte dessa extensa comunidade. Sem divisões, sem fragmentos. Cada parte da obra do Criador trazia consigo a existência da totalidade<sup>13</sup>.

A permanência de cada parte do Cosmos dependia, em última instância, da constante ligação com as demais partes existentes. Não poderia haver, pois, divisões. Entender-se como uma das peças dessa criação, era sentir-se como um membro indispensável para a composição desse conjunto.

Todos deveriam agir para *a maior glória de Deus*. A função de cada grupo social era importante para a manutenção da totalidade existente. A ação de cada parte não deveria ser praticada visando apenas atender a si própria. Os anseios e as obrigações de um indivíduo se constituíam em ações coletivas, no sentido de que a unidade de todos os seres existentes os estabelecia como uma obra divina, fruto da vontade de Deus.

Era obrigação comum atuar conforme sua competência, fazendo de sua função não apenas uma finalidade específica e individual, mas uma colaboração a existência e manutenção desse sentimento de totalidade. Assim exigia o reino e, portanto, assim ficavam os portugueses encarregados de viver. Havia, portanto, aquele que deveria exercer o governo sobre os demais, caso do rei. Os oficiais mecânicos acabavam por encarregar-se de trabalhar. A justiça era função do desembargador. O senhor de engenho encarregar-se-ia de garantir a produção de açúcar. Aos missionários cabia a disseminação do catolicismo nas colônias lusitanas. Assim, cada qual com sua

---

<sup>13</sup> A idéia de totalidade aqui utilizada, na construção da argumentação sobre a identidade portuguesa, não significa dizer que todos eram iguais, agindo, por força maior, da mesma maneira indistintamente. Pela dinâmica das relações sociais isso seria, não só impensável, como impraticável. No entanto, todos deveriam se sentir membros da ordem cósmica aqui mencionada. Evidentemente, como veremos mais a frente, uns participavam mais ativamente, e portanto plenamente, dessa realidade. Outros não. Mas todos, sem distinção, sabiam de sua existência. Aos que a negavam, cabia, moralmente e juridicamente, uma série de punições – previstas legalmente nas Ordenações entre outros documentos desse período. A configuração da sociedade portuguesa é múltipla e, por isso mesmo, não podemos enxergá-la de forma única. Agora, essa multiplicidade não impede, como demonstraremos, a existência de uma unidade e, portanto, da totalidade que estamos a afirmar como existência na cultura portuguesa do Antigo Regime. Essa unidade era sentida na religiosidade, de matriz católica. Todos os portugueses possuíam essa concepção. Uns faziam-na valer mais, outros menos, dependendo das circunstâncias da vida que os permeavam.

competência, todos acabavam por exercer, em colaboração com os demais, suas funções nessa sociedade.

Quando afirmamos que os portugueses dos Quinhentos e Seiscentos definiam sua visão de mundo a partir da existência de um Cosmos que regia o universo, passamos a considerar a existência de um outro tipo de organização social. Não é possível procurarmos compreender essa sociedade partindo, por exemplo, do preceito de que todos são livres e iguais. Porque, naquele momento, não o eram. Contudo, esperar que fossem também não seria possível, uma vez que a dinâmica daquela sociedade ditava outro tipo de arranjo social. Cada parte do todo, por ser considerada divina, tinha enorme importância na composição do reino. A unidade ocorria justamente pela possibilidade de cada membro, ao ser diferente dos demais, completar a função não exercida pelo restante das pessoas inseridas em outros grupos sociais:

A unidade dos objectivos da criação não exigia que as funções de cada uma das partes do todo na consecução dos objectivos globais da Criação fossem idênticas às das outras. Pelo contrário, o pensamento medieval [podendo, no caso português, ser estendido para a modernidade, considerando os séculos XVI e XVII] sempre se manteve firmemente agarrado à idéia de que cada parte do todo cooperava de forma diferente na realização do destino cósmico (HESPANHA, 1995, p. 29).

Todos, nestas condições, deveriam colocar-se *a serviço de Deus*. E, como já havíamos observado anteriormente, esse *pôr-se a serviço*, atuando para a confirmação e expansão da obra divina, obedecia a uma certa hierarquia. Abaixo de Deus, surgiam os homens, entre eles o rei, figura de maior destaque por sua posição social no plano terreno. Sua elevada condição em comparação com todos os demais súditos fazia do rei o principal expoente da presença católica entre os homens.

Cabe ressaltar que como uma só unidade, emanada pelo entendimento da existência divina, todos os componentes desse Cosmos eram tidos como imprescindíveis. Como dispensar dessa coesão as atividades exercidas pelos oficiais mecânicos ou pelos clérigos. Cada grupo social tinha sua função, colaborando para a configuração desse modelo social. É interessante que possamos compreender o seguinte: era exatamente a heterogeneidade na composição da sociedade que tornava possível o arranjo da totalidade pretendida<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Todos, no final, sabiam que deviam atuar para o *serviço de Deus*. No interior do modelo corporativo português, obviamente, havia conflitos. Não consideramos a sociedade portuguesa desse período organizada de forma harmônica, vivendo totalmente em paz. No entanto, pensamos que as diversas posições, mesmo rivalizando-se, permitiam, no seu viver, umas mais outras menos, a inserção da religiosidade inerente ao reino português. Todos tinham consciência das suas prerrogativas, do rei ao mais

Todos deveriam colaborar pela edificação dessa realidade social. Todavia, as diferenças presentes entre os grupos eram sentidas, sendo suprimidas pela perspectiva de manutenção do ordenamento social de caráter divino, que contemplava a sociedade. Não havia luta de classes. A idéia da pré-existência de um grupo social opressor disposto a explorar os demais, acompanhada da probabilidade de uma classe opor-se a outra tomando o seu lugar não cabe na análise desse contexto social. E enfatizamos essa impossibilidade pelo seu caráter anacrônico, uma vez que, com o surgimento de conflitos, poderia haver luta pela regulamentação do modelo tomado como correto pelo Estado português, mas jamais em busca de uma suposta igualdade<sup>15</sup>.

Não devemos ler a história da educação colonial, com suas práticas e representações a partir do nosso imaginário. Para podermos compreender o sentido da atuação jesuítica perante esse processo, necessitamos entender a percepção que os portugueses possuíam da vida. Devemos perseguir a possibilidade de reconstituição das relações educacionais através do entendimento da cultura portuguesa e dos vestígios documentais existentes sobre a época analisada:

Especificar lógicas discursivas e condicionamentos materiais e institucionais da representação colonial, produzindo um diferencial histórico que permite relativizar e criticar suas apropriações anacrônicas (...) Seu presente [referente ao século XVII] está extinto, obviamente, mas a reconstrução parcial é factível por meio de várias séries documentais, artísticas e não artísticas, contemporâneas do século XVII (HANSEN, Ler & Ver: Pressupostos da Representação Colonial...).

---

simples oficial mecânico. Cumprir-las ou não, era tarefa que ficava a cargo de cada um, havendo aqueles que, neste caso, desgarravam-se da hierarquia pré-determinada: “Obviamente, muito contraste emergia do modo de interpretação das posições e funções. Não se pode pensar a sociedade corporativa como algo estático, imóvel. A complexidade da vida, no seu aspecto da multiplicidade de visões acerca do desdobramento concreto e específico do significado da ordem, certamente levava à contenda, ao desentendimento. Não se deve, no entanto, interpretar a discórdia como expressão de ausência do sentido corporativo, notadamente no seu aspecto do colaborar” (FERRAZ, 2005, p. 42).

<sup>15</sup> Neves indica muito bem essa condição. Ao analisar a presença jesuítica na América portuguesa, ainda no século XVI, preocupando-se com os contatos estabelecidos entre os inácianos e as sociedades indígenas, este pesquisador entendera o seguinte: “A ideologia cristã quinhentista não vê os agentes da produção como grupos sociais em confronto; vê pessoas que têm relações, no caso no campo econômico. Mas o ‘campo’ não importa para o fundamental da questão: os ‘campos’ (econômico, político, etc.) são os locais onde aparece o que realmente importa – os contatos inter-individuais. A regulamentação das relações sócio-econômicas é pois uma regulamentação da ordem da Ética e não ordem da Economia. A Ética é o centro absoluto das disciplinas que nela, em suas Regras, têm que buscar a possibilidade de suas normas setoriais, secundárias, refletidas” (1978, p. 133). Para se entender o estabelecimento de uma organização econômica torna-se necessário pensar-se na disposição dos agentes que estão em contato. A chave para a leitura desse processo passa a ser aquilo que o autor entende como “regulamentação da ordem da Ética”, isto é, a forma de ser dos grupos que se encontram inseridos nessa dinâmica. Nesse caso, podemos compreender as identidades desses grupos a partir da história cultural, centrando-a na análise discursiva dos personagens envolvidos nesta trama.

Insistimos na idéia de o pesquisador compreender a forma de ser portuguesa quinhentista e seiscentista. Fazemos isso na medida em que essa mesma forma possuía características muito específicas. Nobres ou oficiais mecânicos, padres experientes ou seminaristas novos, todos se viam inseridos na mesma cultura. Vale, então, ressaltar que o sentido de pessoa enquanto ente individual não se faz presente aqui. Prevalecendo a noção de Cosmos, todos deveriam fazer parte dessa imensa unidade:

(...) não são categorias psicológicas expressivas, pois “eu” e “tu” não correspondem a individualidades subjetivadas ou dotadas de direitos humanos na livre concorrência do mercado de bens culturais. Ou seja: “eu” e “tu” são representações obtidas por meio de aplicação de preceitos de uma racionalidade não-psicológica e não-expressiva, uma racionalidade mimética, típica de esquemas coletivos e anônimos da sociedade de Corte portuguesa do século XVII transplantada para o trópico (HANSEN, Ler & Ver: Pressupostos da Representação Colonial...).

A idéia de unidade aqui presente não se define apenas como o pertencer a uma determinada comunidade por ter nascido ou ter vivido na mesma. Uns dos traços que perpassavam por todos os portugueses nesse período, consolidando essa idéia de unidade, era justamente a religiosidade. Era esse o sentimento de unidade que estabelecia a identidade portuguesa. Independentemente da posição social ocupada, a fé deveria estar presente, ocupando espaço na vida de todos. Segundo Silva e Hespanha:

(...) os Portugueses não eram apenas isso; que eram também (e sobretudo) católicos, que eram (muito menos) europeus, que eram hispânicos; que eram, depois, minhotos ou beirões; vassalos do rei ou de um senhor; eclesiásticos, nobres ou plebeus; homens ou mulheres. E que, sendo tudo isto, sem deixarem de ser portugueses, eram portugueses de uma maneira muito menos nítida e unidimensional do que o hoje supomos, à luz dos paradigmas de distinção nacional (agora em português) estabelecidos desde o século passado (1993, p. 19).

O que se quer, em um primeiro momento, é demonstrar que o conceito de identidade nada tem a ver com a idéia de nação. A sociedade portuguesa do Antigo Regime possuía, como acabamos de citar, um sentido diferente. Assim, entendemos que “pensar o tema da identidade portuguesa na época moderna, em termos de identidade ‘nacional’ remete implícita e anacronicamente para o conceito contemporâneo de nação” (SILVA & HESPANHA, 1993, p. 20). Os conceitos de identidade étnica,



território e unidade política que concebem a idéia contemporânea de nação, acabam por excluir outras possibilidades de interpretação (Idem, 1993).

Podemos pensar que a sociedade portuguesa quinhentista e seiscentista organizava-se “a partir de certas crenças ou princípios”, (MATTOSO, 1997, p. 130), sendo que esse modo de viver expressava uma unidade. Essas crenças ou princípios, de acordo com Mattoso, “formam um sistema com a sua coerência interna, que não depende nem da maneira como são postos em prática, nem mesmo das formulações doutrinárias expressas para os interpretar” (1997, p. 130). Nesse sentido, Mattoso é categórico ao afirmar que, “se procuramos saber qual é este sistema de crenças e de princípios que constitui o ponto de referência dos europeus, temos de reconhecer que é fundamentalmente o Cristianismo” (1997, p. 131).

Dividindo-se toda sociedade portuguesa, fragmentando-a em vários níveis, encontramos um sentido de unidade comum almejada pelos portugueses: a *respublica christiana*. A religiosidade estava obrigatoriamente inserida no cotidiano de todos. Fazia-se isso no ouvir missa, no confessar-se, na atenção destinada à pregação que vinha do púlpito. Mas a religiosidade não se manifestava apenas dentro das igrejas. No âmbito privado, mantinham-se oratórios, acendiam-se velas e realizavam-se preces e orações a Deus e aos santos. Publicamente, a fé católica era exposta pelas procissões, atos de devoção e confirmação da religiosidade portuguesa.

De acordo com Silva e Hespanha, a catolicidade do reino era traduzida por intermédio da seguinte organização:

Uma identidade que se manifestava positivamente no sentido da unidade da república dos crentes, quotidianamente veiculada na liturgia, na pregação, na organização eclesial ou, mesmo, na ordem processual canônica, pois de todo o orbe católico se podia apelar para o papa. Negativamente, este sentimento de identidade promovia a recusa de tudo o que fosse estranho ou adverso a comunidade católica, desde os pagãos, ou infieis, aos judeus e hereges (1993, p. 21).

Ser português e não ser católico significava, antes de tudo, auto-excluir-se do seio dessa comunidade. Entendemos, portanto, que o próprio “reino (e o rei) ou era católico ou não era reino (ou não era rei). Um Portugal não católico seria um paradoxo, pois tanto a gente como a república lusa eram-no justamente porque eram constitucionalmente ‘fieis’, ‘fidelíssimas’” (SILVA & HESPANHA, 1993, p. 21). Para Silva e Hespanha o ser português e o ser católico, “tornam-se, assim, identidades inseparáveis” (1993, p. 21). Não poderia haver divisão nesse sentido. O agir de todos os

membros do reino, do rei ao mais simples peão, deveria se orientar por esse grande traço social. Pela definição de Paiva, na sociedade portuguesa de então “não havia dualismo social: de um lado a sociedade civil e de outro a sociedade religiosa” (1982, p. 22), vez que, “a fé informava todos os gestos humanos, indicando sua razão última, Deus, mas nem por isto tirava-lhes o caráter de humanos: compreendia-o e respeitava-o” (Idem, 1982, p. 22).

Dessa maneira, consideramos que ser português e não ser católico era atitude considerada inaceitável entre os séculos XVI e XVII. Assim, aproximamo-nos das definições de Mattoso, pelas quais se entende que o “sistema de referências em que os Portugueses sempre se reconheceram, foi o que explícita ou implicitamente pressupõe o Cristianismo” (1997, p. 138), colocando-o, sempre, em primeiro plano, fosse qual fosse à circunstância. Ainda tratando dessa característica, na perspectiva de indicarmos os traços fundamentais dessa cultura, Paiva salienta que:

A expressão cultural maior portuguesa quinhentista/seiscentista é a religião. A sociedade se regia pela visão do *orbis christianus*: uma sociedade teocrática, uma sociedade organizada pelo princípio da relação hierarquizada, tendo Deus como a referência central e absoluta (PAIVA, Educação e Cultura: a sociedade brasileira nos séculos 16 e 17, p. 02).

Mais adiante, Paiva cita a imersão da religiosidade na cultura portuguesa. O catolicismo apresentava-se em todas as esferas sociais, dividindo e organizando a sociedade, devendo se fazer presente em todos os atos daqueles que vivenciavam, em seu cotidiano, a fé:

(...) [a presença da religiosidade católica se] justifica nos termos mais radicais, ou seja, dá status religioso para toda e qualquer atividade humana; justifica a ordem social vigente, distinguindo senhores, plebe e escravos; não se dá por um ato papal ou episcopal: ela é a própria natureza da sociedade. E se manifesta, assim, na linguagem, nos produtos simbólicos, na organização social, nos costumes sociais, em tudo (PAIVA, Educação e Cultura: a sociedade brasileira nos séculos 16 e 17, p. 06).

A igreja, instituição representante do catolicismo tanto em Portugal como na América, estava, ao longo do Antigo Regime, presente em todos os espaços da sociedade portuguesa. Nesse sentido, destacam-se as considerações de Hespanha:

A importância da Igreja como pólo político autônomo é enorme na época moderna. De facto, de todos os poderes coexistentes na sociedade moderna, a Igreja é o único que se exerce com bastante eficácia desde os âmbitos mais periféricos, como as famílias e as comunidades, até o âmbito internacional,

onde só coexiste com o império. Entre uns e outro, a Igreja está presente no âmbito corporativo, através de confrarias específicas de cada profissão, no âmbito da pequena comunidade, por intermédio também das confrarias, nos níveis territoriais intermediários por meio da disciplina episcopal, e nos reinos, por mecanismos tão diversificados como a relevância do direito ou as formas de cooperação entre os “dois gládios” (1993, p. 287).

Ao pensarmos nos aspectos que determinavam a realidade portuguesa seiscentista, faz-se necessário reportamo-nos novamente à idéia de ordem, inserindo-a nas circunstâncias que possibilitavam o viver entre os portugueses. Ordem, na sociedade que estamos a mapear culturalmente, subentende a existência de uma totalidade. Essa totalidade formava a unidade de todas as coisas. Sem restrições, todos os seres faziam parte de um grande tecido social, elaborado por Deus. A este ordenamento liga-se, também, a idéia de hierarquia. O organograma social desempenhado nessa sociedade não se efetivava para dividir, no sentido de obrigatoriamente determinar as posições de cada um, conforme a sujeição do mais fraco para com o mais forte. A divisão visava justamente garantir o contrário, isto é, a manutenção do corpo social.

Cada ente fazia parte de um grupo. Uns viviam nobremente, administrando a Coroa ao lado do rei: conselheiros, governadores, capitães, ouvidores e vereadores tratavam das questões cotidianas à luz da concepção régia; fidalgos administravam terras no reino, enquanto capitães donatários cediam sesmarias na América aos homens que vinham da Península dispostos e empreenderem esforços na produção de açúcar. Fosse a Portugal ou do outro lado do Atlântico, oficiais desempenhavam suas respectivas funções. Sapateiros, barbeiros, ferreiros, carpinteiros e tantos outros colaboravam, com os seus ofícios, para o desenvolvimento dessa realidade.

O mesmo pode-se dizer dos clérigos. Competia a estes últimos zelarem pela cristandade, além de buscar a conversão daqueles que não conheciam e, portanto, não podiam crer na existência e obra divina do Criador. Todos, sem exceção, deveriam possuir o mesmo entendimento quanto ao *orbe* cristão. No entanto, os missionários jesuítas, como membros ativos e letrados da igreja, enquanto instituição ligada diretamente à expansão do Império português, eram os principais propagadores dessa racionalidade teológica.

Queremos, com isso, dizer que todos deveriam colaborar para a solidificação dessa unidade, de acordo com a competência de cada esfera. A diferenciação das partes garantia a totalidade e, por sua vez, a unidade da sociedade

portuguesa. Todos estavam subordinados uns aos outros. O rei dependia dos demais nobres. Estes, também estavam sujeitos aos oficiais mecânicos. A subordinação dos grupos, uns para com os outros, era uma constante.

Não tratemos subordinação a partir de sinônimos contemporâneos, tais como submissão, obediência ou dominação. O pensar e, sobretudo, o agir nesse período eram manifestações de pessoas que não poderiam se identificar como portadoras de uma individualidade específica, manifestada pelo eu, categoria de caráter subjetivo e pertinente a cada sujeito existente. A relação de sujeição entre os diferentes grupos sociais estabelecia-se para, precisamente, garantir a liberdade de todos, cada um atuando conforme sua competência. Pode soar estranha a idéia de ligação entre dependência e liberdade. Mas, para a maioria dos portugueses do período analisado, havia, sim, sentido na crença dessa racionalidade.

Mais importante do que procurar, *a posteriori*, estabelecer uma interpretação crítica, na esperança de condenar esse processo, buscamos traçar uma leitura que permita entendermos como a religiosidade perpassava pela cultura portuguesa. Todos os indivíduos, preenchendo um grande quadro social, ordenado pelo Cosmos (e na Terra, pelo rei, através do modelo corporativo de sociedade), participavam de uma outra realidade social, dotada de uma *forma mentis* diferente da que detemos hoje.

Para confirmarmos essa idéia, basta irmos às fontes documentais daquela época. Observando parte da documentação quinhentista e seiscentista na América portuguesa, nos deparamos com portugueses que se colocavam, em várias de suas atividades, a cargo de Deus. Esse era um sentimento comum. A partir dele, percebemos que, para os lusitanos, a religiosidade estava presente em praticamente todos os seus atos.

Escrevendo para D. Pedro Mascarenhas, embaixador de Portugal em Roma, D. João III diz dos motivos da presença lusitana na Índia e em outros locais do globo. O monarca profere seus intentos, em 1539, apelando para a fé cristã no exato momento de relatar seu desejo expansionista para além mar:

Porque o principal intento, como sabeys, asy meu como d'El-Rey meu senhor e padre, que santa gloria aja na impresa da Índia e em todas as outras conquistas que eu tenho e se sempre manteveram com tantos perigos e trabalhos e despesas, foy sempre o acrescentamento de nossa santa fé catholica, e por este se sofre tudo de tam boa vontade, eu sempre trabalhey por haver letrados e homens de bem em todas as partes que senhoreo, que

principalmente fação este officio, asy de pregação como de todo outro ensino necessario aos que novamente se convertem à fee (CARTAS, I, 1954, p. 102).

Passados quase dez anos, o rei outorga ao fidalgo Tomé de Sousa instruções para fundar na América uma sede do governo geral dessa Província. O Regimento<sup>16</sup> de Tomé de Souza, futuro primeiro governador das terras aqui mencionadas, representa bem a idéia que estamos desenvolvendo. Elaborado no ano de 1548, seu texto é expressão do entendimento da realidade que a sociedade portuguesa detinha naquele exato momento. As linhas iniciais desse documento apontavam a presença da religiosidade como elemento permanente junto à cultura dos portugueses:

Eu, El-Rei, faço saber a vós, Tomé de Sousa, fidalgo de minha casa, que vendo eu quanto serviço de Deus e meu é conservar e enobrecer as capitanias e povoações das terras do Brasil, e dar ordem e maneira com que melhor e mais seguramente se possam ir povoando, para exalçamento de nossa santa fé e proveito dos meus reinos e senhorios e dos naturais (apud DIAS, 1924, p. 345).

O trecho que acabamos de observar refere-se a um documento oficial, elaborado pelo Estado português. Não se trata de um texto produzido pela igreja Católica. Emitido por determinação da Coroa Real, as recomendações legadas a Tomé de Souza diziam-lhe da necessidade de melhorar as condições das capitanias em terras brasileiras. Fazia-se isso, como o texto bem expressa, como um serviço prestado a Deus.

O povoamento do litoral brasileiro deveria ocorrer não somente para atender os anseios da empresa mercantil lusitana. A forma de ser português trazia consigo a determinação da expansão da fé católica. Essa afirmação fica evidente na seqüência do documento, em que se explicam os motivos pelos qual o rei havia optado por promover o alargamento do Império português<sup>17</sup>:

---

<sup>16</sup> Os regimentos eram outorgados aos portugueses que aqui se estabeleceram como governadores gerais do Brasil. O conteúdo desses documentos, produzidos pelo Estado e, portanto, de caráter oficial, diziam das obrigações dos representantes do rei em diferentes partes do Império português. O primeiro regimento expedido em relação ao Brasil, neste caso destinado a Tomé de Sousa, é, assim como os demais, baseado na carta fornecida a D. Francisco de Almeida, governador da Índia, em 05 de março de 1505. Tradicionalmente, os governadores deveriam, em qualquer ocasião, consultar sempre o rei ou o Conselho Ultramarino. No entanto, isto nem sempre era possível. Detentor de certos privilégios (*extraordinaria potestas*), podendo decidir, quando necessário, por si só, os governadores dispunham, com certeza, de uma autonomia considerável (HESPANHA, 2001).

<sup>17</sup> No século XVI, a Companhia de Jesus dividia-se em três províncias. Eram elas: Portugal (1546), Goa (1549) e Brasil (1553). Um século depois, acrescentam-se Alentejo (1654-1665), Malabar (1605) e Japão (1611). Por fim, no século XVIII, tem-se a última província, a do Maranhão (1727), totalizando sete províncias. Os padres e missionários atuavam através dos colégios e seminários - 37 no total, espalhados por todas as províncias, havendo, ainda, uma universidade. A expansão portuguesa ocorrida entre os

Porque a principal cousa que me moveu a mandar povoar as ditas terras do Brasil foi para que a gente dela se convertesse à nossa santa fé católica, vos encomendo muito que pratiqueis com os ditos capitães e oficiais a melhor maneira que para isso se pode ter; e de minha parte lhes direis que lhes agradecerei muito terem especial cuidado de os provocar a serem cristãos (apud DIAS, 1924, p. 347).

Como parte de uma unidade, todos deveriam se colocar a serviço de Deus. A idéia de cooperação mútua estava presente também nos documentos que dizem das atividades econômicas na Colônia. Ao receber sua carta de doação, referente à capitania de Pernambuco, em 1534, Duarte Coelho era advertido de uma das prioridades do reino:

A quantas esta minha carta virem faço saber que, considerando eu quanto serviço de Deus e meu proveito e bem de meus reinos e senhorios e dos naturais e súditos deles é ser a minha costa e terra do Brasil mais povoada do que até agora foi, assim para nela haver de celebrar o culto e officios divinos e se exaltar a nossa santa fé católica, com trazer e provocar a ela os naturais da dita terra, infiéis e idólatras (apud DIAS, 1924, p. 309).

Encontramos o já capitão de Pernambuco, Duarte Coelho, dizendo da expansão dos engenhos no litoral brasileiro. Em sua carta, percebemos que o sucesso econômico dessa empresa não era apenas um acontecimento temporal. A extensão das casas de fabrico de açúcar sintetizava também o sucesso de Deus, pois, como reino católico, tudo que se fazia se destinava a sua glória. Dessa forma, assim escrevera Duarte Coelho para o reino:

(...) e ando ordenando de começar outros [engenhos] praza ao Senhor Deus que, segundo sua graça, misericórdia e minha boa intenção, sua ajuda (...) e, por isto, Senhor, espero a hora do Senhor Deus, em qual praza a ele, Deus, que me cometa esta empresa e para o seu santo serviço e de Vossa Alteza (apud DIAS, 1924, p. 313).

A religiosidade cristã fazia sentir-se em grande parte do cotidiano da Capitania de Pernambuco. Ao tempo de Duarte Coelho a vila de Olinda recebia a presença de representantes da igreja Católica em suas dependências. O quinhentismo colonial luso-brasileiro era todo impregnado da lógica guiada pela fé. Os moradores de

---

séculos XVII e XVIII é acompanhada pelo crescimento da presença jesuítica ao redor do mundo. No século XVIII, o número de instituições jesuíticas aumenta para 81, fazendo-se presente nas sete províncias mencionadas (COSTA, 2004).

Pernambuco percebiam isso desde a edificação dos espaços difusores da Palavra até a atuação dos religiosos que habitavam estes locais.

Ambrósio Fernandes Brandão, indicado como possível autor dos *Diálogos das Grandezas do Brasil*, logo no início do século XVII, situa-nos sobre essa condição, observando o seguinte:

A Vila [Olinda] é assás grande, povoada de muitos e bons edificios e famosos templos, porque nela há o dos padres da Companhia de Jesus, o dos padres de S. Francisco, da ordem capucha da província de Santo Antonio, o mosteiro dos carmelitas, e o mosteiro de S. Bento com religiosos da mesma ordem; em todos êstes mosteiros assistem padres de muita doutrina, letras e virtudes (1956, [s.n.]).

Ainda tratando da inserção da religiosidade como principal elemento na cultura portuguesa quinhentista e seiscentista para além mar, continuemos observando as descrições desse cronista. Das mulheres da vila de Olinda, muitas das quais em desacordo com os preceitos de Deus, algumas tantas eram encaminhadas aos mosteiros, espaços de recolhimento e guarda permanente dos valores da cristandade. Diz-nos Brandão que “Acha-se mais na vila um recolhimento para mulheres nobres com nome de mosteiro de freiras, pôsto que até o presente vivem sem regra” (1956, [s.n.]).

A mesma situação pode ser aferida através da leitura de outras fontes. Mem de Sá, terceiro governador geral do Brasil (1557-1572), ao assumir sua nova tarefa na América portuguesa, estimulava, segundo os jesuítas, a catequese dos índios, defendendo-os ainda do cativo, além de proibir, entre os mesmos, a antropofagia. As ações de Mem de Sá situavam-no na compreensão de mundo que acabamos de esboçar. Dizia o padre Manoel da Nóbrega que os atos do governador geral estavam somente a “ser serviço de Deus” (apud LEITE, II, 1938, p. 153) e nada mais<sup>18</sup>.

A presença da religiosidade como elemento marcante na cultura portuguesa se faz sentir também no momento da morte. A observação do testamento do mesmo Mem de Sá indica essa condição. Sua carta testamentária informava que no caso de seus três filhos falecerem sem deixarem herdeiros, uma terça parte de sua herança, a qual incluía um engenho, denominado Sergipe, deveria ser repartida em três partes.

---

<sup>18</sup> Frei Vicente do Salvador também faria observações acerca das medidas adotadas por Mem de Sá enquanto governador geral do Brasil. Segundo os registros dele, feitos em 1627, o governador “mandou logo chamar os principais índios das aldeias vizinhas desta baía, e assentou com eles pazes com condição que se abstivessem de comer carne humana, ainda que fossem de inimigos presos ou mortos em justa guerra, e que recebessem em suas terras os padres da Companhia e outros mestres da fé (...)” (1982, p. 151-52).

Uma delas seria destinada ao Colégio da Companhia de Jesus na Bahia (LEITE, V, 1945, p. 243).

Esse entendimento de mundo se fazia presente entre os portugueses. Não era algo específico apenas da Igreja. No entanto, como missionários que eram, os membros da Companhia de Jesus atuavam especificamente nesta questão. A presença jesuítica na América tinha por finalidade garantir a manutenção da fé católica entre a gente do reino e a adesão aos não cristãos, caso dos indígenas e africanos.

Ao observarmos uma carta enviada por Manoel da Nóbrega, em 1549, ao reino, notamos os impulsos que moviam esses missionários para além da Europa. Nela, o padre português expõe os motivos que atraíam os jesuítas para o Brasil:

Confessa-se toda a gente da armada, digo, a que vinha nos outros navios, porque os nossos determinamos de os confessar na nau. O primeiro domingo, que dissemos missa, foi a quarta dominga da quadragésima. Disse eu missa cedo e todos os Padres e Irmãos confirmamos os votos que tínhamos feito e outros de-novo, com muita devoção e conhecimento de Nosso Senhor, segundo pelo exterior é lícito conhecer. Eu prego ao Governador e à sua gente, na nova cidade que começa, e o Padre Navarro à gente da terra. Espero em Nosso Senhor fazer-se fruto, posto-que a gente da terra vive em pecado mortal, e não há nenhum que deixe de ter muitas negras, das quais estão cheios de filhos, e é grande mal. Nenhum deles se vem confessar; ainda queira Nosso Senhor que o façam depois. O irmão Vicente Rijo ensina a doutrina aos meninos, cada dia, e também tem escola de ler e escrever; parece-me bom modo este para trazer os Índios desta terra, os quais tem grande desejo de aprender (apud LEITE, II, 1938, p. 269).

Presentes em novas terras, logo no século XVI, os membros da Companhia de Jesus dividiam espaço com os demais portugueses que se aventuravam pelo oceano Atlântico em direção a América. Misturando-se aos demais colonizadores, aos indígenas e aos africanos, os jesuítas viam-se inseridos na expansão marítima portuguesa como detentores de uma função específica: ampliar a forma de ser advinda de Portugal, em que ser português e ser católico deveria ser algo indissociável.

A carta enviada por Nóbrega ao reino revela bem a condição da Companhia de Jesus frente ao processo mercantil quinhentista lusitano. O que se quer naquele momento, segundo o próprio Nóbrega, é implantar no Brasil os sacramentos presentes no catolicismo. Assim, batizavam-se os marinheiros portugueses, rezavam-se missas e ensinava-se a doutrina às crianças, através das escolas de ler e escrever.

Cabia aos jesuítas a função de manterem as práticas reinícolas portuguesas em funcionamento na nova terra descoberta. Percebemos isso na carta escrita por Nóbrega. Contudo, outra questão pode ser notada em meio à correspondência



desse jesuíta: a concepção de mundo que não separava o ser católico do ser português seria, através dos missionários da Companhia, estendida aos não portugueses que habitavam terras brasileiras. Neste caso, nos referimos aos indígenas e aos africanos. Nóbrega indica essa preocupação em seu relato quando, no final do mesmo, afirma que muitos índios se dispunham a aprender a doutrina, expondo, então, a finalidade máxima da presença da Companhia de Jesus nestas terras.

Uma das preocupações iniciais dos jesuítas ao instalarem-se em novas terras era expandir o catolicismo, como mencionamos anteriormente. Começava-se esse processo por intermédio dos batizados. A finalidade desse ritual pode ser notada através do relato de Afonso Braz. Vivendo na Bahia quinhentista, ele destacaria o fato de que os índios eram batizados para que pudessem “viver em bons costumes” (leia-se, neste caso, os portugueses) (apud LEITE, II, 1938, p. 274). Porém, é necessário citar que os batizados indígenas e africanos, quando já adultos, deveriam ser realizados somente quando atendida uma série de exigências.

Logo no final do século XVI, o visitador Cristóvão Gouveia advertia os padres para que apenas batizassem os índios e africanos que tivessem recebido os ensinamentos necessários. O visitador observara que muitos desses adotavam seus nomes cristãos, mas não abandonavam as antigas práticas oriundas de suas respectivas culturas (apud LEITE, II, 1938, p. 278). Por conta desse fato, dito como de extrema inconveniência para a Igreja Católica, Gouveia deixaria, em 1589, instruções acerca dos batizados a serem realizados pelos membros da Companhia de Jesus:

Nenhum Padre terá licença para baptizar índio ou preto da Guiné, adulto, fora de extrema necessidade, se não souber, ao menos rudemente, as orações, e tiver feito bom entendimento do que é obrigado a crer e orar, e para efeito de o casarem logo. O qual também guardarão comumente os Padres que andam nas missões (apud LEITE, II, 1938, p. 278).

Como pudemos observar, havia uma série de preocupações relativas à questão do batismo de índios e africanos. Ao lado dos batizados, estendia-se a doutrina a esses mesmos grupos por meio das confissões. Segundo Leite, os padres da Companhia confessavam a todos, porém não descuidavam especialmente dos mais “humildes, índios e negros” (II, 1938, p. 279), alvos também da transmissão da forma de ser do qual os portugueses eram portadores.

Buscar explicações fora dessa realidade social significava distanciar-se do Criador. E esse afastamento, ação contrária à verdade absoluta determinada por Ele

para todos, tencionava a ordem gerenciada na Terra pelo Estado português. Porém, esse tipo de posicionamento confrontava, principalmente, a Deus. E, nesse caso, as discordâncias existentes perante a ordem e hierarquia ficavam subordinadas à punição<sup>19</sup>.

Pecados considerados graves, como a adivinhação e a cura de doenças através da associação de elementos do cristianismo com crenças populares, deveriam ser combatidos. Para tanto, faziam-se presentes a legislação portuguesa e o Santo Ofício.

Tratando da adivinhação, Souza traduz o entendimento português sobre essa prática observando parte do conteúdo das Ordenações Filipinas, documento que expressava as leis, sob o ponto de vista civil, do reino. Cabe destacar que todos aqueles que afirmassem ou fossem denunciados por poderem enxergar na água, cristais, espelhos, espadas, cabeças de alimárias ou homens mortos, fazendo adivinhações, seriam acusados de crime. As penas: castigos físicos no centro da vila, a fim de se servir de exemplo, podendo, ainda, haver o degredo para o Brasil (apud SOUZA, 2002).

Preso pela Inquisição em 1557, o lavrador Álvaro Martins ilustra bem o caso daqueles que desafiavam a ordem pré-estabelecida. Com 80 anos de idade, vivendo na metrópole, Álvaro atendia, por intermédio das adivinhações, a todos que o procurassem. Escravos, animais e dinheiro eram localizados com o seu auxílio, partindo sempre da observação das estrelas (SOUZA, 2002).

Outras práticas cotidianas também assolavam a ordem. Leigos, como o flamengo João Poré, que vivia na Bahia, associavam elementos da religião católica a práticas de cura para as mais variadas moléstias. No caso desse estrangeiro, a visitação do Santo Ofício observara, no século XVII, que ele curava dores de dentes utilizando um prego e invocando o nome de Deus (VISITAÇÕES apud SOUZA, 2002).

Observando os registros do Livro de Visitação do Santo Ofício a diferentes cidades da Bahia, logo no final do século XVI, encontramos inúmeros casos

---

<sup>19</sup> “A fé dava os contornos ao comportamento social. Os comportamentos aprovados se diziam bons costumes e eram objeto da doutrinação da Igreja e, nos mesmos termos, da legislação do Reino. Os comportamentos que se opunham aos *bons costumes* mereciam reprovação social e punição e se diziam pecados. (...) A transgressão – tão comum, como o atestam os documentos – comprovava, pelo inverso, a sacralidade dos gestos sociais. Isto pode ser constatado pelos argumentos usados para justificá-la: ninguém negava a referência a Deus: os processos inquisitoriais o comprovam a cada passo. As disposições testamentárias também o demonstram: o ajuste de contas ao final da vida se fazia com Deus e cada qual buscava sanar o que fizera de errado. Em outras palavras, a transgressão evidenciava a forma de pensar, toda ela religiosa, do homem português, ainda que recusando a obediência. Transgredindo, estava sujeito a punição. Transgredindo, aprendia uma nova possibilidade de ser” (PAIVA, 2007, p. 15).

que nos reportam aos questionamentos e práticas em que homens e mulheres se distanciavam do *orbe* cristão proposto a todos<sup>20</sup>.

Em um desses casos, o português João Rodrigues Palha, um lavrador de mais de sessenta anos de idade, confessara que, há mais de meio século, havia ele, ainda em Portugal, praticado rituais de encantamento de animais, como gado. Segundo o relatório da visitação, datado de 24 de janeiro de 1592, o lavrador utilizara tal prática para derrubar os animais e encontrá-los, quando perdidos. Questionado se, havia ele, feito acordos com o Demônio, afirmara que sim. Dizia João Rodrigues Palha que não havia abandonado sua fé em Deus e apenas repetia os gestos de outros que, como ele, àquela época, trabalhavam como pastores (apud VAINFAS, 1997).

Mais interessante ainda é a confissão de Guiomar D'Oliveira, uma portuguesa que havia se espantado com os deleites religiosos de uma conterrânea sua degredada há cerca de quatro anos para o Brasil, Antônia Fernandes. Guiomar D'Oliveira e seu marido, um sapateiro de nome Francisco Fernandes, haviam recolhido a recém-chegada ao desembarcar em novas terras. Sem ter onde instalar-se, ela acabaria sendo abrigada na casa de ambos. Segundo as páginas que se seguem em sua confissão, datada de 21 de agosto de 1591, a hóspede aqui mencionada tratava-se de uma mulher que falava com o Diabo e realizava feitiçarias para as mais diversas finalidades, lançando mão de pós, óleos e sangue (apud VAINFAS, 1997).

É essa mesma cultura, orientada por um sentimento de vigia a sua comunidade, fundada no catolicismo, que vai se firmando, ao longo dos séculos XVI e XVII, na América. Em terras distantes de Portugal, seus habitantes, como portadores de uma identidade específica, vão adaptando-se e recriando suas práticas.

O viver na Colônia, obviamente, era diferente do cotidiano do reino. O contexto social e, por sua vez, as necessidades eram adversas. As experiências, com

---

<sup>20</sup> As Visitações do Santo Ofício, em seu primeiro desembarque no Brasil, no final do século XVI, produziram quatro livros de registros. Os casos aqui mencionados se referem ao primeiro livro dessa instituição em terras brasileiras. Segundo Vainfas, organizador do primeiro volume dos registros inquisitoriais brasileiros, o objetivo da Visitação era “defender a pureza dos dogmas e leis da Igreja de Roma: perseguir os que duvidavam da virgindade de Maria, os que afirmavam não haver pecado na fornicção, os que negavam existir o Purgatório, os que questionavam o sacramento” (1997, p. 09-10). As Visitações, na sociedade portuguesa quinhentista e seiscentista, tinham por fim a identificação e punição dos acusados de contrariar as normas teológicas da Igreja e, por sua vez, morais inerentes ao reino de Portugal. O castigo, neste caso, tinha por finalidade a reparação da ordem estabelecida, valorizando-a e reafirmando-a enquanto modelo de organização social, conforme o entendimento português frente esse processo. A inquisição faz-se presente em toda extensão do Império Português: “mexericos, amores, adultérios, impropérios, magias, bebidas afrodisíacas” (Idem, 1997, p. 32) e outras proibições foram vigiadas ao longo da história, e o Brasil, por fazer parte dos quadros do antigo Império Português, ficava, também, exposto às mesmas práticas culturais adotadas na Europa, África e Ásia.

certeza, se faziam sentir de outra maneira. Contudo, eram portugueses se estabelecendo culturalmente neste novo espaço. O Brasil recebia homens e mulheres portadores de uma cultura que, aos poucos, iam se adaptando a uma outra realidade. Dificuldades postas, em todos os sentidos - lançar-se sobre o mar, aventurarem-se em meio ao desconhecido, em terras habitadas por índios, homens com culturas diferentes da portuguesa - não impediram os lusitanos de navegarem e colonizarem estas terras, fazendo do novo espaço uma extensão (reconfigurada) das práticas reinícolas<sup>21</sup>.

Dentre os portugueses que se instalaram na América, os jesuítas eram os principais representantes da catolicidade portuguesa, tendo, então, sua ação orientada “pela visão do ‘orbis christianus’, que era a visão de todos os homens do seu tempo” (PAIVA, 1982, p. 21). Esse entendimento da realidade passaria, com o descobrimento do Novo Mundo, a ser estendido para a Colônia. Todos que vivessem neste espaço, colonizadores, índios e negros, deveriam adotar esse modo de ser. Posta como uma missão, determinada juntamente ao papa e ao rei, essa compreensão é definida da seguinte maneira por Paiva:

O “orbis christianus” é uma imagem cristã medieval do mundo. Fundou-se na crença de que o mundo é de Deus, cujo representante na terra é a Igreja Católica. Este Deus, por ser verdadeiro, exigia que todos o reconhecessem e lhe prestassem culto. A verdade absoluta, eis o princípio e o fim do “orbis christianus”. Papa e reis tinham por missão precípua tirar-lhes os óbices, estender e sustentar a fê, fazer reinar a graça de Deus (1982, p. 21-22).

A percepção jesuítica de mundo não se difere da forma como o europeu e, sobretudo, os portugueses concebiam o *orbe* logo no início da modernidade. As experiências náuticas, os empreendimentos econômicos resultantes das conquistas e o contato com outros grupos étnicos não fariam com que os europeus abandonassem sua

---

<sup>21</sup> Os regimentos outorgados aos governadores gerais e a troca de correspondência entre os portugueses que se encontravam na Europa e em outros continentes situa muito bem essa condição. Escrevendo para o rei de Portugal, em fevereiro de 1550, o ouvidor geral do Brasil, Pero Borges, fala-nos das diferentes realidades entre o reino e o Brasil, terras distantes e, por sua vez, detentoras de hábitos e necessidades, muitas vezes, diversificadas: “Esta terra, Senhor, para se conservar e ir avante, há mister não se guardarem em algumas coisas as Ordenações, que foram feitas não havendo respeito aos moradores delas (...) acontecem mil casos que não estão determinados pelas Ordenações, e ficam ao alvedrio do julgador, e se nestes se houver de apelar, não se pode fazer justiça (...)” (apud MENDONÇA, I, 1972, p. 57). Hespanha comenta essa condição, fazendo referência aos regimentos: “(...) sempre se declarou que eles [governadores gerais] poderiam decidir os casos não previstos nos seus regimentos, após conferenciarem com o bispo, o chanceler da Relação da Bahia e o provedor da Fazenda Real, numa curiosa combinação que torna manifesta as ‘razões do Estado’- religião, justiça e fazenda” (2001, p. 176). Vê-se, através das informações expressas neste tipo de documentação, as diferentes realidades estabelecidas entre o ser português na península e nos trópicos.

cultura. Pelo contrário. A posição de domínio fez com que os lusitanos transportassem para as novas terras sua forma de ser, unindo-a ao novo meio social ocupado.

A cultura portuguesa desse período, ligada a uma vasta experiência medieval, mantinha-se acessa na mente dos portugueses em maior ou menor escala. E essa mesma cultura, orientada por um amplo sentimento religioso fundamentado no catolicismo, tinha na Companhia de Jesus a principal instituição responsável por sua expansão. Em novas terras, os portugueses que aqui desembarcaram e fixaram-se, reinventaram sua cultura, adaptando-a à nova experiência social vivenciada nesse momento. Os homens e mulheres que aqui viviam não estavam mais em Portugal. No entanto, procuravam, ao máximo, se aproximarem do modo de vida praticado no reino. Pautados pelo orbe cristão, percebemos a compreensão dos padres de Santo Inácio quando da presença desses fora da Europa:

Os jesuítas vieram conquistar não uma terra sagrada; vieram construir a cidade de Deus num espaço que não O conhecia. E não apenas construir, mas velar continuamente pela preservação dos resultados de sua tarefa. Este projeto missionário tinha uma ideologia antes que se conhecesse pessoalmente o Brasil. Ideologia que era um encontro de antigas tradições escolásticas medievais com recentes anseios de conhecer e ocupar o mundo e com os novos objetos que o rápido desenvolvimento científico e artístico da época tinham produzido (NEVES, 1978, p. 157).

O Brasil ainda não era Brasil. Tínhamos uma nova terra descoberta no século XVI e efetivamente ocupada no século XVII. Havia, sim, portugueses, orientados por suas práticas reinícolas, estabelecendo-se em terras distantes e operando o desenvolvimento de sua cultura. E, neste conjunto de novas relações, devemos considerar a realidade social em que os lusitanos passaram a inserir-se. Como mencionamos, no século XVII os portugueses que aqui viviam já haviam firmado um modo próprio de ser. Ligavam a sua cultura à espacialidade e temporalidade em que viviam. Será em meio a esse quadro que deveremos observar a atuação pedagógica desenvolvida pelo padre Antônio Vieira, através da pregação, junto aos escravos africanos nos engenhos coloniais do recôncavo baiano.

## 1.2 – Organização interna da sociedade portuguesa

Até o presente momento, apresentamos um quadro geral sobre a organização social quinhentista e seiscentista portuguesa. Procuramos enfatizar a interdependência de uns para com os outros, explicando como essa condição fez-se determinante para a existência de uma compreensão de mundo que dava sentido à presença divina.

O Cosmos, obra do Criador, abrangia a tudo e a todos, definindo a ordem social presente na Terra. Ou seja, a disposição das diferentes partes existentes, dividindo-as hierarquicamente, refletia o estabelecimento do lugar de cada grupo social não somente na Terra, mas, sobretudo, nessa imensa totalidade maior.

Entre os homens, cada indivíduo era responsável por uma determinada atividade. O descumprimento de suas funções, no entendimento português, não prejudicaria somente a si próprio, pois a ausência de participação efetiva de um grupo em seu papel social acarretaria a desorganização de todo o quadro estabelecido. A sincronia desse modelo de sociedade dependia justamente do cumprimento das funções desempenhadas por cada grupo. O ordenamento social estava ligado à manutenção das obrigações de cada um. Somente assim, por meio do estabelecimento dessa hierarquia, definindo a condição e função de todos, garantia-se o funcionamento considerado estável dessa sociedade.

Na hierarquia terrestre, o rei era a figura de maior destaque. Cabia ao monarca a elevação do reino, aproximando-o sempre de Deus. O sucesso de Portugal em suas excursões para além do mar, na era dos Descobrimentos, seria não apenas o sucesso do reino. Como reino católico, Portugal atingia novas terras para a expansão dessa religião. Essa era uma das prerrogativas do rei. Garantir a manutenção da fé católica e expandi-la aos que a desconheciam<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> “Ao mesmo tempo, porém, que a lógica mercantil segue como referência da expansão comercial, não se pode deixar de lado o fato de que cultural e religiosamente, o Portugal *quinhentista* é uma coluna avançada do cristianismo no mundo, desenvolvendo, principalmente na segunda metade, uma cultura coadunada com a reformista católica. Em termos históricos, no sentido de se pensar em que resultou a sociedade que fez da mercadoria a razão de ser da sociedade, existe uma contradição na sociedade portuguesa do século XVI, na medida em que colocou um pé na história e outro fora dela, ou seja, foi capitalista como impulsionador do mercantilismo e medieval como bastião da contra-reforma. Em termos culturais, no entanto, essa contradição pode ser mais aparente do que real, na medida que para os homens daquele período, principalmente os comandantes e soberanos, não eram dicotômicos o agir mercantil e o

Os anseios de Portugal eram os anseios de uma parcela da comunidade católica e, conseqüentemente, da vontade de Deus. Era dessa forma, praticamente profética, que os portugueses concebiam o mundo. A racionalidade lusitana, advinda da modernidade, misturava-se a aspectos da Idade Média, definindo uma forma muito específica de ser. Auxiliado por outros lusitanos que dispunham de funções administrativas - caso dos governadores, ouvidores e desembargadores, entre outros - o rei era a expressão máxima dessa sociedade.

A sociedade portuguesa, tal qual estamos traçando seus contornos, comparava-se a um corpo. A exemplificação do ordenamento social de então a partir de uma figura humana encontra suas bases no pensamento medieval. Como um grande corpo social, dividido entre cabeça e membros, organizava-se o reino. Cada grupo, assim como cada parte do corpo, possuía suas atribuições. O rei, como expoente máximo do catolicismo entre seus súditos era considerado a cabeça desse corpo. Os demais súditos compunham e, ao mesmo tempo, completavam essa disposição, conforme sua posição social.

Quando observamos o entendimento do mundo a partir da idéia de um Cosmos, interligando tudo e todos, conectando uns aos outros, percebemos a relação de interdependência presente no discurso que justificava esse modelo de ordenamento social. A realidade deveria ser explicada a partir dessa compreensão, pois os homens, naquele período, em sua maioria, sentiam-na e a vivenciavam dessa forma. O mesmo processo se aplica ao buscar-se compreender a idéia de corpo social na dinâmica interna da sociedade portuguesa no período que estamos a estudar. A origem medieval dessa concepção estende-se à modernidade, traduzindo a realidade de outra maneira.

Em conformidade com o restante desse corpo social, deveria agir o rei. Sua posição na sociedade não permitia opor-se aos demais membros, mas sim garantir o arranjo do processo de existência e funcionamento de toda a sociedade<sup>23</sup>:

---

agir religioso, ou seja, a empresa comercial/colonial era plenamente compatível com a empresa religiosa, ou melhor ainda, a lógica mercantil não era necessariamente uma lógica renascentista ou revolucionária que implodiria a cultura religiosa que, grosso modo, tinha os mesmos inimigos da empresa mercantil: os gentios e os infiéis” (COSTA, 2004, p. 101).

<sup>23</sup> O papel do rei era garantir a manutenção desse modelo de sociedade. No entanto, ele não desempenhava sozinho essa função. Todos os demais membros do corpo social deveriam contribuir dentro de suas especificidades. Nesse sentido, o próprio poder do monarca ficava limitado, pois sua autoridade estava presente em si mesmo, contudo, não por convicções próprias nem por ações que o levaram a essa condição. Segundo Kantorowicz, a “cabeça e o corpo eram mutuamente dependentes e que, tal como o rei era supremo em certos aspectos, o governo o era em outros” (1998, p. 145-46). Com isso, pretendemos demonstrar que o poder do rei não era absoluto, fundamentado somente em sua vontade própria, mas, sim, no estabelecimento de um pacto de sujeição que envolvia todos os membros da

A função da cabeça (*caput*) não é, pois, a de destruir a autonomia de cada parte do corpo social (*partium corporis operatio* própria, o funcionamento próprio de cada uma das partes do corpo), mas por um lado, a de representar externamente a unidade do corpo, e, por outro, a de manter a harmonia entre todos os seus membros, atribuindo a cada um aquilo que lhe é próprio (*ius suum cuique tribuendi*) (XAVIER & HESPANHA, 1993, p. 123).

O papel do rei perante o restante do corpo social também é discutido por Kantorowicz. Para esse historiador, “as comunidades da Baixa Idade Média e dos tempos modernos foram de fato influenciadas pelo modelo eclesiástico, principalmente pelo protótipo espiritual onipresente dos conceitos corporativistas, o *corpus mysticum* da Igreja” (1998, p. 126). Assumindo essa condição, as relações entre igreja e Estado produziram, ao longo da Idade Média e, subseqüentemente, também na modernidade, uma ligação pautada por apropriações e trocas. Esse partilhamento de símbolos permitenos perceber a absolvição da religiosidade por parte dos reinos, configurando um *status* sagrado aos monarcas:

Infinitas inter-relações entre a Igreja e o Estado, ativas em todos os séculos da Idade Média, produziram híbridos em ambos os campos. Empréstimos e trocas mútuas de insígnias, símbolos políticos, prerrogativas e honrarias sempre se realizaram entre os líderes espirituais e seculares da sociedade cristã (Kantorowicz, 1998, p. 125).

Ao pensarmos na organização social portuguesa presente nos séculos XVI e XVII, necessitamos, antes de qualquer coisa, abandonar a concepção iluminista que ainda perpetua o pensamento moderno. A experiência social vivenciada na contemporaneidade faz-nos, por conta de sua historicidade, definir o curso da história como resultado das ações humanas, relegando a existência e providência divina a um segundo plano. Dessa forma, praticamente eliminamos essa mesma possibilidade do contexto das hipóteses para o entendimento do arranjo desse corpo social<sup>24</sup>.

---

sociedade portuguesa. Ainda pensando sobre esta questão, Hespanha alerta-nos de que “os oficiais régios gozavam de uma proteção muito alargada dos seus direitos e atribuições, podendo fazê-los valer mesmo em confronto com o rei e tendendo, por isso, a minar e expropriar o poder real” (2001, p. 167), na sociedade corporativa. Havia, portanto, uma auto-regulamentação interna, originária da concepção de sociedade exemplificada pela presença desse amplo corpo social, que vigorou entre os Quinhentos e os Seiscentos em Portugal e, vagarosamente, extinguiu-se, a partir do século XVIII, em especial após a presença de Sebastião José de Carvalho Melo, o Marquês de Pombal, como 1º. Ministro português, a partir de 1750.

<sup>24</sup> “Tudo se faz, pois, *serviço de Deus e serviço do rei*. O leitor moderno tem dificuldade em perceber a possibilidade de a noção religiosa preencher todas as demais noções. O rei assim mesmo, continua afirmando que tudo é ‘*serviço de Deus e meu*’. O *serviço de Deus* compete a todos, mas, como o governante é a *síntese* de toda a sociedade, a ele compete de modo proeminente. Na Colônia, o governador e o capitão têm esta proeminência: seu agir devia estar voltado para a realização da idéia de



Organizada de forma diferente, “como um único corpo místico de vontades unificadas, a vontade coletiva subordinava-se no *pactum subjectionis*, que funda a hierarquia natural dos privilégios e a sacralidade da *persona mystica* ou *ficta* do rei” (HANSEN, 1994, p. 15), fazendo, então, com que todo o reino, assim como seu soberano, obrigatoriamente se apresentasse como católico<sup>25</sup>.

Sacralizado, o reino era composto de um só corpo social, em que os papéis de cada um dos membros dessa sociedade, cuja cabeça seria o Rei, organizavam-se de acordo com os preceitos hierárquicos estabelecidos pela fé. Como Reino católico, não poderia existir espaço para qualquer tipo de dualismo que pudesse fragmentar tal unidade, “pois a representação é católica” (HANSEN, 1994, p. 16) em todos os sentidos.

O reino era um grande corpo social e a figura do rei tinha de expressar todo sentimento de fé e unidade cristã existente no catolicismo português. Se assim o era, Hansen nos chama a atenção para a seguinte condição: “Assim como Cristo é, em sua humanidade, *instrumentum divinitatis*, como reza a *Summa Theologica*, também o rei é a figura, como *persona ficta*, da pessoa pública soberana em que se alienou o poder da comunidade” (1994, p. 16). O rei era rei, antes de tudo, por ser católico, se não o fosse, o sentido do poder temporal atribuído a ele se perderia rapidamente, pela ausência desse fio condutor que o aproximava de todos seus súditos.

Um exemplo interessante para confirmarmos a sacralidade do rei e, nestas condições, de todo o reino, é observarmos a concepção providencialista de história que os portugueses possuíam neste período. Não são os homens que fazem a história. Quem a realiza é Deus. Obviamente, que os homens participam dos desdobramentos inerentes a ela. No entanto, o fazem sem serem determinantes em seu desfecho. Não são os homens, circunstanciados pelas condições materiais, que determinam a história. Esses

---

sociedade cristã, que se tinha. A referência a Deus tinha como contrapartida a presença atuante de Deus nos negócios dos homens, quaisquer que fossem eles” (PAIVA, 2007, p. 12). “Para os católicos do século XVII vivendo no Brasil, no Maranhão e Grão Pará, em Angola, em Goa e em Portugal, Deus é a Causa Primeira de tudo quanto é. Assim, a representação colonial propõe que a natureza e a história são simultaneamente efeitos criados por essa Causa e signos reflexos dessa Coisa, não se encontrando em nenhum momento as noções iluministas de ‘progresso’, ‘evolução’, ‘crítica’, ‘revolução’ (...)” (HANSEN, *Ler e Ver: Pressupostos da Representação Colonial...*).

<sup>25</sup> Ainda tratando da busca pela compreensão da idéia de corpo místico, transferindo esse entendimento para o plano terreno, reorganizando-o nessa dinâmica como corpo social, Kantorowicz afirma que “A noção de *corpus mysticum* significava, em primeiro lugar, a totalidade da sociedade cristã em seus aspectos organológicos: um corpo constituído de cabeça e membros. Essa interpretação permaneceu válida por toda a Baixa Idade Média até o início dos tempos modernos” (1998, p. 134). No caso português, como já afirmamos, esse entendimento estender-se-ia para, praticamente, o final do século XVII e parte do século XVIII.

estão limitados pelo Criador, que opera os acontecimentos, estabelecendo-os conforme sua vontade. A Providência Divina, isto é, a presença de Deus em tudo e em todos os lugares, não somente da Terra, mas do Universo, fazia-se sentir em toda a história portuguesa.

A história, para os lusitanos do período que estamos a tratar, era regulada pela Presença Divina. Deus atribuía sentido a todos os eventos, configurando-os como desdobramentos de sua vontade. A continuidade de suas ações podia ser percebida por sua presença. Um Deus que tudo via, atuando em todos os eventos, garantindo uma historicidade única ao reino português. O presente era explicado pelos acontecimentos de gerações anteriores. Ligando o passado glorioso de Portugal às experiências praticadas no presente da realidade seiscentista, antevia-se ainda o futuro dessa nação predestinada por Deus. Essa era a configuração que os portugueses possuíam em relação a sua história<sup>26</sup>.

Em 1602, por exemplo, o frei Bernardo de Brito publicou a obra *Chronica de Cister*, na qual relatava uma antiga história, já apresentada um século antes, pela qual Cristo teria apresentado-se a D. Afonso Henriques, então rei dos portugueses. Segundo esse texto, o filho de Deus teria revelado ao monarca a vitória que os lusitanos teriam sobre os mulçumanos na Batalha de Ourique, ocorrida no ano de 1138. O trecho que apresentamos, seria, supostamente, cópia de um manuscrito produzido por D. Afonso Henriques, dando conta desse episódio na vida do rei e, sobretudo, da história de Portugal:

Tem confiança, Afonso, porque não só vencerás esta batalha, mas todas as mais em que pelearas contra os inimigos da Cruz (...) não ponhas dúvidas em nada (...) porque eu sou o fundador e destruidor dos Impérios e Reinos e quero fundar em ti e em tua geração um Império, para que meu nome seja levado a gentes estranhas (apud Cidade, 1948, p. 80).

A história providencialista é representação de um teatro sacro, que visava exaltar a existência divina na explicação dos eventos históricos. Presente e atuante na sociedade, Deus era traduzido para os portugueses por intercessão dessa representação. Pécora destaca o exemplo do próprio padre Antônio Vieira, capaz de operar essa ação através de presença teológica, que se manifestava retoricamente nessa perspectiva:

---

<sup>26</sup> Comentando esse entendimento, que era compartilhado pelos portugueses, Campos menciona que o “reino não era apenas superior a todos os demais pelo compromisso de fé e pelo valor de seus filhos: era um reino de Deus, instrumento da obra de redenção dos homens, capitaneado pelo próprio filho do Senhor, verdadeiro e supremo monarca. O povo português não era apenas mais um entre as diversas gentes espalhadas pelo mundo: era um povo seletivo, o povo escolhido – a exemplo dos hebreus no Antigo Testamento – para guiar e converter os demais antes do final dos tempos” (1993, p. 20).

Nada mais peculiar do modo sacramental que o Padre Vieira projeta no mundo que a certeza de que a sua realidade basta para ultrapassar-se; ou: de que tudo que naturalmente existe e, ao mesmo tempo, enunciado rigoroso e histórico de um mistério (1994, p. 164).

A história de Portugal naquele exato momento poderia ser explicada dessa forma, através dos sermões de Vieira. Aproximando eventos com historicidades diferentes, unindo-os por intermédio de um tempo único, possibilitado pela permanência divina em todos os eventos, Vieira elucidava os acontecimentos presentes, “compondo-os como signos na ordem da história porque os entendem como signos na ordem da revelação” (HANSEN, 1994, p. 17). A revelação mencionada se completava por meio da indicação do futuro reservado aos grupos ou instituições citadas nos sermões, extraindo esse futuro da mesma temporalidade divina aqui já destacada.

Existe uma Verdade Eterna, revelada nos sermões, fazendo desta forma de comunicação uma propagação da ordem que agia com grande capacidade de persuasão entre os ouvintes (HANSEN, 1994). Nela, Vieira “revê para antever” (HANSEN, 1994, p. 23), ou seja, liga, em sua oratória, passado ao presente, na perspectiva de justificar este último e, posteriormente, poder profetizar e selar o futuro em seus sermões.

Essa forma de apreender a realidade fez com que os portugueses passassem a considerar a vida terrena de outra maneira, enxergando nela a possibilidade de um outro tipo de organização. A assimilação portuguesa do real conferia a todos o entendimento de que “é o Eterno que dá sentido próprio para a vida terrena figurada” (HANSEN, 1994, p. 18), regulamentando-a a partir de características muito peculiares<sup>27</sup>.

A presença Eterna de Deus na história dá-se através de uma linearidade que não modifica a realidade. A história é contínua, no entanto, sem rupturas. Explicam-se os eventos do presente utilizando-se, para tanto, dos arquétipos que garantem a

---

<sup>27</sup> Sendo o Eterno responsável pela configuração da realidade portuguesa quinhentista e seiscentista, a devoção está presente nas mais diversas formas de expressão desse povo. António de Sousa Macedo escreveu, em 1631, sobre o destino manifesto de Portugal. Tantos santos faziam desta terra uma cristandade inigualável em comparação com outros reinos, pois “(...) quando en las otras partes del mundo nacia um santo, era mucho, y em Portugal no parian las madres menos de nueve martires cada vez” (apud HESPANHA & SILVA, 1993, p. 21). A literatura dessa época assemelha-se, e muito, ao exemplo que acabamos de mencionar, traduzindo o cotidiano em uma vivência onde o religioso deveria, constantemente, estar imerso na mentalidade portuguesa, vez que “Esta terra e esta gente não eram apenas naturalmente o que eram. Eram-no, além disso, por eleição de Deus” (HESPANHA & SILVA, 1993, p. 30).

providência divina<sup>28</sup>. Sendo assim, observamos como a história poderia ser lida de maneira semelhante à Bíblia, ou seja, por meio da interpretação das representações simbólicas do teatro sacro nela presente:

Em um caso como em outro, no signo-coisa da Bíblia ou na coisa-signo da história, apresentam-se figuras, tipos ou antítipos – determinados por uma formulação epocal – que precisam ser lidos como encadeamento de fatos naturais, mas também como mensagem providencial (PÉCORA, 1994, p. 166).

Essa idéia pode ser compreendida tomando como exemplo a percepção que Vieira possuía em relação ao tempo. Para ele, o tempo, expresso por figuras ou alegorias divinas, tem como subordinados a natureza e a história. Razão teológica gerada por Deus, o tempo, em todos os sentidos - passado, presente e futuro - é o tempo de Deus e, portanto, Eterno. Todos os eventos ligados à temporalidade seriam reais e, por isso, possuiriam sua historicidade, diferenciando-se uns dos outros. Entretanto, estando presente e orientando todos os acontecimentos de qualquer tempo, definindo a Causa Primeira e a Causa Final de tudo, encontramos Deus, agindo como formador de uma identidade (HANSEN, 1998).

Uma questão interessante a ser observada, quanto à forma dos sermões do padre Antônio Vieira, seria a ligação estabelecida entre diferentes experiências temporais. Sua retórica supõe a utilização de exemplificações retiradas de um passado bíblico, analisadas de forma hermenêutica, ligando esses eventos ao presente agora vivido. Tudo isso para, em um momento que se seguirá, definir o futuro desse já não mais presente, unindo todos os tempos na eternidade, inserindo-os na causa maior do catolicismo: a organização do reino de Deus na Terra e a conseqüente salvação das almas. Detendo-se sobre essas analogias entre diferentes tempos, Hansen ajuda-nos a entender essa questão:

O passado vivido por patriarcas, profetas e heróis da Fé, prefigura a realização do sentido providencial da história, por isso os homens e os eventos passados são retomados por Vieira no ato da pregação como exemplos a serem imitados pela audiência para aperfeiçoamento do “corpo místico” do Estado português (1998, p. 96).

---

<sup>28</sup> “Na perspectiva judaico-cristã, o tempo histórico é único. Diversamente de outras cosmogonias exclusivamente cíclicas, o significado da história é dado como epifania de Deus, onde os sucessivos acontecimentos tornam-se valiosos na medida em que passam de reversíveis para únicos e diretamente controlados pela vontade divina” (CAMPOS, 1993, p. 40).

A compreensão da história baseada na presença divina permitia aos portugueses um entendimento comum sobre a experiência temporal por eles vivenciada. A história portuguesa, gênese e ação do Criador reconhecia a importância do Estado português e atribuía um significado especial a todos aqueles que faziam parte desse corpo social. Esse tipo de narração traduzia o sentido de ser português, fazendo com que a gente da Península se familiarizasse com esse modelo de representação da identidade lusa quinhentista e seiscentista:

(...) a representação é um dispositivo de produção de presença ou um dispositivo teológico-político de produção da Presença divina nas instituições portuguesas metropolitanas e coloniais (HANSEN, Ler e Ver: Pressupostos da Representação Colonial...).

Cabe ainda, ao analisarmos o papel do rei na sociedade portuguesa moderna, distinguir a duplicidade dos monarcas frente a essa realidade. Nesse sentido, vale a pena nos aproximarmos do pensamento de Hansen. Para ele, existiam “as pessoas dos homens reis, pecadores e mortais; acima deles e neles, continuidade interrompida, o absoluto da Pessoa Real” (1994, p. 16), amparada pela igreja e por todos os demais participantes desse amplo corpo social, na perspectiva de colaborar com a disseminação do catolicismo pela Europa e também, no momento dos Descobrimentos, na América portuguesa.

A figura do rei dividia-se em duas. Havia o homem, aquele que, como todos os demais, se estabelecia na condição de um ser mortal. Ao lado desse mesmo homem, se configurava uma outra identidade, própria somente do monarca. Os dois corpos do rei eram inseparáveis, contudo se diferenciaram conforme suas atribuições<sup>29</sup>.

Observando o caso do Ducado Lancaster, na Inglaterra seiscentista, quando da concessão de uma gleba de terra por parte do rei, enquanto menor de idade, podemos perceber essa diferenciação. O entendimento dos advogados da Coroa que analisaram o caso estabelecia o seguinte:

Pois o Rei tem em si dois Corpos, a saber, um Corpo natural e um Corpo político. Seu corpo natural (se considerado em si mesmo) é um corpo

---

<sup>29</sup> Hermann, ao discutir a sacralidade dos monarcas europeus, em especial os lusitanos, situa-nos sobre a origem dessa concepção: “A ‘pessoa mista’ encarnada pelo rei, e que acabou por se caracterizar mais pela sua parte mística e sobrenatural do que por sua porção essencialmente humana, teve a base de sua formulação assentada no direito canônico, segundo o qual a Igreja e a sociedade cristã formavam um corpo místico, cuja cabeça era Cristo. A adequação deste princípio à esfera do político fez com que os juristas transpusessem essa doutrina cristológica para a configuração do Estado e fizessem do rei a cabeça do reino” (1998, p. 144).

mortal, sujeito a todas as Enfermidades que ocorrem por Natureza ou Acidente, à Imbecilidade da Infância ou da Velhice e a Defeitos similares que ocorrem aos Corpos naturais de outras Pessoas. Mas seu corpo político é um Corpo que não pode ser visto ou tocado, composto de Política e Governo, e constituído para a Condução do Povo e a Administração do bem-estar público, e esse Corpo é extremamente vazio de Infância e Velhice e de outros Defeitos e Imbecilidades naturais, a que o Corpo natural está sujeito, e, devido a esta Causa, o que o Rei faz em seu Corpo político não pode ser invalidado ou frustrado por qualquer Incapacidade em seu Corpo natural (apud KANTOROWICZ, 1998, p. 22).

O contexto em que esse discurso foi produzido - Inglaterra, século XVII - pode perfeitamente ser adaptado à realidade social portuguesa quinhentista e seiscentista. Destacava-se o monarca por sua condição em meio ao reino. Devemos considerar que “Os Dois Corpos do Rei, dessa forma, constituem uma unidade indivisível, sendo cada um inteiramente contido no outro. Entretanto, não pode haver dúvida em relação à superioridade do corpo político sobre o corpo natural” (KANTOROWICZ, 1998, p. 22), conforme acabamos de observar.

Um rei não se considerava capaz de celebrar o santo sacrifício da missa ou dispor-se a consagrar o pão e o vinho, na intenção de partilhar, entre os demais, o corpo de Cristo. Também não dispunha dos poderes dos exorcistas, que, segundo o entendimento medieval, eram capazes de identificar e expurgar a presença demoníaca entre os homens (BLOCH, 1999). Todas essas incumbências ficavam a cargo dos sacerdotes. Os clérigos exerciam tais funções, enquanto os leigos, mesmo no caso do monarca, não reivindicavam para si essas atribuições.

A posição do rei em meio à organização do corpo social o diferenciava dos demais homens, convertendo-os em súditos pelos poderes a ele investidos, expressos na condição de seu corpo político. Bloch salienta que não só os teóricos, mas toda a população, “sabia que para fazer um rei, e para fazê-lo taumaturgo, era necessário preencher duas condições (...) a ‘consagração’ e a ‘linhagem direta’” (1999, p. 169). Todos os monarcas possuíam plena certeza de sua posição frente esse processo. Mas há de se considerar o seguinte: o *status* legado ao rei, por sua posição junto ao corpo social, diferenciava-o dos outros homens, colocando-o em uma posição divergente dos demais.

A impossibilidade de agir em certos casos, em que os ritos exigiam a presença e execução das ações por parte de um clérigo, não retirava-lhe a condição religiosa manifestada por meio do poder a ele investido. Bloch confirma essa qualidade, indicando o seguinte: “Os reis sabiam muito bem que não eram de todo sacerdotes; mas eles também não se consideravam de todo leigos; em torno deles, muitos de seus súditos

partilhavam desse sentimento” (1999, p. 149). Mesmo não podendo ser considerado um sacerdote, seu cargo permitia um destaque distinto no eixo dessa sociedade.

O argumento teológico emitia sustentação a essa verdade. Como cabeça do corpo, era de sua responsabilidade ordenar e administrar temporalmente o reino, que não era simplesmente dele - o rei - ou em compartilhamento com os demais súditos. O reino, como católico que era, se situava, antes de qualquer coisa, como congregação de Deus. Como já afirmamos, esse entendimento teológico vai, aos poucos, infiltrando-se na Idade Moderna. Unindo-se ao direito, também fundado em bases racionais teológicas, essa estrutura de pensamento encontraria espaço em meio à modernidade. Um exemplo retirado do estudo de Kantorowicz, a partir de um depoimento anônimo recolhido pelo autor, fala-nos da realeza centrada em Cristo. Essa percepção medieval também era válida para Portugal dos Quinhentos e dos Seiscentos:

O poder do rei é o poder de Deus. Esse poder, especificamente é de Deus, por natureza, e do rei, pela graça. Donde, o rei, também é Deus e Cristo, mas pela graça; e o que quer que ele faça, ele o faz simplesmente não como homem, mas como alguém que se tornou Deus e Cristo pela graça (1998, p. 52).

Para além da figura do monarca, centrada, por sua realeza, no topo da sociedade corporativa, outras partes integravam o corpo social português. As diferenças existentes entre os integrantes da nobreza e os oficiais mecânicos servem para mostrarmos o tipo de organização social que prevalecia no reino. Uns - os nobres - viviam da administração de suas rendas e de seus ofícios, considerados de maior importância para o bom andamento do Estado. Outros - oficiais mecânicos - não eram considerados menos importantes, haja vista que todos integravam essa sociedade. Contudo, exerciam funções diversas das desempenhadas pela nobreza.

Todos eram portugueses. Havia uma identidade comum, pautada pela *respublica christiana*, expressa através do modelo corporativo. Cada indivíduo, desempenhando sua função, via-se obrigado a colaborar com o todo, garantindo a manutenção da hierarquia pré-existente. Entretanto, no interior do reino, se sentiam as diferenças, marcadas pelo posicionamento social de cada pessoa. Silva e Hespanha, ao traçarem as principais características da identidade portuguesa no Antigo Regime, observariam que “os Portugueses acumulavam (...) como é natural numa sociedade de estados, uma fortíssima identidade estatutária, que fazia com que um nobre português se sentisse mais próximo de um nobre castelhano do que um peão português” (1993, p.28).

A participação de todos garantia o bom funcionamento da sociedade. Mas, diferenças, pautadas pelo lugar de cada um, essas haviam e eram nítidas. No entanto, devemos considerar o seguinte: mesmo as diferenças sentidas no interior do reino ou das demais partes do Império português não invalidavam a concepção de organização do Estado pautada pela noção corporativa, constituída a partir de sua base teológico-política. Novamente, nos remetemos ao conceito apresentado no início desse trabalho, em que se afirma que a multiplicidade das funções dos indivíduos que compunham a sociedade portuguesa não impedia a formação de uma unidade, identificada pela presença da religiosidade católica, constituinte da forma de ser, isto é, da identidade portuguesa do período analisado.

No topo do grupo social tido como nobre surgiam os fidalgos. Fidalgia, pelo menos no início da idade moderna portuguesa, não se adquiria de qualquer maneira. Nascia-se fidalgo. Outra hipótese era ser elevado perante o rei. Tornava-se, por vontade régia, fidalgo. Com esse reconhecimento, surgiam honrarias e privilégios - todos culminantes com o ser nobre. Desencadeado por nascença ou prestígio real, pertencer à fidalguia significava consolidar-se junto à nobreza na sociedade corporativa. E essa materialização selava a posição social do fidalgo de nascença e de seus descendentes diretos e dos fidalgos da casa do rei (MAGALHÃES, 1993).

As formas de tratamento entre os integrantes da nobreza os distinguiam dos demais membros desse corpo social. Fidalgos deveriam ser apresentados não diretamente pelo primeiro nome. Antecedia-se a este a palavra *Dom*, utilizada para demarcar seu lugar na sociedade. Sentiam-se menos nobres os homens que não recebiam esse tipo de tratamento (MAGALHÃES, 1993). Outras expressões atestam aquilo que a nobreza entendia ser falta de respeito. Dirigir-se diretamente a um nobre exigia conhecimento prévio de algumas regras: “No tratamento pronominal, um ‘vós’ podia resultar ofensivo, se o chamado se achava com direito a mais: ‘vossa mercê’, ‘vossa senhoria’ ou ‘vossa excelência’” (MAGALHÃES, 1993, p. 489). Pretendia-se, com isso, a constante referência a sua condição social, reconhecendo-a neste pequeno, mas significativo, gesto. O reconhecimento de suas virtudes ficava exposto às formas de tratamento. Sinais de sua adequação social a um determinado grupo, todo nobre mantinha essa tradição.

Todo fidalgo era considerado nobre. Contudo, nem todo nobre poderia ser fidalgo. Na sociedade portuguesa existiam outras categorias que subdividiam a nobreza. Para além dos nobres de linhagem, sentiam-se nesse estado oficiais régios e



negociantes abastados. Evidentemente que esse era o quadro português (MAGALHÃES, 1993).

Delinear-se-ia outra realidade nos trópicos. Havia fidalgos, caso dos governadores gerais e de alguns oficiais da Coroa. Nas câmaras municipais os chamados *homens bons* se apresentavam junto ao restante da sociedade. Proprietários agrícolas também participavam desse processo. Alguns já eram considerados nobres no reino. Outros se elevariam ainda mais na América portuguesa, por meio da condução de seus negócios. Senhores de engenho enobreciam-se por intermédio da cana-de-açúcar cultivada em terras brasílicas.

Magalhães enfatiza algumas características que enobreciam os homens que integravam o Império português. Segundo ele:

Nobre é aquele que mostra qualidades de nobreza, que sabe agir de um modo honroso e socialmente prestigiante (...) Ou ocupa cargos que, à partida, estava convencionado serem reservados a pessoas com essas qualidades, virtudes e vida compatível (1993, p. 490).

Condicionado, o ser nobre ligava-se a determinados elementos. Tornavam-se dignos dessa função aqueles que, bem nascidos, a herdavam ou, então, recebiam, por diferentes ocasiões, esse título de sua majestade. Virtudes, independentemente da maneira pela qual um homem se fazia nobre, eram indispensáveis para qualquer um nessa posição. Pautado pelo modelo corporativo, o Império português difundia essa concepção para além mar. Na América, reproduzia-se esse modelo, consideradas algumas observações. A configuração dos estamentos na Colônia divergia da experiência social portuguesa. Por aqui eram necessários homens que administrassem os negócios do açúcar.

Entendemos que as realidades desempenhadas entre essas duas terras eram tão distantes quanto a extensão do oceano que as guardavam. Porém, estamos a analisar uma sociedade que se firma na América com bases em uma vivência solidificada. O ser português na sociedade colonial luso-brasileira realizava-se a partir da reorganização do arquétipo corporativista, resultado de uma *forma mentis* que não pode ser desprezada no ajustamento dessa nova realidade.

Moldava-se uma nova sociedade. Logo, com bases na experiência cultural transposta para cá, as posições de cada um eram revistas, adequando-as às condições agora presentes. Havia gente de toda sorte no Brasil. Mas, nem todos

poderiam ser considerados nobres. Todos eram livres, nobres ou mecânicos, diferindo-se dos escravos, fossem estes indígenas ou africanos. O viver nobremente dava-se entre apenas alguns. Eram senhores de engenho, funcionários de sua majestade e os letrados que cá viviam. Dependendo de seus ofícios para sobreviverem, todos os demais constituíam a antítese dessa condição, completando esse quadro.

As atitudes de um nobre impediam-no de exercer qualquer tipo de ofício. Seu sustento deveria ser oriundo da administração de seus rendimentos ou de cargos públicos, designados pela Coroa. O trabalho, aquele que é acompanhado da necessidade produtiva de um serviço ou bem de consumo, era rejeitado pela nobreza. Constituída de uma genealogia que a deferia dos demais estamentos do corpo social português, ou tendo adquirido *status* no decorrer de sua vida, essa elite dispensava o labor, tido como pejorativo em seu meio social.

Interessava aos portugueses, além de uma descendência nobiliárquica, em que lugar se vivia e qual função era desempenhada pelo sujeito considerado nobre. Notemos o que diz Schwartz, ao tratar dessa questão, tecendo seus comentários acerca da sociedade baiana colonial:

Nobreza, na verdade, era uma questão de onde se vivia e o que se fazia, tanto quanto um título nobiliárquico. Na falta deste, senhores de engenho demonstravam seu status de nobreza levando uma vida senhorial, com uma grande propriedade fundiária, muitos escravos e agregados e a responsabilidade de prover a defesa da região. As primeiras doações de sesmarias na Bahia, que impuseram a condição de que os engenhos fornecessem armas e defesa, podem ser vistas como um reconhecimento da função militar dos senhores de engenho pioneiros. Para eles, isso era um símbolo de que sua posição na sociedade baiana era análoga à da nobreza em Portugal. A generosidade para com os seus iguais e dependentes, a autoridade sobre a família e os servidores, a hospitalidade e o senso de honra pessoal e familiar permitiam aos senhores de engenho agirem como nobres e, portanto, sê-lo (1999, p. 230).

André João Antonil, jesuíta toscano que vivia no Brasil desde 1681, atendendo a convite do padre Antônio Vieira, nos fala de uma das virtudes que os senhores de engenho deveriam possuir na América. Assim, como acabamos de observar, a hospitalidade era item obrigatório no agir e, por sua vez, ser portador de características que as diferenciavam do restante da população colonial. Antonil adverte aos senhores de engenho que essa prerrogativa era ainda mais importante no momento em que o receber bem em casa era exigido pela presença de um representante de Deus na Colônia:

Os missionários, que desinteressadamente, vão fazer seu ofício, devem ser recebidos com toda boa vontade, para que, vendo esquivanças, não venham a entender que o senhor de engenho, por pouco afeiçoado às cousas de Deus, ou por mesquinho, ou por outro qualquer respeito, não folga com a missão, na qual se ajustam as consciências de Deus, se dá instrução aos ignorantes, se atalham inimizades e ocasiões escandalosas de anos e se procura que todos tratem da salvação de suas almas (1982, p. 95).

Outro jesuíta, o português Fernão Cardim, também tratou dessa questão. Em 1583, o missionário conduzia o visitador Cristóvão Gouveia pela Bahia. Desejando visitar uma aldeia distante do local em que se encontravam, os jesuítas se viram obrigados a recorrerem ao socorro de um senhor de engenho que habitava aquela região. Mais tarde, Cardim narraria esse episódio da seguinte maneira:

Aquella noite nos agasalhou um homem rico, honrado, devoto da Companhia, em uma sua fazenda, com todas as aves e caças e outras muitas iguarias, e elle mesmo servia á mesa. Ao dia seguinte dissemos missa ante-manhã, a qual acabada já o almoço estava prestes de muitas e varias iguarias, que nos ajudaram passar aquelle dia muitos rios caudaes (1980, p. 145).

Um exemplo interessante para podermos avaliar a divisão hierárquica na sociedade corporativa advém da ordenação nas procissões. Segundo Schwartz, “O protocolo e a precedência assumiam importante significado simbólico em eventos públicos e reforçavam a posição e as prerrogativas de cada grupo” (1999, p. 210). Ou como afirma Paiva: “A vida em conformidade com a fé era uma exigência cultural e, por isto, se fazia exigência pública, cabendo pois aos governantes promovê-la e vigiá-la. O governante tinha que promovê-la e *atalhar* os desvios” (2007, p. 14). O corpo social português arranjava-se segundo uma disposição que colocava à frente toda a nobreza. Em segundo plano, surgiam os oficiais mecânicos. Mesmo especificamente no interior de cada grupo, havia uma subdivisão que reordenava a seqüência dos participantes nas manifestações públicas de fé.

As procissões organizadas na cidade portuguesa de Loulé traziam consigo esta organização, atestando esta condição. Segundo um estabelecimento de 1564, primeiro seguia a nobreza, representada por fidalgos, cavaleiros e escudeiros. Na seqüência, oficiais régios, caso dos tabeliões e escrivãos. Atrás desses, apresentavam-se os mercadores. Mais a fundo, a procissão permitia avistar uma enormidade de oficiais mecânicos, também marcados por sua própria divisão: almocreves, carreiros, barbeiros, carpinteiros, pedreiros, sapateiros, ferradores, tosadores, abegões, alfaiates, ferreiros,

alvanéis, albardeiros, serralheiros, oleiros, e, por fim, um conjunto de alpendoreiras - padeiras, provisosores, regatões e vendedeiras (MAGALHÃES, 1993).

Não é a toa que a distribuição das posições nas procissões fosse uma preocupação da sociedade portuguesa na modernidade. A forte divisão hierárquica estabelecida no Império português conduzia os lusitanos a essa realidade. As manifestações públicas, conforme acabamos de demonstrar, apenas atestam essa condição. Como pudemos observar, todos, independentemente de sua origem, pertenciam ao corpo social português, devendo, pois, obrigações ao monarca, ligados a ele que estavam pelo pacto de sujeição.

Mas essa ligação não abrangia tão somente ao rei. A cooperação mútua fazia-se indispensável para o funcionamento desse quadro social. Todos eram súditos, pois permaneciam submetidos ao rei. No entanto, os nobres, por serem mais próximos do monarca, de acordo com suas obrigações, possuíam lugar de destaque na sociedade. Distantes dessa circunstância, os oficiais mecânicos, como participantes da sociedade, podiam integrar-se às procissões. Porém, seus lugares eram, de antemão, demarcados.

Os funerais ocorridos sobre o óbice português também ilustram essa situação. Observando o tratamento decorrido da morte na sociedade baiana colonial podemos perceber esse fato. Aos membros da nobreza aplicava-se um enterro que pudesse corresponder a sua posição social. A morte para os mais abastados convertia-se em um espetáculo: “Um descendente de família nobre, um general famoso, ou um rico homem de negócios sabiam que seriam enterrados com toda pompa e circunstância” (RUSSELL-WOOD, 1981, p. 153).

Fazia-se, entre os detentores de maior *status* social, questão da presença de religiosos e integrantes de irmandades. Assim sucedeu-se com Antonio Dias de Ottões, falecido no século XVII. Proprietário de vastas terras em Jucuruna, Bahia, este senhor de engenho havia, em 1653, organizado seu testamento. Nele, se pedia que todos os padres da Catedral e frades carmelitas acompanhassem seu enterro. Sendo irmão da Santa Casa de Misericórdia da Bahia, Ottões solicitava ainda a presença dos membros de todas as irmandades e ordens religiosas daquela cidade. Para tanto, os padres receberiam, cada um, uma vela e as irmandades uma contribuição em dinheiro (RUSSELL-WOOD, 1981).

Organizado o funeral e finalizado o enterro, a elite baiana não dispensava o cuidado com a morte apenas nestes dois itens. Era necessário encomendar quantas missas fosse possível. Após o falecimento, o rezar missa tornava-se condição essencial

para a obtenção da salvação da alma. O número de missas variava, de acordo com a possibilidade financeira de cada um. O pedido era solicitado antes da morte, sendo que a quantidade pretendida ficava exposta nas cartas testamentárias.

Três tipos diferentes de missas eram realizadas. Primeiro, a de corpo presente. Em seguida, a de sétimo dia e, por último, uma quantia correspondente ao desejo do falecido. Havia, entre os irmãos maiores da Santa Casa baiana, homens que encomendavam até duas ou três missas diárias. Outros, como João de Mattos Aguiar, determinavam a celebração de onze mil missas por ano, na perspectiva de salvar não só sua alma, mas, também, a de seus pais e avós. Porém, estes casos constituíam uma exceção (RUSSELL-WOOD, 1981).

Distante de toda essa realidade, os oficiais mecânicos não possuíam funerais de destaque, nem, tampouco, dispunham de recursos para garantir a solicitação de uma série de missas. A morte não trazia consigo uma valorização do indivíduo para os integrantes desse grupo. Se, ainda em vida, esses trabalhadores não adotassem as medidas necessárias, o seu destino final seria outro, inverso do exemplo que acabamos de mencionar:

As classes média e baixa já não receberiam reconhecimento póstumo semelhante. A menos que durante a vida houvessem tomado providências para o enterro, seus corpos seriam enterrados no 'campo do oleiro', cemitério reservado aos escravos e aos pobres (RUSSELL-WOOD, 1981, p. 153).

A hierarquia baseada na existência de estados, cada qual com seus direitos e obrigações, era regra rígida tanto em Portugal como no Brasil. O modelo corporativo de base teológica impunha esta condição a todos. A naturalização das funções e direitos de cada estamento conduzia à institucionalização - formal e legal, portanto jurídica - das prerrogativas de cada grupo:

Do ponto de vista social, o corporativismo promovia a imagem de uma sociedade rigorosamente hierarquizada, pois, numa sociedade naturalmente ordenada, a irredutibilidade das funções sociais conduz a irredutibilidade dos estatutos jurídico-institucionais (dos "estados", das ordens) (XAVIER & HESPANHA, 1993, p. 130).

Contudo, em terras brasílicas a realidade era outra. Os portugueses que por aqui desembarcaram não encontrariam uma sociedade historicamente marcada por esses traços. A adaptação da cultura vivenciada no reino exigia soluções diferentes das

desempenhadas em Portugal. Como acabamos de destacar, a hierarquia dos estados era extremamente rígida na sociedade portuguesa. Mas, na América portuguesa, outras funções eram necessárias, enobrecendo indivíduos que, no reino, talvez não pudessem contar com um *status* diferenciado.

As grandes navegações e o desenvolvimento do comércio internacional traziam consigo, para os portugueses, a elevação da importância de diferentes funções. A nova dinâmica produz essa situação. Capitães de um conjunto de naus seriam elevados ao título de fidalgos da casa do rei, grandes mercadores, negociantes de escravos, passavam a atuar nos entrepostos comerciais, em especial na África. As novas terras anexadas exigiam a presença de oficiais régios e, no caso brasileiro, dos senhores de engenho. Todos se valiam dessa condição.

Alguns grupos considerados mecânicos na sociedade portuguesa e, portanto, também nos trópicos - caso dos artesãos - conseguiram furar este bloqueio. Organizados em torno de mestres e aprendizes, acumulando capital, lojas e empregados, estes trabalhadores chegaram a contar com representantes na câmara de Salvador. Infiltrados nas esferas de poder por intermédio do legislativo, os artesãos defendiam seus interesses perante o governo local (SCHWARTZ, 1999).

No entanto, Schwartz adverte-nos que, na sociedade luso-brasileira seiscentista, a concentração de poder local já estava consolidada entre os senhores de engenho, que a validavam na exaltação de seu caráter nobre em terras distantes de Portugal:

Em princípios do século XVII, a classe dos senhores de engenho encontrava-se bem estabelecida e consideravelmente unida por casamentos entre seus membros. Esses proprietários, invariavelmente brancos, ou assim considerados, arrogavam-se do *status* de nobreza e o direito de exercer o poder localmente (1999, p. 226).

O estado de nobreza na sociedade colonial luso-brasileira se consolidaria em torno da figura do senhor de engenho. Para além da historiografia que têm se dedicado a estudar essa questão, os relatos preservados de cronistas que estiveram na América portuguesa permitem-nos atestar a frequência dessa situação. Antonil escreveria, em 1711, sobre o significado do ser senhor de engenho:

O ser senhor de engenho é título a que muitos aspiram, porque traz consigo o ser servido, obedecido e respeitado de muitos. E se for, qual deve ser, homem de cabedal e governo, bem se pode estimar no Brasil o ser senhor de

engenho, quanto proporcionadamente se estimam os títulos entre os fidalgos do Reino (1982, p. 75).

Outro jesuíta, o padre Luís Veloso, também escrevera, em 1720, sobre como deveria ser o comportamento dos senhores de engenho. Segundo suas observações, os senhores deveriam estabelecer relações de cordialidade com os missionários que instruíam os escravos e serem justos com os lavradores que forneciam cana aos engenhos. Essas atitudes eram esperadas dos homens que constituíam a elite na Colônia:

(...) ele mantém os escravos do dito engenho bem controlados e instruídos, para que não incomodem ninguém, providencia sobre as confissões e os últimos sacramentos dos vizinhos (...) cuida da boa divisão com os lavradores que dão sua cana ao dito engenho e os ajuda a cortar e transportar a cana, e presta contas do açúcar com grande cuidado e bom proceder; paga aos empregados e trata com eles com pontualidade, assim como o faz com todos os outros que fornecessem ao engenho (ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO, Bahia, Caixa 17, 16.12.1720 apud SCHWARTZ, 1999, p. 238).

Outros vestígios documentais do período colonial permitem-nos pensar no comportamento social dos senhores de engenho mediante a nova realidade que estava a se formar. Em 1618, Ambrósio Fernandes Brandão anotava como se estabeleciam as relações de trabalho nas capitânicas da América, enfatizando a posição social dos portugueses de nascimento e origem. Este destacaria todo o imaginário que cercava os homens que provinham do reino, imaginário este que demarcava a condição social experimentada por todos que aqui viviam neste período – “Alviano: E os próprios moradores são por ventura os que lavram e serram essas madeiras? Brandônio: Não, porque a gente do Brasil é mais afidalgada do que imagineis; antes a fazem serrar por seus escravos (...)” (1956, [s.d.]), mantendo, pois, a hierarquia interligada à noção corporativa de sociedade.

Ao finalizar e publicar no ano de 1576 seu *Tratado da Terra do Brasil*, resultado de sua vivência nos trópicos entre 1565 e 1570, Pêro de Magalhães Gândavo incentivava os lisboetas e outros peninsulares a deixarem a Europa e aventurarem-se em terras desconhecidas. Descrevendo as capitânicas brasílicas então existentes, este professor de latim que viveu na Bahia como funcionário da Coroa apresentaria uma imagem convidativa do Brasil. Nestas terras era possível a qualquer português, mais ou menos nobre, viver “honradamente na terra com mais descanso que neste Reino” (1980,

[s.n.]), podendo contar com o auxílio de escravos índios para o preenchimento das provisões mais básicas, como pesca, caça e roças<sup>30</sup>.

Outras tantas práticas exemplificam essa condição. Aos mais ricos, como os senhores de engenho, deslocar-se a pé, sem utilizar-se de montaria, não significava apenas maior esforço físico. Este era considerado um ato indigno de sua condição social. Sua importância na sociedade exigia certas regras. Entre elas, o movimentar-se sempre cavalcando, ainda mais em dias especiais, em que poderiam ser exibidos, a todos, o poder e prestígio acumulados. Na Colônia, alguns “homens têm seus cavalos em que costumam andar, com os trazerem bem ajazados, principalmente quando entram com eles em algumas festas (...)” (BRANDÃO, 1956, [s.d.]), exibindo muito mais do que apenas seus animais.

Realidade semelhante era vivenciada pelas mulheres consideradas enobrecidas. Além dos cuidados usuais com a vestimenta, estas não se punham a andar a pé. Veja-se bem que as senhoras que advinham do reino ou eram portuguesas de origem “se trajam muito bem e custosamente, e quando vão fora caminham em ombros de escravos, metidas dentro de uma rede” (BRANDÃO, 1956, [s.d.]). Percebe-se, portanto, as distinções existentes no espaço e tempo que estamos a analisar.

Vejamos outros exemplos que se faziam presentes. A forma como a sociedade portuguesa concebia a aplicação de castigos aos seus membros igualmente nos proporciona a oportunidade de observarmos a distinção existentes entre os estados no modelo corporativo. Podemos nos aproximar dessa realidade notando algumas determinações das Constituições do Arcebispado da Bahia<sup>31</sup>.

As punições abrangiam a todos, da mais alta nobreza - expressa pelos fidalgos de nascimento e da casa do rei - até os demais integrantes dessa elite: senhores

---

<sup>30</sup> Vainfas comenta os registros de Brandão e Gândavo, situando-os no seu devido contexto: “possuir escravos, antes de qualquer coisa, eis o meio indispensável para se afirmar na colônia. O morador *honrado* era o que podia sustentar sua família sem desempenhar qualquer trabalho, e tanto mais *rico* seria quanto mais escravos possuísse (...) Na mera constatação, observa-se a valorização do princípio aristocrático, herdado da metrópole e adaptado à colônia. Gândavo e Brandão, arautos da colonização, não tinham dúvidas de que o trabalho era tarefa de escravos” (1986, p. 70). Essa constatação não seria válida apenas para esses dois autores. A certeza quanto à destinação dos escravos era compartilhada por todos os portugueses na Colônia, haja vista o modelo de organização social que dava forma a sociedade que estava se constituindo na América.

<sup>31</sup> Ferraz (2005) informa-nos sobre as características do conteúdo das Constituições do Arcebispado da Bahia. Datado de 1707, o documento conduz-nos, pela sua estrutura, à visão corporativa de sociedade, típica dos séculos anteriores. A presença dos chamados estados sociais, as constantes distinções entre os indivíduos por ocasião de suas funções ou condições, a hierarquia, a relação de interdependência entre todos os grupos existentes e a forte presença religiosa são elementos que permitem pensarmos nesta possibilidade. Tais aspectos, mesmo sendo vivenciados pelos moradores da Bahia no século XVIII, eram nítidas expressões da cultura portuguesa quinhentista e seiscentista, claro que, como era de se esperar, adaptadas a dinâmica da nova realidade social a qual todos, naquele momento, estavam expostos.



de engenho e importantes mercadores. Oficiais mecânicos de toda natureza integravam-se, obviamente, nestas condições. A documentação observada, no entanto, estabelecia distinções no que se alude às punições. O mesmo delito recebia avaliações distintas, dependendo do sujeito que o cometia.

Duvidar da existência de Cristo ou encorajar-se a difamar a Virgem Maria, sua mãe, eram atos de demonstração de ausência de fé. Aqueles que os praticavam deveriam ser severamente castigados. Aos mais abastados cabia escapar da punição física através de pagamentos em dinheiro. Sem esta sorte, os demais podiam ser humilhados publicamente ou, em último caso, sofrerem o degredo para a África:

E se algum leigo blasfemar expressamente de nosso Senhor JESUS Cristo, ou da gloriosa Virgem Maria sua Mãe, e nossa Senhora, sendo convencido, incorrerá pela terceira vez em pena de cem cruzados; pela segunda em duzentos, e pela terceira em quatrocentos, e será condenado a degredo, pelo tempo que parecer. E sendo plebeu, e não tendo por onde pagar a pena pecuniária, pela primeira vez estará um dia inteiro em corpo com as mãos atadas, e com uma mordaga na boca à porta da Igreja da parte de fora; pela segunda será açoitado pelo lugar sem efusão de sangue; e pela terceira será mais gravemente castigado, e condenado em degredo para as galés, pelo tempo, que parecer (CONSTITUIÇÕES apud FERRAZ, 2005, p. 64).

Outros tantos exemplos ilustram essa divisão. Criadas a partir do final do século XV, no reinado de Dom Manuel I, as Irmandades das Santas Casas de Misericórdia portuguesas possuíam essa separação em sua composição. Com o objetivo de proporcionar assistência espiritual e material aos mais carentes<sup>32</sup>, esta entidade, composta pelos chamados irmãos, era totalmente heterogênea (RUSSELL-WOOD, 1981)<sup>33</sup>.

Nas Santas Casas os irmãos se dividiam em duas categorias - os maiores e os menores. Irmãos maiores eram os homens que despendiam de recursos financeiros extensos, enquanto irmãos menores seriam os oficiais mecânicos de todo tipo. A partir da segunda metade do século XVI criou-se a Santa Casa de Misericórdia da Bahia. A

---

<sup>32</sup> Russel-Wood (1981) exemplifica esta condição, citando os casos de auxílio espiritual e material. Entre os primeiros destacavam-se os seguintes: instruir os ignorantes, prover bons conselhos, advertir os transgressores, confortar os infelizes, aliviar aqueles que os ofendem, e rezar por todos, vivos e mortos. Entre as segundas obrigações, era necessário auxiliar cativos e prisioneiros, ajudar os doentes, cobrir os nus, dar de comer aos sem recursos, receber viajantes e pobres e garantir o enterro dos falecidos.

<sup>33</sup> Como atesta Russel-Wood, observar os arquivos sobre as irmandades baianas permite uma compreensão que vai muito além das anotações sobre o número de irmãos e, sequencialmente, seus nomes e sobrenomes. Atento as potencialidades dessa documentação, o historiador enxerga nessas informações muito mais: “o registro de seus membros oferece fonte singular para o estudo da estrutura de classes da Bahia colonial” (1981, p. 97) e, por sua vez, da sociedade que estava a se formar na América Portuguesa, convalidando a permanente influência do modelo praticado antes na Península Ibérica entre os portugueses.

organização interna de sua irmandade denotava esse arranjo social. O organograma dessa entidade na América baseara-se no exemplo das Santas Casas existentes em Portugal.

Toda irmandade deveria possuir o seu conjunto de regras, denominado Compromisso. Sabemos que os baianos seguiam, desde pelo menos 1618, a regulamentação estabelecida pelo Compromisso da Santa Casa de Lisboa. Enquanto outras partes do Império português, como Goa e Macau possuíam seus próprios Compromissos, a Bahia optara por seguir as ordens estabelecidas no reino (RUSSELL-WOOD, 1981).

Lembremos da metáfora utilizada pelos portugueses para estabelecer a divisão hierárquica que fundamentava a posição dos estados na sociedade. O reino, e por conseqüência todos que o integravam, era como um corpo. O rei seria a cabeça. Não era autônomo das demais partes, no entanto, deveria dirigir, com sabedoria, todas as demais funções corpóreas. O restante do corpo seria constituído pela nobreza, clero e oficiais mecânicos. Vital, portanto, seria a participação de todos para o bom funcionamento da sociedade. O mesmo processo ocorria no cerne das Santas Casas.

O provedor, a exemplo do rei, era considerado a cabeça dessa instituição. Dirigente máximo da Santa Casa, ele jamais poderia ser um oficial mecânico. Nem qualquer nobre tornava-se responsável pela entidade. Fazia-se necessária experiência de vida, a qual os portugueses acreditavam poder ser obtida somente a partir da superação total da juventude. Todavia, não se obtinha tal cargo sem antes gozar de privilégios inerentes à nobreza.

Administrando uma Santa Casa, o provedor respondia diretamente por suas obrigações, tanto espirituais como materiais. O mais virtuoso dentre os integrantes da elite deveria ser encarregado desse papel. O Compromisso lisbonense de 1618 diz-nos da figura centrada na honra e sabedoria para ser elevada ao cargo de provedor. Este necessitaria, sem sombra de dúvidas, ser: “(...) homem fidalgo de autoridade, prudencia, virtude, reputação, e idade, de maneira, que os outros Irmãos o possam reconhecer por cabeça, e obedição com mais facilidade (...) não poderá ser elleito de menos idade de quarenta annos” (apud RUSSELL-WOOD, 1981, p. 89).

O mesmo Compromisso definia o número de participantes nas Irmandades. O documento aqui citado estabelecia o número de 600 irmãos, divididos igualmente entre nobres e oficiais mecânicos. Mas, assim como no episódio que acabamos de narrar, relativo ao provedor, os demais cargos de maior importância

ficavam concentrados em mãos dos irmãos considerados maiores. Posições de extensa responsabilidade, a exemplo das funções de escrivão e tesoureiro, eram encargos atribuídos a senhores de engenho, criadores de gado, funcionários públicos, inquisidores, graduados em universidades e eclesiásticos na Bahia colonial (RUSSELLWOOD, 1981).

A divisão interna das Irmandades no Império português, pelo menos no caso luso-brasileiro, como observamos por intermédio da experiência baiana, expressava a autonomia de cada localidade. Mas, do seu núcleo de comando, grupo centrado na manutenção do poder, emergiam os senhores de engenho e outros integrantes da elite nordestina colonial. Aos demais irmãos - considerados menores por sua posição na sociedade que pertenciam - restava permanecer integrados às suas respectivas irmandades, colaborando conforme fosse necessário, de acordo com suas condições.

Desta forma, as irmandades seriam, sob uma perspectiva cultural, representações simbólicas do modelo corporativo português, recriado pelo novo contexto desempenhado em novas terras. Não só as irmandades. As formas de tratamento no cumprimentarem-se, as procissões, os funerais, o rezar missa, os castigos e as funções desempenhadas na sociedade portuguesa no reino e nas colônias, entre uma infinidade de tantas outras representações, validavam traços de uma forma de ser que se fazia presente em qualquer território sob jugo português. Onde os portugueses, excelentes navegadores, desembarcassem, a cultura desse povo, centrada em bases corporativas de natureza teológica, disseminar-se-ia. Adaptando-se as novas realidades impostas pelos territórios e grupos desconhecidos, o modo de ser da gente da Península seria estendido para além do Atlântico.

## CAPÍTULO II – A IMPORTÂNCIA DA PREGAÇÃO NA SOCIEDADE PORTUGUESA

A pregação jesuítica na América portuguesa esteve presente desde o início da colonização. Instrumento eficaz para a conversão dos indígenas que aqui viviam, esta chegou a fazer com que o padre Manoel da Nóbrega, recém desembarcado no novo continente, viesse a duvidar da eficácia da atuação de jesuítas extremamente letrados, optando pelo envio de missionários dispostos a evangelizarem por intermédio de outras práticas, como a pregação. Escrevendo da Bahia, em 10 de abril de 1549, Nóbrega dizia ao padre Simão Rodrigues que “Cá nom sam necessarias letras mais que para os christãos nossos, porem virtude e zelo da honrra de Nosso Senhor hé cá muy necessario” (CARTAS, I, 1954, p. 113-14). Atento a essa condição, o jesuíta informava Lisboa acerca da realidade vivenciada no novo território, vez que:

Nos séculos XVI e XVII, nas missões jesuíticas do Brasil – no Maranhão e no Grão Pará –, a iniciativa de fazer da pregação oral o instrumento privilegiado de divulgação da Palavra Divina pressupunha que a luz natural da Graça inata ilumina a mente dos gentios, objeto de catequese, tornando-os predispostos à conversão (HANSEN, 2000, p. 21).

Consideremos ainda o seguinte:

O auditório predileto da Missão é o dos que ainda não tinham ouvido a Palavra divina (...) Os missionários são pregadores. Restabelecem a oratória como estilo preferido para a conversão, o que leva a um revigoramento de formas muito mais inflamadas, eloqüentes e sentimentais do que as peculiares à escrita escolástica (NEVES, 1978, p. 36).

Outros companheiros de Nóbrega, como o visitador Cristóvão de Gouveia e Fernão Cardim, também faziam da pregação principal instrumento para aproximarem-se dos índios. Presentes na aldeia do Espírito Santo, localizada na Bahia, em 1584, os jesuítas buscavam a conversão dos indígenas pela palavra: “No meio da missa houve prégação na língua, e depois procissão solemme com danças e outras invenções” (CARDIM, 1980, p. 151).

A pregação jesuítica não se destinaria apenas a conversão e manutenção da fé indígena. No recôncavo baiano, os missionários atuavam junto aos escravos

africanos. Encontramos, no final do século XVI, os inacianos Quirício Caxa e Fernão Cardim presentes entre negros, índios e portugueses de diferentes engenhos:

O padre Quirício Caxa e eu pré-gavamos algumas vezes em as ermidas, que quase todos os senhores de engenho têm em suas fazendas (...) Confessamos os portugueses, ouvindo confissões geraes, e outras de muito serviço de nosso Senhor. Os dias de pregação e festas de ordinario havia muitas confissões e comunhões, e por todas chegariam a duzentas, afora as que fazia um padre, língua de escravos de Guiné, e de índios da terra, pré-gando-lhes e ensinando-lhes a doutrina, casando-os, baptizando-os (...) (CARDIM, 1980, p. 157).

Residindo na Capitania de Pernambuco desde 1551, o padre Antonio Pires também informara aos irmãos de Coimbra a realidade brasileira que o circundava. Os jesuítas diziam missa e organizam procissões. Todos deveriam participar. Mas o aprender realmente se dava por intermédio da transmissão oral da verdade revelada. Pires, que viera para cá juntamente com Manoel da Nóbrega na armada de Tomé de Sousa, dizia que “Há nesta Capitania grande escravaria asi de Guiné (...) Depois que lhes digo missa, à tarde ensino-lhes a doutrina e às vezes lhes prego” (CARTAS, I, 1954, p. 325-26).

A importância dos sermões para a manutenção e expansão da religiosidade então difundida entre os portugueses também faz sentir-se na leitura de diferentes autores que se dispuseram a assinalar a relevância desse modelo de difusão da fé católica entre os habitantes do Novo Mundo. Pécora, por exemplo, dá ênfase ao valor dos sermões na sociedade lusitana seiscentista, mencionando, ainda, os condicionantes que elevaram esse modelo a seu ápice neste mesmo período:

Considerado em seus termos estruturais básicos, o sermão católico que organizava a fé no Novo Mundo atinge seu apogeu ao longo do século XVII e ordena-se segundo um *modelo sacramental*, que supõe a projeção permanente de Deus nas formas de existência do universo criado. Aqui, não se pode interpretar o mundo recusando-se a sua natureza histórica particular, nem supondo sua autonomização em face do divino (2001, p. 717).

A historiografia confirma a importância do padre Antônio Vieira, conduzindo-o ao seu devido lugar, dada sua relevância para o Império português no século XVII. Ao enaltecer o dinamismo da oratória como veículo difusor do cristianismo no império, Hansen lembra-nos de seu destaque em meio à sociedade corporativa portuguesa, ao ilustrar a propagação da fé pela pregação de Vieira:

A oratória sacra foi um dos principais meios de exposição e debate de questões de interesse coletivo relacionadas às verdades canônicas da Igreja e do Império, por isso nela o lugar social do orador era um lugar de poder, extremamente eloqüente e famoso, como acontecia com Paravicino na corte espanhola do século XVI ou com Vieira e Bossuet, na corte portuguesa e francesa, no XVII (2000, p. 33-34).

Gouveia (1993) afirma que, no Antigo Regime, a cultura oral estava fortemente presente na sociedade portuguesa. Sendo assim, os sermões, por sua vez, exerciam um papel fundamental na difusão da identidade portuguesa. Entre as palavras proferidas pelos membros da igreja, lançavam-se idéias sobre a concepção de poder ou sociedade, justificando ainda, através da pregação da doutrina da fé, a adoção de um novo imposto ou uma nova lei. Nesse sentido, entendemos que o sermão figurava como ferramenta pedagógica indispensável para unir os fiéis ao reino de Deus. Sua função, assim como em outras esferas da sociedade portuguesa, era ligar, em um só corpo, a sociedade civil e religiosa, unindo todas as práticas sociais ao ser católico, para, conseqüentemente, ser aceito na terra e salvo no céu<sup>34</sup>.

Tratando da inserção dos sermões no Império português, Gouveia viria a destacar a finalidade da propagação da fé por meio desse mecanismo de transmissão. Assistir a pregação, valendo-se da audição coletiva da palavra de Deus, era obrigação de todo bom cristão:

Havia uma atitude de doutrinação implícita na função pastoral do sermão. Se assim não fosse, nem este teria a força capaz de captar tanto público. Assistir à explanação da palavra fazia parte do viver do bom cristão, era forma exterior de aderência atenta aos princípios da verdade revelada e pela Igreja mantida com autoridade. Do manancial de sermões que até nós chegaram, ressalta a primeira vista esta realidade (1993, p. 295-96).

---

<sup>34</sup> O sucesso dessa ação dependia, e muito, da habilidade do pregador ao conduzir seu discurso. Os jesuítas empenhavam-se em habilitar seus padres, transformando-os, como homens letrados, para a eficácia dessa tarefa. O estudar era indispensável, e nesse processo a arte de falar em público recebia atenção especial – “Nos colégios jesuíticos, a Retórica ocupava quatro horas por dia, duas pela manhã e duas à tarde” (HANSEN, 2000, p. 26). Na busca pela formação do missionário ideal, capaz de elevar a moral cristã, dissociando-a entre todos, a Companhia de Jesus dedicava atenção especial à eloqüência. Charmot assinala a preocupação jesuítica frente essa questão: “La formación para la elocuencia será pues, una formación total, destinada a formar al hombre ideal, al hombre perfecto. Comprenderá todas las artes de que hemos hablado hasta aquí y, por añadidura, el arte de la dicción” (1952, p. 224). A sociedade quinhentista e seiscentista era repleta de indivíduos, em todos os estamentos, acostumados com a transmissão da realidade através da fala. Logo, os jesuítas entendiam que “el apostolado se practica a la vez por la pluma y por la palabra, y com mayor frecuencia por ésta que por aquélla” (Idem, 1952, p. 224). O conjunto de regras que orientava o aprendizado dos futuros padres da Companhia era o *Ratio Studiorum* (1599). O método pedagógico dos jesuítas exigia rigor nos estudos. A retórica fazia-se presente neste documento, sendo necessária aos estudantes vez que “La Ratio imponía a los profesores el deber de cultivar em sus alumnos la Acción, la Voz y el Ademán, em una palabra, el arte de bien decir” (Id., 1952, p. 225).

Estendendo-nos ainda nesta questão, procurando delinear os contornos propostos pela pregação, observamos o espaço que os sermões possuíam junto às missas. Ao celebrar este rito, os padres destinavam lugar especial à pregação, fazendo-a principal suporte para o diálogo entre os católicos presentes e a ordenação social portuguesa. A igreja ditava, através dos púlpitos, o modelo corporativo português para a cristandade, segundo a indicação de Paiva:

Ouvir missa compreendia ainda ouvir pregação e, para uns, comungar. Tratava-se de pregar os *bons costumes*. Os parâmetros do comportamento social estavam dados; baseavam-se no magistério da Igreja, segundo a experiência cultural portuguesa. Como os princípios da fé estavam definitivamente postos, como não eram objeto de discussão e divergência, o que ainda havia por fazer era se comportar no dia a dia à luz desses princípios (2007, p. 19).

Do púlpito, os religiosos lembravam a todos, dos nobres aos oficiais mecânicos, dos homens livres aos escravos, sem distinção, a forma de ser portuguesa. O espetáculo maior do rezar missa dava-se no alastramento e convencimento desse modelo. Desempenhando um papel imprescindível frente à missa, o sermão confirmava e exaltava esta condição:

A pregação soava, destarte, como a parte principal da missa, na medida em que tocava o viver dos ouvintes, como que os obrigando a se confrontar constantemente com o modelo, suporte da cultura. O modelo era avalizado pelos padres, pelo governador, pelos homens mais honrados. Mais: era avalizado pelas Ordenações do Reino. Havia uma força de coerção, obrigando à aceitação da incontestabilidade do modelo. Não havia como impugnar sua validade e imposição. A submissão ao modelo se fazia atitude geral (PAIVA, 2007, p. 19).

No capítulo anterior de nossa pesquisa, ao estudarmos o conceito de corpo social e sua divisão, conforme os estamentos existentes na sociedade portuguesa quinhentista e seiscentista pudemos, ainda que de forma breve, observar o modo pelo qual os portugueses se relacionavam com a sua própria história. A compreensão providencialista de história confirma o sentido único atribuído a Deus para todos os eventos ocorridos. Sem Ele, os eventos não são passíveis de existência e, sobretudo, significado, tornado-se episódios que se esvaziam em si próprios. Os acontecimentos, independentemente do tempo em que se encontravam, explicar-se-iam, logicamente, pela Presença Divina<sup>35</sup>. Atuante, e por isso mesmo capaz de garantir uma lógica

---

<sup>35</sup> Expandir universalmente a fé católica. Efetivar os desejos de extensão do reino católico que era, Portugal tinha nesses preceitos um direcionamento que deveria alinhar as ações do Estado. Em 1657,

perfeitamente aceitável aos portugueses, a presença de Deus na história era lembrada aos católicos através da pregação.

Todos os fatos históricos existentes não eram simplesmente representações da ação divina. Eles eram a própria ação do Criador. Todas as ações cometidas na Terra indicavam uma realidade em que prevalecia a atuação divina (PÉCORA, 2001). Em suma, não teríamos a possibilidade de haver fato histórico, senão pela explicação com alusão a Deus para o entendimento desse<sup>36</sup>.

O agir humano ao longo de diferentes temporalidades configurava uma historicidade ímpar aos lusos. Nela, Deus, presente e atento a tudo, determinava os rumos de todos os episódios vivenciados pelo reino de Portugal. Para confirmar esse modelo, os oradores constantemente utilizavam as Escrituras. Os textos bíblicos realçavam a mediação divina face à história portuguesa:

No modelo católico da oratória sacra dos séculos XVI e XVII, pois, as Escrituras estão refiguradas nos eventos, de tal modo que a história contemporânea aos pregadores é, especularmente, a versão mais *atualizada* do Texto, tanto no sentido de ser mais recente no tempo, quanto no sentido de efetuar um avanço na destinação providencial do universo criado (PÉCORA, 2001, p. 718).

Frente essa configuração histórica, entendia-se como indispensável para seu sucesso a união de todos os grupos sociais envolvidos nesse processo. Lembremos

---

encontramos o padre Antônio Vieira escrevendo, do Maranhão, para o rei D. Afonso VI. A carta enviada ao reino condizia com as dificuldades vivenciadas pelos jesuítas junto aos colonos maranhenses, por ocasião dos enfrentamentos até então ocorridos, demandados pela escravização e matança de índios naquela região. Vieira busca lembrar ao rei o principal motivo da presença portuguesa em terras para além da Península Ibérica: “Os outros reinos da cristandade (...) têm por fim a conservação dos vassallos, em ordem à felicidade temporal nesta vida, e à felicidade eterna na outra: **o reino de Portugal, de mais deste fim universal a todos, tem por fim particular e próprio a propagação e a extensão da fé católica nas terras dos gentios, para que Deus o levantou e instituiu;** e quanto Portugal mais se ajustar com este fim, tanto mais certa e segura será sua conservação; e quanto mais se desviar dele, tanto mais duvidosa e arriscada” (apud AZEVEDO, I, 1925, p. 470) - Grifo nosso. Antonio José Saraiva explora essa condição na obra de Antônio Vieira, citando a utilização da etimologia como recurso capaz de confirmar o destino histórico atribuído a Portugal. Vieira, segundo ele, o faz a partir da explicação dos nomes atribuídos à origem dos portugueses: “Um deles é Tubales, ou descendentes de Tubal, filho de Noé, o primeiro que povoou o país. Tubal significa ‘mundo’. Os portugueses são, por conseguinte, os Mundanos, aqueles cuja pátria é o mundo inteiro. Mas, por outro lado, são também chamados Luzitanos, de Luzitânia, o que quer dizer que são a luz do mundo. Estas duas denominações definem exatamente a vocação dos portugueses: espalharem-se pelo mundo para levar aos infiéis a luz do Evangelho” (1980, p. 20).

<sup>36</sup> Pécora complementa essa questão informando-nos que “os fatos históricos, desse ponto de vista, não são símbolos de Deus: são o lugar específico da presença que Deus lhes comunica. Ou, de outra maneira, é porque os homens realmente são e agem – e permanecem ser em ação – que a história vivida por eles pode indicar a realidade divina” (2001, p. 719). A historicidade portuguesa confirma a presença divina no seio dessa sociedade justamente através do ser e do agir, práticas culturais orientadas por uma vivência marcada pelo religioso, em que o cotidiano encontra, sempre, espaço para sua difusão. Logo, a história de Portugal somente se configura como história, e ganha sentido, na medida em que o sagrado, expresso na figura de Deus, faz-se presente no interior dessa comunidade.



da idéia de cooperação mútua, a qual tratamos ainda no início desse capítulo. Na perspectiva de conduzir o reino, a sociedade portuguesa encontrava-se dividida em diferentes estamentos. No entanto, essa condição não poderia, segundo o entendimento português de então, gerar conflitos que viessem a alterar sua constituição social original. Ao contrário, entendia-se que a união de todos os grupos, cada qual com seus direitos e deveres, bem cumprindo suas destinações, fazia de cada indivíduo um ser que, cumprindo seu papel, destinado pela Providência Divina, alcançaria a salvação, objeto final da presença de todos na Terra.

Os sermões católicos destinavam-se prioritariamente a esta finalidade, como veremos mais a frente, ao observar a atuação do padre Antônio Vieira perante os escravos africanos do recôncavo baiano. Tida como missão, a pregação jesuítica buscava garantir esse ordenamento social. Nesse sentido, consideramos que a “união dos homens afirma a necessidade de adesão dos indivíduos à ação providencial dos organismos constituídos da cristandade, em sua própria hierarquia e divisão, supostas como naturais no âmbito da história” (PÉCORA, 2001, p. 727).

A finalidade de toda a obra de Vieira, considerando-se suas cartas, sermões e demais escritos, é organizar e garantir, por sua vez, a manutenção do corpo social luso seiscentista. Hansen observou bem essa questão, destacando o sentido de seus escritos:

A finalidade de toda ela [obra de Vieira] é promover a integração harmoniosa dos indivíduos, estamentos e ordens do império português, desde os príncipes da casa real e cortesãos aristocratas até os mais humildes escravos e índios brasileiros do mato, visando a sua redenção coletiva como um “corpo místico” unificado (1999, p. 25).

Tratando ainda dessa condição, Hansen busca definir especificamente a função imediata da disseminação dos sermões no Império português. A ação pedagógica presente no discurso fundamenta-se na sujeição ao pacto que visava o bem comum entre todos os estamentos daquela sociedade:

(...) é a conceituação do reino português como um corpo místico de estamentos e ordens sociais, cuja vontade unificada se aliena do poder como submissão à pessoa mística do rei, que deve ser posta como fundamento da ação educacional e catequética da pregação da política católica (2000, p. 24).

Nesse sentido, o sermão reafirma como normal, e até necessária, as diferenças existentes no interior do corpo social português<sup>37</sup>. Da pregação emergia publicamente a confirmação dessa disposição. Os oradores do século XVII procuravam arranjar ordenadamente a sociedade, na perspectiva de contemplar a todos. Segundo o entendimento da época, atingiam-se todas as partes desse corpo não com a intenção de se delimitar diferenças, mas, sim, de se garantir a integração plena de todos.

Reitera-se, nesse processo, a idéia de hierarquia nessa sociedade. Contudo, conforme a percepção régia e eclesiástica portuguesa (e, por sua vez, obrigatoriamente dos demais membros dessa sociedade), trata-se de uma composição hierárquica que não divide, deixando grupo algum isolado. Todos deveriam interagir, cada um com sua atribuição, eliminando, então, a possibilidade de não participação naquilo que os lusitanos entendiam ser o bem comum:

A pregação torna pública a ordem política do corpo místico, pondo-a em evidência para que seus membros, desde os mais humildes escravos até os príncipes da casa real, tornem a reconhecer-se como membros e ordens integrados ou subordinados no bem comum, ou seja, como ordens em um lugar da ordem ligada por relações pessoais fundadas nos privilégios (HANSEN, 2000, p. 36).

Cabe, contudo, destacarmos que os sermões, enquanto prática adotada pela igreja Católica para difusão da fé, combatiam a tese da *sola scriptura*, defendida por Martinho Lutero em 1517. Todos os fiéis, segundo o entendimento de Lutero, deveriam interpretar a Bíblia diretamente, sem a intermediação do clero e de seu conjunto de rituais. O Concílio de Trento rejeitou, em 1546, tal tese, opondo-se a ela por

---

<sup>37</sup> Retomando essa condição, pensando nela por adoção do exemplo do padre Antônio Vieira e da organização proposta pelo jesuíta espanhol Francisco Suárez, Hansen complementa as informações que acabamos de destacar. Nesse sentido, reproduzimos um trecho de um de seus estudos acerca dessa temática: “Em toda a sua obra, visando à subordinação de todos os estamentos sociais ao “bem comum” do reino, Vieira repete essa doutrina sistematizada no texto *Defensio fidei* (Defesa da Fé) (1614), do jurista e filósofo jesuíta Francisco Suárez, que rebate as teses com que o rei da Inglaterra disputava com o papa a autoridade nas questões de poder espiritual. Segundo Suárez, a subordinação da sociedade ao rei nasce de um *pactum subjectionis*, “pacto de sujeição” ou contrato social no qual a comunidade, como uma única vontade unificada ou “corpo místico”, abriu mão de todo o poder, alienando-o na pessoa simbólica do rei e declarando-se súdita (= “submetida”). No pacto de sujeição, o rei passa a ter o monopólio da violência militar, jurídica e fiscal, conferindo privilégios que hierarquizam os indivíduos e ordens sociais. O rei não tem superior, pois não há ninguém que possa obrigá-lo a nada: ele é *legibus solutus*, “absoluto de leis” (= “solto”, “absolvido” ou “livre” do poder coercitivo das leis). Mas, como rei católico, deve necessariamente seguir a lei natural de Deus para que seu governo seja legítimo. Doutra forma, torna-se maquiavélico e tirânico, podendo ser destronado e morto pelos súditos. Diferentemente do mundo protestante, em que o rei é sagrado porque reina por “direito divino” como enviado direto de Deus para impor a ordem aos homens naturalmente inclinados à anarquia, em Portugal a figura do rei é sagrada porque representa a soberania popular alienada nela. A sacralidade da soberania implica que a desigualdade é natural; logo, que cada um deve necessariamente contentar-se com a sorte que lhe cabe na hierarquia” (1999, p. 29-30).

entender que era obrigação da igreja pregar a todos, com a finalidade de garantir a salvação:

A Igreja reconfirmou a necessidade dos ritos visíveis e da espetacularização dos sacramentos, impondo a audição coletiva da pregação. Contra Lutero, o interior dos templos tornou-se um espaço de luxo e pompa, envolvendo os sentidos dos fiéis com a profusão de imagens, músicas, perfumes, pregações. O púlpito passou a ocupar posição elevada, significando a autoridade do pregador sobre a audiência (...) Na *devotio moderna* ou “devoção moderna” da Companhia, a pregação foi definida como intervenção efetiva na vida prática dos fiéis (HANSEN, 1999, p. 26).

A pregação dispunha de todo um aparato, que ia desde o acolhimento dos fiéis no interior das igrejas tomadas por imagens de santos até a seqüência ritualística adotada para se colocar a oratória em prática. Saindo de Península Ibérica em direção à América portuguesa, provavelmente não encontraríamos todo o *luxo* e a *pompa* aqui citados. As condições de vida na Colônia demandavam um outro tipo de realidade. Mas, acima disso, prevalecia a concepção de mundo portuguesa que, por ser católica, valorizava e incentivava a adoção dos sermões em meio à dinâmica do novo modo de vida praticado pelos portugueses em terras brasílicas.

Independentemente da geografia do local em que ocorria a pregação, os jesuítas do século XVII procuravam, por intermédio dos sermões, traduzir o entendimento da realidade eclesiástica (e, de certa forma, portuguesa). E essa ação ocorria em qualquer canto posto sob domínio lusitano. Não devemos nos esquecer que, para os portugueses quinhentistas e seiscentistas, a divisão entre o mundo espiritual e temporal era algo impraticável, conforme nos adverte Hansen, ao tratar do estilo dos sermões de Antônio Vieira:

Os jesuítas do século XVII definiam o sermão como *theatrum sacrum*, “teatro sacro”, concebendo a parenética, arte de pregar, como dramatização das verdades sagradas. Aqui, o estilo de Vieira encontra sua razão de ser: hoje ele é conhecido como “conceptista” e “barroco”, mas, em seu tempo, quando ainda não havia sido inventado o conceito de “barroco”, era um estilo agudo, engenhoso, florido, esquisito, concertativo ou asiático. Aproxima conceitos distantes e os funde em imagens aparentemente fantásticas e incongruentes, mas sempre fundamentadas na mais ortodoxa teologia e na mais estrita lógica. O poder espiritual e o poder temporal aparecem tratados nele como uma unidade de teologia e de política teorizada por Vieira (1999, p. 28).

A arte de pregar, ato extremamente valorizado na sociedade que estamos a analisar, define-se através de um conjunto sistematizado de regras<sup>38</sup>. Dogmático e erudito, seu conteúdo deveria ser adaptado conforme o tipo de ouvinte. Compassivo dessa necessidade, quando da pregação para com os negros africanos, Vieira mantém a finalidade da ação oratória. Porém, recria a maneira pela qual se volta a seus ouvintes, fazendo dessa ferramenta pedagógica instrumento acessível aos diversificados grupos sociais existentes na América:

Ele [Vieira] torna o conteúdo dogmático não só compreensível, adaptando-o ao auditório, mas principalmente eficaz, traduzindo os dogmas em uma argumentação capaz de ensinar, agradar e comover os ouvintes. Seu sermão é simultaneamente didático, teológico e político (HANSEN, 1999, p. 27).

O convencimento da eficácia desse recurso pedagógico pode ser aferido também pela observação de outros escritos de Vieira. Para o jesuíta, a manutenção e expansão da fé católica dependia da arte de pregar perante todos os demais homens que viviam sob os auspícios do Império português, fossem estes católicos ou não. Assim Vieira concebia a realidade já no início da segunda metade do século XVII. Em carta ao rei D. Afonso IV, datada de 1659, o jesuíta escreveria 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” (apud AZEVEDO, I, 1925, p. 570).

---

<sup>38</sup> Entre as regras então existentes, Hansen (1999) menciona que, em Vieira, o *conceito predicável* – utilização de palavras ou sentenças bíblicas, extraídas do Velho ou do Novo Testamento, adaptadas de acordo com a ocasião do sermão – funde-se a *concordância* – arte de atribuir semelhanças entre o passado bíblico extraído do conceito predicável e os eventos vivenciados no presente, para, em seguida, profetizar sobre os rumos do assunto debatido pelo pregador. Os sermões, dessa forma, apresentavam imagens que recriavam o sentido dos textos bíblicos, adaptando-as à concordância do instante da pregação. Conforme informa-nos Saraiva: “(...) num gênero como o sermão, que procura despertar a imaginação dos ouvintes, as imagens desempenham obrigatoriamente um papel muito importante; os textos sagrados punham à disposição dos pregadores um arsenal inesgotável de figuras, parábolas, metáforas (...)” (1980, p. 32). Mas não são somente bíblicas as passagens utilizadas pelo pregador em seus sermões. A apropriação de eventos históricos, diluindo seus significados, pondo-os em ressonância com o contexto da fala presente, também emana da oratória vieiriana: “Vieira, assim como respinga aqui e ali textos para reforçar o texto do tema, apropria-se de fatos naturais ou históricos que submete a uma verdadeira exegese textual” (Idem, 1980, p. 81). Somente esses exemplos não são suficientes para explicar toda dimensão do estilo dos sermões jesuítas e, em especial, da pregação desempenhada por Vieira. Nem temos essa pretensão em nossa dissertação. Mais do que indicar detalhadamente os elementos estilísticos e engenhosos que compõem sua estrutura, pretendemos abordar o significado de seu discurso perante um determinado grupo social.

Os sermões eram, segundo a concepção lusa de então, instrumentos de salvação. Os pregadores operavam, através da oratória, toda uma combinação de práticas que deveriam resultar em uma só ação: a *redemptio* (redenção) das almas. Pedagogicamente estruturado para atingir tal meta, a ação salvacionista da pregação<sup>39</sup> demandava todo um esquema que deveria combinar, de forma articulada, o texto proposto para cada ocasião com a dramatização da fala.

O tom de voz e os gestos entoados pelo orador garantiam a eficácia da mensagem a ser transmitida. Ao lermos os sermões hoje, não dispomos mais dessa ação. No entanto, devemos considerar que “é essa primitiva natureza oral que especifica historicamente a prática de Vieira como ‘solução’ católica para a questão do contato do fiel com Deus” (HANSEN, 1999, p. 26). Os padres jesuítas deveriam dispor de sensibilidade para interpretar textos e convencer toda uma platéia. Para que isso ocorresse, lançavam mão desse importante recurso.

Todo sermão pode, então, ser considerado pragmático. O jesuíta que atuava no púlpito buscava ensinar, no sentido de persuadir seus ouvintes quanto a um conjunto de idéias. Sendo assim, o pregador procura “produzir efeitos em seu auditório” (PÉCORA, 2001, p. 722), direcionando seus ouvintes para os objetivos finais de sua fala. Não se trata aqui de um simples conjunto de técnicas para garantir o convencimento de uma platéia.

O pragmatismo jesuítico fazia da oratória um método pedagógico que procurava inserir e confirmar a Presença Divina entre todos os espectadores. A aprendizagem praticada por meio dos sermões de Vieira finaliza-se como ação teológica e política, traduzindo-se em “comunicação da verdade divina aos homens – que, ademais, pressupõe a revelação de preceitos adequados a uma política cristã na história” (PÉCORA, 2001, p. 722).

Veremos, a seguir, como esse pragmatismo português, desempenhado em terras brasílicas pelos jesuítas, emanou-se para esferas muito além do reino. Estratégia disseminadora do *orbe* cristão seiscentista, responsável pelo quadro mental geral luso e, por conseqüente, pelo modelo corporativo fincado em bases teológicas, os sermões do jesuíta Antônio Vieira ecoariam, junto aos escravos africanos, pela América portuguesa.

---

<sup>39</sup>“Destarte, a pregação jesuítica tinha um duplice caráter salvacionista: salvava o índio do inferno, pondo-o no céu; e, salvava-o de sua condição inferior, introduzindo-o na sociedade portuguesa” (PAIVA, 1982, p. 57). Em nosso caso, transferimos essa idéia para o escravo africano.

### **CAPÍTULO III – ESCRAVIDÃO NA AMÉRICA PORTUGUESA: O CONTEXTO SOCIAL NOS ENGENHOS DO RECÔNCAVO BAIANO**

O Brasil colonial, pelo menos até o início das reformas implementadas por Pombal, deve ser encarado enquanto parte integrante de um sistema cultural mais amplo, idealizado pelo Império português. Dessa forma, a expansão desse império significava a disseminação das idéias e práticas nele contidas. O ordenamento social português, resultado de um quadro mental geral regido por um modelo corporativo de sociedade, procurava garantir a inserção “da produção social de novas relações costumeiras de poder, entre elas a escravidão” (MATTOS, 2001, p. 143) não somente para a América, mas também em direção aos continentes africano e asiático.

Enquanto cravada apenas na Europa, a cultura portuguesa atingia tão somente os lusitanos que lá viviam. A partir do século XV, a expansão em direção ao continente africano proporcionaria um redirecionamento cultural das práticas e representações portuguesas para além do oceano Atlântico. Cruzando os mares, os portugueses portavam consigo uma forma de ser que - orientada pela religiosidade, estimulada pelo Estado em conjunto com a igreja - arrastou-se muito adiante da Península Ibérica.

Reorganizada, incorporando novos grupos sociais - caso, na América, dos índios e negros - aos estamentos já existentes, ajustando esses grupos à concepção corporativa de sociedade, o Império português integrava, cada qual com sua função, a todos. Os contatos estabelecidos ao longo das navegações e das diferentes atividades mercantis obrigaram os portugueses, já na modernidade, a adaptarem sua visão corporativa às novas experiências sociais vividas, conforme avisá-nos a historiadora Hebe Mara Mattos:

Até pelo menos o advento das reformas pombalinas, a expansão do Império português se fez com base numa concepção predominantemente corporativa de sociedade e do poder (...)

Essa contínua transformação da sociedade portuguesa da época moderna não se fez, entretanto, limitada ao território europeu, mas se ramificou por um vasto Império, que se expandia em nome da propagação da fé católica. Nesse processo de contato com outros povos desenvolveram-se concepções jurídicas próprias para a incorporação dos novos elementos convertidos ao catolicismo e assim integrados ao corpo do Império (2001, p. 144).

Ao longo desse processo, a escravidão acabara por ser tida como categoria participante da idéia de corpo social que vigorava, então, entre os portugueses. Dessa forma, encarada como algo perfeitamente normal, e assim o era entre Portugal dos Seiscentos, a escravidão se integrava junto a esta visão de mundo<sup>40</sup>.

As bases para o assentamento do modelo escravista de produção foram acentuadas pelo esquema cultural que definia a *forma mentis* portuguesa no Antigo Regime. Evidente que, defronte a Colônia, essa bases transformar-se-iam, sendo ajustadas à conjuntura local, marcada também por interesses comerciais<sup>41</sup>. Frente esse contexto, observamos a dinâmica dos engenhos instalados no recôncavo baiano, ao redor da cidade de São Salvador, na Capitania da Baía de Todos os Santos, local de onde Antônio Vieira falaria aos escravos africanos.

---

<sup>40</sup> A grande preocupação dos jesuítas em relação aos escravos africanos direcionava-se não no que diz respeito ao fato dos mesmos serem escravos. Devemos considerar o fato de que a escravidão era algo perfeitamente aceitável, não só para os portugueses, mas para os europeus, de maneira geral, ao longo do primeiro período em que os jesuítas estiveram presentes no Brasil. Não se questionava a legalidade dessa forma de trabalho. Sua organização, pautada pela experiência corporativa, era primordial para o sucesso do fazer açúcar, atendendo as necessidades da produção instalada no nordeste colonial, em especial no que se alude aos séculos XVI e XVII. Para Paiva (2002) o negro era tido, na sociedade colonial, como indispensável para a Colônia, vez que sua força de trabalho sustentava seu senhor e o sistema produtivo. Assim, a escravidão era vista como algo natural, perfeitamente aceitável no contexto social desse período. Entendia-se, no período colonial, que o negro, predestinado por Deus, ocupava o último lugar nessa sociedade que começava a se formar.

<sup>41</sup> Quando falamos de interesse comercial, devemos ter em mente o seguinte entendimento: o sucesso do Império português no processo de produção e exportação de açúcar representava algo muito além do que apenas um desenvolvimento aprimorado na área econômica. Evidente que o era. Mas, distante de ser somente isso, a capacidade portuguesa de gerir com eficácia sua economia significava muito mais do que essa simples aparência. Estamos tratando de um reino cuja identidade de seu povo, se firma em um *orbe* conduzido pela fidelíssima idéia de participação em uma *respublica christiana*. A supremacia portuguesa tendia a significar simbolicamente a superioridade católica em um mundo dividido. Em uma Europa separada por cristãos católicos e protestantes, a potencialidade econômica do Império português se encarregaria de expressar a vitória do catolicismo frente à dissidência religiosa adotada por alguns no Velho Mundo. Quando passamos a nos ocupar da escravidão africana na América, percebemos que outro quadro começava a desenhar-se. Diferentemente da situação dos indígenas, em que os padres da Companhia criticavam a escravização desses, defendendo-os quanto o direito à liberdade, os jesuítas aqui também teciam críticas a escravidão, atingindo-a, contudo, somente no que diz respeito à maneira como os negros eram tratados. Essa condição está presente nos próprio discurso de Vieira, como ainda iremos demonstrar, pelo qual “(...) pressupõe que a escravidão é matéria de profunda meditação prevista pela Providência Divina para Portugal. Como costumava dizer, o Brasil tinha o corpo na América e a alma na África” (HANSEN, 1998, p. 100). Antônio Vieira era, como todos os demais inicianos, jesuíta e, portanto, um religioso contra reformado. Os membros da Companhia de Jesus, como qualquer outro integrante do corpo social português, não concebiam nenhuma ação doutrinária fora do mundo prático. Na perspectiva de garantir a hegemonia político-econômica no Atlântico Sul, sendo então uma hegemonia católica, a dominação e exploração dos corpos negros, bem como o tráfico negreiro, eram matérias legitimadas por esse jesuíta e pelos demais integrantes da Companhia (HANSEN, 1998). O domínio português requeria a vitória católica frente essa disputa. A expansão do *orbis christianus* era matéria pensada e tratada com muita perspicácia pelos missionários, sendo uma obra impossível de ser abandonada na disseminação do Império português.

Interessa-nos observar o cotidiano baiano pelo fato de o padre Antônio Vieira ter pregado aos escravos africanos justamente no recôncavo desta localidade. Notamos a dinâmica da agitada Salvador quinhentista e seiscentista, cidade que recebeu seus contornos iniciais a partir da presença de Tomé de Sousa, primeiro governador geral do Brasil. Da eclética urbe, espaço em que circulavam senhores de engenho, grandes comerciantes de escravos, oficiais régios, artesãos, religiosos e escravos, entre outros, partimos em direção ao recôncavo baiano. Eram nas terras de massapé que escravos laboravam nos engenhos, gerando o adocicado que enalteceria e enriqueceria Portugal. Nesse espaço, demonstramos a relação estabelecida entre os padres da Companhia de Jesus e os negros oriundos de África.

Na cidade de Salvador, o governador geral do Brasil representava o rei. Os oficiais régios garantiam o cumprimento da lei. Os jesuítas mantinham colégio em funcionamento, partindo para a catequização dos índios e negros que habitavam a cidade. Essa tríade, composta de Fé, Rei e Lei (GÂNDAVO, 1980), fazia não somente da Bahia quinhentista, mas de toda a América portuguesa, um espaço de transformação da cultura portuguesa, adaptada a novas circunstâncias:

Salvador não só abrigava a ativa comunidade mercantil mas também a espinha dorsal da administração do Brasil e a área urbana mais importante da jovem colônia. Como sede do governo, do bispado e finalmente da Relação, Salvador merecia o título de “cabeça” do Brasil (SCHWARTZ, 1979, p. 84).

Originalmente, Salvador não se projetara como centro produtivo de açúcar. Entre os anos de 1534 e 1536, o reinado de Dom João III optara por dividir a América portuguesa em capitânicas. Vastas porções territoriais seriam concedidas a doze donatários, que passariam a deter o direito de ocupar e explorar as concessões a eles atribuídas. Uma dessas capitânicas era a Bahia de Todos os Santos.

O primeiro capitão donatário da Bahia, Francisco Pereira Coutinho, não obteve sucesso em sua empreitada. Os colonizadores que o acompanhavam entraram em constante conflito com os índios tupinambás, habitantes originários daquela localidade. Mesmo tendo estabelecido uma vila e edificado dois engenhos, Pereira Coutinho se viu cercado de dificuldades em sua capitania, sendo obrigado a abrigar-se em Ilhéus, por conta das adversidades com os indígenas. (SCHWARTZ, 1979).

Regressando, tempos depois, de volta para a Bahia, seu navio fora vitimado por um naufrágio. As conseqüências desse episódio foram relatadas pelo frei



Vicente do Salvador: “levantando-se uma tormenta deram à costa dentro na baía na ilha Taparica, onde o mesmo gentio os matou e comeu a todos, exceto um Diogo Álvares, por alcunha posta pelos índios o Caramuru, porque lhe sabia falar a língua” (1982, p. 113-14).

Sucedeu-se à morte de Francisco Pereira Coutinho a decisão de D. João III de mandar, novamente, povoar aquela capitania, fazendo dela sede do governo geral do Brasil. Instruindo o fidalgo Tomé de Sousa, o Império português reativava a ocupação da Bahia em 1549. Desembarcando na antiga Vila Velha, construída por Pereira Coutinho, o primeiro governador geral seguiria as instruções régias a ele encaminhadas, fundando a cidade de São Salvador<sup>42</sup>.

A nova cidade seria estabelecida em uma área alta, que garantia a observação de boa parte da Bahia de Todos os Santos. Em um primeiro momento, fidalgos, demais nobres e mecânicos parecem terem sido forçados a trabalharem na construção da nova sede do governo geral. Todos, sem distinção, teriam desempenhado esforços nesta empreitada.

Escrevendo sua *História do Brasil* na primeira metade do século XVII, frei Vicente do Salvador afirmou ter tomado contato com alguns portugueses que se estabeleceram ao lado de Tomé de Sousa em Salvador. Dos vestígios orais colhidos por este religioso, ao longo de suas anotações, restaram as seguintes palavras, que indicam a condição de um possível esforço imediato, sem distinção por estamento:

(...) ouvi dizer a homens do seu tempo (que ainda alcancei alguns) que ele [Tomé de Sousa] era o primeiro que lançava mão do pilão pera os taipas e ajudava a levar a seus ombros os caibros e madeiras pera as casas, mostrando-se a todos companheiro e afável (...) (1982, p. 144).

A capitania tinha seu entorno alterado pela presença portuguesa. Erguiam-se novas casas, fundavam-se empreendimentos econômicos e abriam-se roças. As obras deveriam contar com o auxílio de todos. Os homens que vieram com Tomé de Sousa deviam colaborar. Mas as transformações da paisagem também eram frutos da requisição indígena. Manoel da Nóbrega escreveu, ainda em 1549, ao padre Simão Rodrigues sobre essa realidade: “Yndios de la tierra ayudan a hazer las casas (...) y

---

<sup>42</sup> Nos dois anos que se seguiram, Portugal enviou duas armadas para ajudar na povoação e desenvolvimento da cidade que estava a se formar. A preocupação com a difusão dos preceitos católicos é nítida na observação da composição da primeira armada que aqui desembarcou após a chegada de Tomé de Sousa. No ano de 1550, outros jesuítas vieram para cá, juntando-se aos padres que já se encontravam na Bahia (SALVADOR, 1982).

comiêncanse yngenios de açúcar, y plántanse las cañas y muchos algodones y muchos mantenimientos (...)” (CARTAS, I, 1954, p. 135).

Debruçando-se sobre o cotidiano citadino da nova urbe que estava ganhando forma pela ação do governador geral e dos demais portugueses que reocupavam esta capitania, Schwartz elabora uma série de comentários significativos acerca do arranjo urbanístico de Salvador. Observamos as citações inerentes ao traçado urbano e a distribuição geográfica dos espaços de poder temporal, símbolos da presença do Império português nos trópicos:

A nova cidade tinha aparência medieval como suas irmãs portuguesas e brasileiras. Suas ruas cheias de curvas, estreitas passagens e muros de proteção tornavam-na semelhante às cidades-fortaleza de Portugal. Embora um grosseiro plano de ruas perpendiculares entre si tivesse sido imposto ao local, a irregularidade do terreno impunha seu próprio modelo. No fim do século XVI na praça central estavam localizados os edifícios do governo civil, o palácio do governador, a sede do governo e a prisão, a alfândega e o armazém real (1979, p. 84-5).

Uma descrição significativa da região que se formava no final da segunda metade do século XVI advém das anotações do padre Fernão Cardim. Diz ele da realidade que enxergou na Bahia em 1583:

A Bahia é cidade d’El-Rei, e a corte do Brasil; nella residem os Srs. Bispo, governador, ouvidor geral, com outros officiaes e justiça de Sua Majestade (...). É terra farta de mantimentos, carnes de vacca, porco, gallinha, ovelhas, e outras criações (...) terá a cidade com seu termo passante de tres mil vizinhos portugueses, oito mil índios christãos, e tres ou quatro mil escravos da Guiné; tem seu cabido de conegos, vigario geral provisor, etc. com dez ou doze freguesias por fóra, não fallando em muitas igrejas e capellas que alguns senhores ricos têm em suas fazendas (1980, p. 144).

Na sede do governo geral do Brasil, os portugueses procuravam reproduzir o modo de vida firmado no reino<sup>43</sup>. Dispunha a Bahia dos cargos régios

---

<sup>43</sup> Pode soar estranho a alguns leitores, mas os hábitos alimentares dos lusitanos que para cá vieram nos Quinhentos indicam essa condição. Habitados a uma dieta em que se faziam presentes legumes e hortaliças específicas, os portugueses, evidentemente, tiveram de se adaptar à realidade da nova terra. Comiam carne de caça, aves e peixes oriundos da América. Mas não dispensavam parte da base alimentar reinícola. Passando pelo Bahia na década de 1580, Fernão Cardim nos informaria que “Legumes não faltam da terra e de Portugal; bringellas, alfaces, couves, aboboras, rabão e outros legumes e hortaliças” (1980, p. 144). Outro português, Pêro Magalhães Gândavo, que viveu na colônia entre 1565 e 1570, notaria que “Algumas frutas deste Reino se dão nestas partes, scilicet, muitos melões, pepinos e figos de muitas castas, romãs, muitas parreiras que dão uvas duas, tres vezes no anno”, sendo que as frutas originárias da Europa misturavam-se a outros quitutes, estes de origem americana, caso do milho: “Também ha na terra muito milho Zaburro, este se dá em todas as Capitánias, e faz hum pão muito alvo”. Comia-se ainda “muito arroz, fava, feijões, muitos inhames e batatas, e outros legumes que fartão muito a terra” (1980, [s.n.]).

necessários para o cumprimento da lei. A nobreza rural - composta pelos senhores de engenho e grande criadores de gado - dividia espaço com os oficiais mecânicos e clérigos. Os religiosos mantinham a igreja e o colégio funcionado, ministrando os sacramentos e pregando aos ouvintes a palavra de Deus.

Construíam-se prédios que expressavam o sentido jurídico português: a sede do governo civil, o palácio do governador, a prisão etc. Erguiam-se, também, obras que indicavam o fazer comércio<sup>44</sup>. O açúcar gerado no recôncavo passava pela alfândega. Havia, ainda, o armazém real. Mas ser português, na concepção jesuítica em concordância com o rei, e por isso mesmo necessariamente com os todos os demais súditos, significava ser católico. A cultura portuguesa deveria definir-se, fosse ao reino ou em outras partes do império, por uma identidade cristã. Fazia-se, pois, imprescindível a elevação de igrejas e outros edifícios religiosos:

Além da catedral, sede do Bispado do Brasil, a cidade ainda tinha os mosteiros dos carmelitas, dos beneditinos, dos capuchinhos da Província de Santo Antônio, e a igreja e o hospital da Misericórdia que era a irmandade leiga mais importante do Brasil (SCHWARTZ, 1979, p. 85).

Nesse ponto, os jesuítas ocupavam lugar de destaque. Os inicianos haviam instalado um colégio em Salvador e, assim como as demais ordens, mantinham seu sustento por intermédio da agricultura, dirigindo engenhos e fazendas de criação de animais nas áreas que circundavam Salvador:

Os jesuítas também estavam presentes. Concentravam a maior parte de seus esforços na conversão dos índios mas sem dúvida alguma o colégio jesuíta na Bahia era a melhor instituição educacional da colônia. As ordens religiosas se sustentavam com engenhos, fazendas e rebanhos nas áreas adjacentes (SCHWARTZ, 1979, p. 85).

O recôncavo era ocupado por diferentes tipos de engenhos. Havia propriedades régias, sustentadas com recursos provenientes da Coroa. Diferentes ordens religiosas mantinham, como acabamos de enfatizar, suas obras com os recursos oriundos do açúcar. Seus engenhos eram conhecidos como fazendas corporativas<sup>45</sup>. E,

---

<sup>44</sup> Na cidade baixa instalou-se o centro comercial de Salvador. Bem ao pé da parte alta da cidade, localizava-se o porto soteropolitano. Mestres de embarcações, marinheiros, carregadores e escravos circulavam entre as mercadorias - caixas de açúcar que partiam rumo ao reino e os diferentes produtos que eram desembarcados. No começo do século XVII, Salvador já era considerada o entreposto marítimo mais significativo de toda a América portuguesa (SCHWARTZ, 1979).

<sup>45</sup> Em 1550, Tomé de Sousa concedera uma cota de sesmária aos padres da Companhia de Jesus que dirigiam o Terreiro de Jesus, colégio iniciano instalado na Bahia. Manoel da Nóbrega havia feito o pedido de uma concessão de terra para garantir o sustento das atividades desenvolvidas pelos

por fim, faziam-se presentes as instalações privadas. Estado, ordens religiosas e integrantes da nobreza luso-brasileira moíam cana no nordeste colonial (SCHWARTZ, 1999)<sup>46</sup>.

Na década de 1580, o recôncavo baiano contava com 36 engenhos, conforme anotou, em visita pela região, o jesuíta Fernão Cardim (1980). Cerca de dez anos antes, Pêro de Magalhães Gândavo (1980) mencionaria a existência de 18 engenhos. Mais tarde, em 1627, data próxima do primeiro sermão pregado por Antônio Vieira aos escravos negros, frei Vicente do Salvador (1982) atestaria o funcionamento de 50 casas de fabrico de açúcar<sup>47</sup>.

Os engenhos do recôncavo, de maneira geral, deveriam possuir uma estrutura básica que pudesse dar conta das necessidades produtivas. Todos os senhores de engenho faziam uso, além das terras para plantio dos canaviais, de pastos, roças, matos, curral e água.

---

missionários nesta capitania. As terras encaminhadas aos religiosos tinham por finalidade “fazerem mantimentos (...) porque querião fazer roças de mantimentos e outras coisas pera ajuda do sustento” (CARTAS, I, 1954, p. 195). Soldados de Deus, homens postos a serviço do Senhor. A presença jesuítica na América portuguesa imprimia esse entendimento. No entanto, qualquer homem, e aqui incluímos os apóstolos, deveria viver a realidade de acordo com as circunstâncias por ele experimentadas. As roças das fazendas corporativas forneciam alimentos aos padres. Dessas propriedades também advinha parte do açúcar exportado para a Europa.

<sup>46</sup> Das ordens religiosas instaladas na América, os jesuítas eram os maiores detentores de engenhos. A Companhia de Jesus chegou a administrar seis propriedades na Bahia. Do Colégio da cidade de Salvador resultaria, em 1601, a construção do Engenho Mamão, localizado em Passé. Outras fazendas consideradas importantes para o fornecimento de açúcar, caso do Engenho Sergipe, também integrariam o rol de atividades econômicas desempenhadas pelos missionários (SCHWARTZ, 1999).

<sup>47</sup> O crescimento no número de engenhos do recôncavo assimila-se com o projeto de inserção do Brasil ao Império português. Essa idéia ganharia fôlego com a instalação do governo geral no ano de 1549 e os anos que se sucederam. A ocupação portuguesa desempenhada na região, antes dominada pelas tribos indígenas que lá viviam, foi fundamental para o sucesso dessa empreitada. Stuart B. Schwartz ponderou que esse processo cresceria particularmente nas “décadas de 1560 e 1570” (1999, p. 35), em que “conquistaram-se novas terras e construíram-se mais engenhos” (Idem, 1999, p. 35). Essa ação teria atingido seu ápice na administração de Mem de Sá. O terceiro governador do Brasil “subjugou com energia a maioria das tribos do Recôncavo e levou a cabo um programa de reagrupamento dos índios em povoados controlados pelos jesuítas” (Id., 1999, p. 35). O índio vivendo naturalmente, isto é, a seu modo, impedia o desenvolvimento efetivo dos engenhos já implantados. Possivelmente, novas fazendas deixavam de ser abertas por ocasião de confrontos com os indígenas. O aldeamento, aliado a catequese, impunha a modificação do modo de ser. Procurava-se a salvação do gentio. Os portugueses, neste caso representados pelos padres da Companhia, propunham a adoção de outra crença, regulamentando-a a outro entendimento da realidade. As antigas concepções indígenas, associadas à presença e operacionalidade diabólica, deveriam ser combatidas. Fazia-se isso através dos aldeamentos. A constante atuação jesuítica procurava livrar os índios do mal, convertendo-os por meio do batismo e dos demais sacramentos a uma vida cristã. E ser cristão significava, justamente, ser salvo. Todos, na concepção portuguesa, deveriam, individualmente, procurar aliar-se a Deus, obtendo, pois, sua condução ao Reino dos Céus. Ao mesmo tempo, a catequese apresentava-se como opção possível para permitir o avanço português perante as áreas antes ocupadas do recôncavo. A adesão à fé significava salvar almas e firmar a instalação do modo de ser reinícola nos trópicos. Estabeleciam-se, agora, engenhos. Estes sinalizavam o emergente crescimento da produção que a população luso-brasileira assistiria nas décadas que se seguiram a esta etapa crucial no desenvolvimento da lavoura e da sociedade açucareira colonial luso-brasileira.

A terra em que se cultivava a cana-de-açúcar deveria ser o massapé - solo de coloração negra, a chamada “terra boa”. Existiam outros tipos de solo, considerados de menor qualidade por aqueles que se empenhavam no plantio dessa lavoura. No pasto, ficavam os animais. Fazia-se roça com uma variedade de alimentos, em especial de mandioca. Dela, retirava-se o sustento alimentar da família do senhor de engenho, dos empregados e dos escravos.

Fundamental era a presença de área de mata. Delas, se retiraria a lenha que abastecia as caldeiras. O engenho, funcionando vinte e quatro horas por dia, dependia da queima desse recurso natural. No curral se guardavam os animais. Bois que puxavam os carros carregados de feixes de cana e cavalos utilizados pelos senhores ocupavam este espaço. Por fim, a água, elemento indispensável à vida, provinha de rios ou lagos. Utilizada cotidianamente, ela abastecia os engenhos e garantia à sobrevivência de todos<sup>48</sup>.

Outros aspectos devem ser considerados na observação dos elementos que condicionaram a instalação dos engenhos na região do recôncavo. Evidentemente que o solo fértil, a abundância de água, os recursos naturais como madeira e áreas de pasto, aliados ao capital necessário para a instalação de uma fazenda, eram condições indispensáveis para o funcionamento de qualquer propriedade. Digamos o mesmo dos aldeamentos incentivados em maior escala na época do governador Mem de Sá.

No entanto, os senhores de engenho e a Coroa dependiam de outra condição: havia necessidade de firmar-se um porto protegido, que proporcionasse segurança aos navios ancorados, além de uma ligação veloz com as fazendas instaladas no litoral. E Salvador possuía tudo isso de sobra. Sua baía garantia essa realidade:

A própria baía proporcionava condições de transporte e comunicação acessíveis e baratas para os engenhos litorâneos, e constituía-se em um ancoradouro seguro para os navios que transportavam açúcar para a Europa. Tais vantagens foram devidamente apreciadas pela Coroa (SCHWARTZ, 1999, p. 34).

Havia dois tipos de engenho. Engenhos completos, com toda a estrutura que acabamos de descrever agora há pouco, bem equipados. Dispondo de tração

---

<sup>48</sup> Os engenhos da região do recôncavo eram particularmente favorecidos pela existência de diferentes rios que poderiam abastecer as propriedades e acionar o funcionamento das moendas. Contamos, entre as extensões fluviais de diferentes proporções, onze pontos de fornecimento de água - rios maiores, como o Paraguaçu, de médio porte, caso dos rios Sergipe, Açu, Pericoara e Subaé até encontrarmos ribeirões menores, tais como o Cotegipe, Jacarancanga e Pitanga. Em direção ao norte do recôncavo havia outros rios - Jacuípe, Joanes e Pojuca, completando esse quadro (SCHWARTZ, 1999).

hidráulica da moenda, esses eram conhecidos como engenhos reais. Casas de produção menores, capazes de utilizarem-se somente de moendas movidas por tração animal - através de cavalo ou boi, ficariam conhecidas como engenhocas<sup>49</sup>.

Engenho real ou engenhoca, o sistema produtivo de açúcar no recôncavo, assim como em qualquer outra região do Brasil, demandava uma série de trabalhadores, todos especializados, atuando em áreas muito restritas. Alguns eram livres e assalariados. Outros não. Tudo deveria ser rigorosamente controlado. Do início da moagem, evento geralmente praticado em agosto, até a entrega da mercadoria no porto, que seguia para o reino. Bem equipado, o engenho dividia as funções entre os trabalhadores.

Diferentes senhores existiam na Bahia. Alguns habitavam fixamente seus engenhos. Havia, no entanto, proprietários absenteístas. Residindo na área urbana da cidade de Salvador, costumeiramente visitavam suas terras para fiscalizar o trabalho<sup>50</sup>. Neste último caso, a responsabilidade maior concentrava-se ainda mais na figura do feitor-mor, responsável por garantir o bom andamento de todas as atividades na propriedade. Atuando como uma espécie de “gerente” da fazenda, o feitor-mor se encarregava da distribuição e fiscalização de todas as tarefas.

Outros tantos trabalhadores subdividiam-se nos engenhos. Nas moendas, espaço em que a cana era moída, retirando-se o caldo que, em seguida, seria fervido, atuava o feitor de moenda. Encarregado de vigiar as negras que moíam e retiravam o bagaço já triturado, este feitor deveria garantir o socorro das escravas que, eventualmente, viessem a se acidentar nas máquinas de moer.

Nas áreas de partido, espaço em que se plantava a cana, havia a presença do feitor de partido. Suas funções: acompanhar os escravos até o campo, distribuir-lhes ferramentas para o corte e coordenar as atividades diárias neste local. Atento, os feitores de partido deveriam observar todo o trabalho na lavoura, que se estendia também ao

---

<sup>49</sup> Sobre os engenhos reais, movidas através de energia hidráulica, o padre Fernão Cardim (1980) observara a existência de dois tipos. O primeiro, de água rasteiro, moía menos cana em comparação com o segundo, conhecido como de água copeiro. Dos engenhos que moíam a cana com animais, os chamados trapiches, obtinham-se maior gasto e menor rentabilidade. Cerca de sessenta bois eram necessários para garantir o funcionamento da moenda, trabalhando diariamente e revezando a função, utilizando doze bois de cada vez. Em 1584, dos 36 engenhos instalados no recôncavo baiano, 21 eram reais (hidráulicos), havendo, portanto, 15 engenhocas (trapiches).

<sup>50</sup> São de Schwartz, as considerações que melhor ilustram essa afirmação. Diz ele, tratando do absenteísmo baiano, que “(...) os membros da aristocracia do açúcar das regiões vizinhas, mantinham casas na cidade, a fim de poderem tomar conta do embarque e da venda de seus produtos e de seguir uma tradição social. Já que para os ricos a ostentação de riqueza era um costume aceito, a presença na cidade para mostrar jóias, cavalos, escravos e roupas finas preenchia uma função social” (1979, p. 85-86).

carregamento e transporte dos feixes de cana nos carros de boi que os conduziam até a moenda.

No engenho, quem comandava a produção era o mestre de açúcar. Personagem fundamental, cabia a ele observar toda a produção e distinguir as diferentes necessidades decorrentes do trabalho nas caldeiras e na casa de purgar, espaço onde se branqueava o açúcar, deixando-o em sua forma final. A importância dos mestres nos engenhos foi assinalada pelo padre Fernão Cardim. Escrevendo no ano de 1584, ele observaria que “os mestres de assucares são os senhores de engenhos, porque em sua mão está o rendimento e ter o engenho fama, pelo que são tratados com muitos mimos, e os senhores lhes dão mesa, e cem mil réis, e outros mais, cada ano” (1980, p. 158).

Como afirmamos, os engenhos trabalhavam, sem parar, o dia inteiro. Em substituição ao mestre de açúcar, o banqueiro ocupava seu lugar no período noturno. Tanto os mestres como os banqueiros contavam com os soto-mestres e soto-banqueiros, seus respectivos ajudantes.

Outros ofícios faziam-se presentes nos engenhos. Purgadores se encarregavam da tarefa de branquear o açúcar e os caixeiros de engenho distribuíam a mercadoria, conduzindo-a e embarcando-a para o reino a mando do senhor. Os personagens citados até agora, com exceção do soto-banqueiro, eram, geralmente, todos brancos e assalariados.

Muitos senhores de engenho não se encarregavam diretamente do processo de plantio e colheita da cana. Alguns arrendavam suas terras aos lavradores, homens que se responsabilizavam por conduzir essa etapa da produção. Outros adquiriam a matéria-prima do açúcar diretamente das terras de um lavrador.

No caso dos arrendamentos, os senhores de engenho estipulavam prazos fixos para garantir a presença dos lavradores em suas terras. Observando esta condição, Antonil afirmaria que “Estes costumam fazer-se por nove anos, e um despejo, com obrigação de deixarem plantadas tantas tarefas de cana, ou por dezoito anos e mais, com as obrigações e número de tarefas que assentarem, conforme o costume da terra” (1982, p. 78). Dessa forma, por meio de um contrato firmado, determinava-se a obrigatoriedade do plantio e colheita de novas safras.

Em meio a sua descrição, Antonil se empenha em apresentar a maneira pela qual os escravos deveriam ser tratados nos engenhos brasileiros. Segundo o jesuíta, os negros necessitavam entender que todo feitor-mor “tem muito poder para lhes mandar e para os repreender e castigar quando for necessário” (1982, p. 83).

Castigos físicos, no entendimento desse padre, eram necessários. Não poderiam ocorrer em excesso, advertia ele. Entretanto, dispensá-los era impossível. As punições, como já apontamos em outras passagens, eram adotadas no sentido de penitenciar individualmente o sujeito que abandonava a ordem pré-estabelecida. Castigava-se, pois, para corrigir e reconduzir a pessoa para sua posição social no estamento definido por Deus e seguido pelos portugueses<sup>51</sup>.

Havia, ainda neste caso, outro agravante. Castigados em excesso, sem real necessidade, os escravos poderiam deixar de ser temerosos quanto às penas aplicadas. As penitências passariam a perder o seu real sentido e, pior que isso, o estímulo à fuga poderia ser despertado. Nos engenhos em que se punia aos escravos constantemente, sem distinções, evadir-se era a única solução para os trabalhadores: “Nas casas, onde o senhor ou a senhora anda em contínua guerra com seus escravos, castigando-os sem lei, sem ordem, sem consideração, e sem modo algum, não param os servos”, observou o jesuíta Jorge Benci (1977, p. 140).

Sempre que merecido, o castigo deveria ser aplicado. Corrigir, reconduzindo-os a ordem e hierarquia pré-estabelecidas era sua função. Mesmo tomando conhecimento da existência Divina, os jesuítas aclamavam suas soluções para os escravos considerados rebeldes. Recomendava-se a utilização de “acoites, haja correntes e grilhões, tudo há seu tempo e com regra e moderação devida; e vereis como em breve tempo fica domada a rebeldia dos servos” escrevera um dos padres da Companhia ainda no século XVII (BENCI, 1977, p. 165).

Os castigos não poderiam exceder certos limites. Todos que viviam no recôncavo baiano - portugueses e filhos de portugueses que atuavam como senhores de engenho e jesuítas, entre outros - pautavam-se por uma visão de mundo. A esta concepção de sociedade unia-se um entendimento mercantil, presente, sem distinção, em todos os atores sociais dessa trama. Punir era necessário. Agravar o estado de saúde dos escravos, impossibilitando o desenvolvimento de suas tarefas diárias, era, contudo, atitude condenável.

Os padres alertavam os senhores de engenho sobre esta questão: “Aos feitores de nenhuma maneira se deve consentir o dar couces, principalmente nas

---

<sup>51</sup> “Realizar a justiça é castigar pelo erro cometido; é repor no lugar o que estava fora de lugar. O castigo, no caso, é sua redução ao estado de obediência, o que, na mente dos portugueses, devia acontecer, porque não eram cristãos, ofendendo assim os mais elementares princípios da fé cristã. Deus mesmo, segundo o entendimento dos padres, aplicava a sua justiça, castigando os homens” (PAIVA, 2007, p. 23).



mulheres que andam peçadas”, ou “amarrar e castigar com cipó até correr o sangue e meter no tronco” (ANTONIL, 1982, p. 84), pois tais castigos não seriam dignos de cristão algum. O feitor que assim procedia seria, no entendimento jesuítico, “um lobo carniceiro e não um feitor moderado e cristão” (Idem, 1982, p. 84).

Este mesmo jesuíta complementa sua descrição dizendo da importância dos feitores observarem algumas condições que limitavam o trabalho dos escravos. Empecilhos como gravidez e idade avançada deveriam ser respeitados pelos feitores, que haviam de diminuir a jornada de trabalho dos negros que se encontravam nestas condições, pois “hão de atentar os feitores à idade e às forças de cada qual” (ANTONIL, 1982, p. 85), lançando mão apenas do necessário.

A saúde desses trabalhadores também teria sido objeto de observação por parte dos inicianos. Integrantes do corpo social lusitano e, portanto, filhos de Deus, os escravos de África não poderiam ser expostos a castigos considerados excessivos, como já demonstramos. Apelando para Deus, os jesuítas condenavam os fazendeiros que não se dispunham a tratar dos doentes: “E por ventura que não espere Deus pela outra vida, mas ainda nesta dê o castigo àqueles senhores, que não acodem os escravos, desamparando-os em suas enfermidades” (BENCI, 1977, p. 79). Os castigos não eram reprovados. Rejeitava-se, neste contexto, a omissão frente às feridas dos negros.

A posição dos escravos africanos no corpo social português não lhes garantia nada mais do que a preservação da própria saúde. A integridade física era o único bem de que o escravo dispunha e, por isso mesmo, estava a seu serviço. Mas, em primeiro lugar, esse bem se colocava a disposição de seu proprietário. Não sendo nobre, nada poderia conhecer dessa condição. Como integrante dessa sociedade, posto em um estamento inferior, o mundo mais conhecido dos escravos fazia referência ao trabalho. Não havia-lhe honra alguma sendo concedida. Essas eram reservadas aos mais abastados. Mas, na concepção portuguesa, o sofrimento do trabalho nos engenhos era compensado pela mais importante de todas as premissas dos conhecedores da Palavra Revelada: a salvação.

Os escravos desempenhavam diferentes funções nos engenhos. Carpiam a terra, preparando-a para o plantio da cana-de-açúcar e mantendo-a livre de pragas e capim. Cortavam os feixes de cana e conduziam-nos, nos carros de boi, até as moendas. Nas casas de moer, haviam as escravas especializadas em triturar a cana e retirar-lhe o suco. Nas casas de fofalha escravos coziam o caldo sob a supervisão do mestre de

açúcar<sup>52</sup>. Os negros também encarregavam-se, aos olhos do purgador, de branquear as enorme barras que, mais tarde, adoçariam o paladar europeu<sup>53</sup>.

Pela importância atribuída a estes trabalhadores na produção do açúcar, Antonil dedica um capítulo especial a eles. Narrando a maneira pela qual os senhores de engenho haveriam de lidar com seus escravos, seu texto imprime características inerentes à relação entre proprietários agrícolas e trabalhadores no limiar do século XVIII, mas que valem também para o período seiscentista, época em que o padre Antônio Vieira pregou aos negros de África na Bahia.

Escravos de diferentes etnias seriam inseridos nos engenhos do recôncavo. Africanos das mais variadas nações faziam-se presentes nos engenhos baianos: “Os que vêm para o Brasil são ardas, minas, congos, de São Tomé, de Angola, de Cabo Verde e alguns de Moçambique, que vêm das naus das Índias” (ANTONIL, 1982, p. 89).

Inicialmente, escravos de ascendência sudanesa, originários da costa da Guiné, teriam sido trazidos para o Brasil. Mais tarde, como apontou Antonil, outros grupos étnicos cá estavam presentes. Os negros bantu, que advinham da Angola, se fariam maioria pela Bahia já no século XVII. Ainda pensando na origem étnica dos escravos africanos que aportaram no Brasil e, especificamente, no recôncavo, destacamos os apontamentos de Russel-Wood, que apresenta importante colaboração a respeito dessa discussão:

Inicialmente tais escravos haviam sido comprados principalmente na costa da Guiné e nas ilhas de S. Tomé e Príncipe. Eram escravos de ascendência sudanesa. A fundação de Luanda em 1575 proporcionara aos negreiros uma passagem marítima muito mais curta para a Bahia, o que originou a troca dos escravos sudaneses pelos de origem bantu, de Angola (1981, p. 40).

Independentemente da nação, os escravos provenientes de África eram os responsáveis pelo funcionamento efetivo dos engenhos. Os escritos de Ambrósio Fernandes Brandão, já no século XVII, confirmam essa realidade: “porquanto neste Brasil se há criado um novo Guiné com a grande multidão de escravos vindos dela que

---

<sup>52</sup> Antonil assim referir-se-ia a presença dos escravos neste ambiente: na “casa das fornadas (...) viva imagem dos vulcões, Vesúvios e Etnas e quase disse, do Purgatório ou do Inferno. Nem faltam perto destas fornhas seus condenados que são os escravos (...) obrigados a esta penosa assistência (...)” (1982, p. 115). Segundo o jesuíta, desempenhavam suas funções neste espaço os escravos mais indisciplinados, punidos com a exposição direta e constante ao excessivo calor desse local. Ao longo do segundo livro da primeira parte de sua obra, são apresentadas descrições sobre outros ofícios exercidos pelos escravos.

<sup>53</sup> Todas as condições mencionadas aqui nos conduzem a necessidade de apontarmos que a média de vida produtiva de um escravo que trabalhava nos engenhos, entre os séculos XVI e XVII, era de sete anos (SIMONSEN, 1969, p. 134).

nêles se acham; em tanto que, em algumas capitânias, há mais dêles que dos naturais da terra” (1956, [s.d.]). Antonil metaforizou essa condição, dizendo da posição desses trabalhadores perante todo o sistema produtivo:

Os escravos são as mãos e os pés do senhor de engenho, porque sem eles no Brasil não é possível fazer, conservar e aumentar fazenda, nem ter engenho corrente. E do modo com que se há com eles, depende tê-los bons ou maus para o serviço (1982, p. 89).

Um dos teóricos da igreja que, ao lado de Antônio Vieira e Jorge Benci, dedicou parte de sua atuação missionária a questão da escravatura africana, Antonil não colocava-se contra a escravidão dos negros. Pelo contrário, reconhecia-a como instituição necessária, vez que os pés e as mãos eram membros indispensáveis para o bem estar do corpo, como ele mesmo se refere.

Críticas eram estabelecidas no que diz respeito ao tratamento adotado, considerado, por vezes, excessivo e desnecessário. Mas a legitimidade da condição jurídica do ser escravo, essa não poderia ser, de forma alguma, questionada. Inserido no corpo social português, como cristão convertido, os escravos residentes na América portuguesa tinham sua posição social reconfigurada nesse novo espaço.

Mais que isso, a presença jesuítica procurava garantir a salvação da alma. Toda penitência imposta aos corpos negros ocorria para lembrar aos indivíduos seu lugar na sociedade corporativa, reconduzindo-os a sua posição e restabelecendo, por consequência, a ordem natural da sociedade. Nestas condições, importava, portanto, destinar a alma do escravo ao céu.

Todo domingo e dia santo deveria ser guardado<sup>54</sup>. Outras obrigações também eram necessárias para garantir a salvação dos escravos. Alguns senhores do recôncavo acompanhavam-nas rigorosamente. Outros, mais preocupados apenas com as atividades cotidianas dos engenhos, limitavam o auxílio espiritual a seus escravos.

---

<sup>54</sup> Algumas anotações oriundas da primeira e segunda metade do século XVII, inerentes ao Engenho Sergipe, permitem-nos observar o número de dias considerados santos e, portanto, guardados pelos habitantes desse espaço. Entre janeiro e dezembro, contamos 31 dias registrados (SCHWARTZ, 1999). Faz-se necessário dizer que esse calendário não era respeitado por todos. O ciclo do trabalho cotidiano, por diversas ocasiões, não seria interrompido pela vivência religiosa. Não que os senhores não temessem os castigos de Deus. Estes sabiam de suas obrigações com o Criador. Mas a necessidade produtiva, fruto do interesse econômico, algumas vezes sobrepuja-se aos desejos de fortificação da obra divina. Quando os engenhos paravam de trabalhar, em alguns casos, os escravos punham-se a fazer roça e pescar, ficando também impedidos de silenciarem-se, por completo, das atividades temporais. A devoção a Deus ficava, então, comprometida por diferentes condições resultantes da nova dinâmica social praticada em terras brasileiras.

Havia senhores que se esqueciam do batismo, desprezando esse sacramento ou permitindo-o apenas como mera formalidade, contrariando as normas da igreja. Despreocupada, parte da elite brasileira que se formava era composta por homens “tão pouco cuidadosos do que pertence à salvação dos seus escravos, que os têm por muito tempo no canavial ou no engenho, sem batismo; e, dos batizados, muitos não sabem quem é o seu Criador” (ANTONIL, 1982, p. 90).

Os jesuítas acusavam, muitas vezes, os senhores de impedir o processo de catequização dos escravos africanos. A dificuldade posta fazia com que os religiosos classificassem alguns proprietários como indivíduos não temerosos diante da presença do Criador. Incapazes de garantir a salvação desses escravos, os padres enxergavam nessa atitude um enfrentamento direto com a ordem que já estava estabelecida, não pela Companhia de Jesus, mas, sim, por Deus.

Havia senhores que não se encarregavam do sustento pleno de seus escravos. Dessa maneira, fazer roça aos domingos e dias santos era muito mais do que apenas um atrativo. Essa ação convertia-se em necessidade. Muitas vezes os escravos deixavam de guardar esses dias por ocasião de situação em que se encontravam inseridos.

Nesse ponto, os jesuítas se punham a criticar os senhores de engenho, advertindo-os do pecado. Tratando dessa questão, Jorge Benci afirmaria que entre os cristãos da Bahia essa atitude não poderia ser tolerada: “E haverá algum Cristão, que não saiba que Deus manda santificar as festas e guardar os dias santos; e que é pecado mortal, fora do necessário e preciso, mandar que se trabalhe nesses dias?” (1977, p. 58). Antonil também situa muito bem essa questão. O esquecimento de determinadas obrigações resultantes do catolicismo eram lembradas por este padre:

Nem os obrigam os dias santos a ouvir missa, antes talvez os ocupam de sorte que não têm lugar para isso; nem encomendam ao capelão doutriná-los, dando-lhe por este trabalho, se for necessário, maior estipêndio (1982, p. 90).

A presença dos inacianos em algumas localidades em que se produzia açúcar não teria gerado efeitos diretos, resultantes do catolicismo, na vida cotidiana dos escravos africanos. Em outros espaços, resultados diferentes parecem ter ocorrido. O padre Fernão Cardim assinalou a passagem dele e de outros religiosos por Pernambuco, em 1583. Naquela região, os jesuítas mantinham um colégio. Os missionários que lá

atuavam, mandavam ler “uma lição de casos, outra de latim, e escola de ler e escrever, prégam, confessam, e com os índios e negros da Guiné se faz muito fructo” (1980, p. 164)<sup>55</sup>.

De qualquer maneira, alimentar a alma dos escravos com a revelação da Palavra, intercedendo por eles em sua salvação individual, era tarefa de todos que já conheciam e seguiam a leis do Senhor. Dedicados especialmente a esta obra, os jesuítas interferiam na organização dos engenhos, reorganizando o arranjo desses espaços em nome da fé. Sustentar espiritualmente os integrantes do corpo social português na América era uma luta árdua, a qual os jesuítas dispunham-se a enfrentar. Cobrando dos senhores de engenho o fortalecimento da ação gloriosa de Deus, os padres agiam como fiscais em meio ao mundo temporal:

Como os servos são criaturas racionais, que constam de corpo e alma, não só deve o senhor dar-lhes o sustento corporal para que não pereçam seus corpos, mas também o espiritual para que não desfaleçam suas almas (BENCI, 1970, p. 83).

A religiosidade deveria ser vivida por todos os habitantes do recôncavo. Era ela elemento imperativo na orientação de todos os passos da sociedade que instalou-se no Brasil. Diferente não poderia ser nessa região. Ao lado da rotina de trabalho, impulsionada pela demasiada necessidade produtiva, havia homens e mulheres que desempenhavam, em suas ações práticas, resultantes do dia a dia, os comportamentos e atitudes que eram exigidas da parte de qualquer bom cristão.

Servia-se a Deus, fazendo referência a sua presença divina, em tudo. Agradecer, louvando sua existência e os benefícios concedidos aos que nele acreditavam, era uma constante na vida de todos. Faziam-se, na intimidade dos lares, orações. Santos preenchiam oratórios que eram iluminados por velas. Acumulavam-se,

---

<sup>55</sup> Escrevendo sobre Pernambuco, na década de 1580, Fernão Cardim tratava de apontar o número de engenhos existentes nesta região, indicando ainda a produção açucareira pernambucana. São: “A terra é toda muita chã (...) a fertilidade dos canaviaes não se póde contar; tem 66 engenhos, que cada um é uma boa povoação; lavram-se alguns anos 200 mil arrobas de assucar, e os engenhos não podem esgotar a cana, porque em um anno se faz de vez para moer, e por esta causa a podem vencer, pelo que moe canna de tres, quatro annos; e com virem cada anno quarenta navios ou mais a Pernambuco, não podem levar todo o assucar” (1980, p. 164). O relato desse jesuíta demonstra a importância do açúcar no nordeste colonial no final do século XVI, sendo que esse processo aplica-se também ao século seguinte. Cerca de quase vinte anos antes do registro de Cardim, Pêro de Magalhães Gândavo dizia que habitavam esta “Capitania mil vizinhos. Tem vinte e três engenhos dassucres posto que tres ou quatro não são ainda acabados” (1980, [s.n.]). Posta ao lado da Capitania da Bahia de Todos os Santos como maior produtora de açúcar entre fins do século XVI e todo decorrer do século XVII, Pernambuco somava os dividendos de uma atividade por vezes muito lucrativa: “Cada engenho destes hum por outro, faz tres mil arrobas cada anno, nesta Capitania se fazem mais assucres que nas outras, porque houve anno que passarão de cinquenta mil arrobas” (Idem, 1980 [s.n.]).

no ambiente doméstico, preces elaboradas para as mais diferentes necessidades cotidianas.

Reconhecer a bondade de Deus, pedindo sua proteção, também era necessário. Os senhores expressavam essa realidade nas festas armadas bem ao início do tempo de se começar o trabalho nos engenhos. Antes de se moer a cana pela primeira vez em uma propriedade, as bênçãos, dispostas a espalhar para todos a graça que os iluminava, eram dadas por um padre. Em seguida, encerrando essa prática, os folguedos animavam os presentes:

Recusavam-se [os escravos] a trabalhar se a moenda não fosse abençoada e, durante a cerimônia, muitas vezes tentavam avançar para receber algumas gotas de água benta no corpo. As caldeiras e os trabalhadores também eram abençoados, assim como, por insistência dos condutores, os carros de bois vindos dos canaviais, enfeitados com guirlandas feitas de canas compridas amarradas com fitas coloridas. Mais tarde, em geral, havia um banquete na casa-grande, e os escravos eram presenteados com garapa para beber. A safra começara (SCHWARTZ, 1999, p. 96).

Respeitar esses momentos, difundindo-os na vida cotidiana dos engenhos baianos era agradar a Deus e garantir a funcionalidade das atividades diárias de trabalho. As festas nas fazendas de açúcar traziam o descanso físico aos trabalhadores. Valorizadas no mundo colonial luso-brasileiro, os padres as recomendavam a todos:

As festas, em que param as obras e cessa o trabalho, são mais devidas aos servos que aos livres; porque a maior parte delas, mais por causa daqueles, do que destes, foram instituídas; e a razão é, porque como andam os servos mais ocupados no trabalho, necessitam de interpolação e de descanso (BENCI, 1970, p. 190).

É interessante pensarmos na possibilidade de recriação dos sentidos por parte dos escravos quanto às festas aqui mencionadas. Evidentemente que não possuímos nenhum tipo de documentação produzida por este grupo social. Dessa maneira, não podemos atestar com absoluta certeza a forma como estes recebiam e decodificavam estas informações, pois os fragmentos que sobreviveram e chegaram até nós são resultado da observação dos letrados - e estes, como sabemos, estavam expostos à outra experiência social, fruto de uma mentalidade adversa. Contudo, é possível pensar na idéia de que, por alguns motivos, a estruturação desses eventos permitia uma reinterpretção de seus significados por parte de seus receptores.

Tomemos um breve exemplo para ilustrar essa questão. Os brancos poderiam imaginar que os negros realizavam danças em homenagem a Nossa Senhora

ou aos santos em determinadas festas. No entanto, existe a hipótese de que o culto a Virgem e aos santos católicos mascarassem um outro tipo de comportamento. As danças praticadas, bem como os batuques realizados poderiam desempenhar uma aproximação com os cultos aos orixás ou voduns praticados em África (BASTIDE, 1995). Combatendo a distância da antiga terra deixada para trás, os escravos podiam muito bem recriar as significações dessas práticas, gerando representações diferentes das esperadas pelos colonizadores. Mesmo com a existência dessa associação cultural que se diferenciava das expectativas portuguesas, os jesuítas insistiam na modificação da forma de ser dos escravos, desempenhando um papel que caminhava em direção ao aportuguesamento das idéias e ações desses na América.

Todas as considerações que acabamos de traçar sobre o cotidiano baiano, em especial no recôncavo, revelam a intenção jesuítica perante a realidade dos escravos africanos. Os engenhos da Bahia eram espaços de modificação social do negro. Novas regras de comportamento, adoção de castigos, implementação de técnicas de trabalho, redefinição nos hábitos alimentares e, principalmente, o contato com a graça de Deus, reveladora da Verdade, arquitetavam a forma de ser dos escravos de África. Aculturação e educação caminhavam juntas nessa proposição de uma nova aprendizagem social.

Os contatos estabelecidos entre os jesuítas e os negros abriam espaço para uma aprendizagem social em que prevalecia a visão do colonizador. Os jesuítas do recôncavo não poderiam de maneira alguma, por defenderem os escravos em algumas questões, serem considerados abolicionistas: “Senhores, eu não pretendo que deis liberdades aos vossos servos”, dizia um dos inicianos neste momento (BENCI, 1977, p. 223). O que se cobrava, e isso fica evidente na leitura das obras de diferentes integrantes da Companhia que acompanhamos até aqui, era a provisão do corpo e, muito mais, da alma. Como dizia Jorge Benci (1977), fazia-se *mister* aos escravos um tripé composto de *panis, disciplina et opus* - pão para garantir-lhes o sustento, ensino para disciplinar-lhes a alma e não errar em seus atos e, por fim, trabalho, para se tornarem humildes.

## CAPÍTULO IV – ANTÔNIO VIEIRA NO SEIO DA AFRICANIDADE: UMA PEDAGOGIA *AD MAJOREM DEI GLORIAM*

Dentre os diferentes autores que se dedicaram a analisar os sermões de Antônio Vieira em relação aos escravos africanos, constituiu-se uma linha de pensamento que afirma que o jesuíta teria atuado como um defensor dos negros, pregando a libertação dos mesmos. Essa concepção, que define Vieira como um abolicionista, foi apresentada a partir de alguns estudos gerados principalmente até a primeira metade do século XX. É este o caso de Leite (VII, 1949), considerado biógrafo da Companhia de Jesus no Brasil e de outros pesquisadores. Vejamos outros exemplos: Amora teria apontado que o jesuíta seria “o primeiro escritor moderno a sentir e expressar em superior obra de arte o drama do sofrimento do homem escravo” ([s.d.], p. 20), já Lins afirmaria que “pelos suas idéias anti-escravistas foi Vieira o primeiro liberal-abolicionista dos tempos modernos” (1956, p. 292).

A princípio, debruçando-se sobre parte dos sermões pesquisados, pode-se pensar que Vieira realmente fora um crítico do sistema escravista, capaz, portanto, de defender a liberdade dos homens que estavam sujeitados a este mesmo sistema de trabalho. Vejamos alguns trechos extraídos do XXVII sermão para exemplificar essa questão:

Os outros nascem para viver, estes para servir. Nas outras terras, do que aram os homens, e do que fiam e tecem as mulheres se fazem os comércios: naquela o que geram os pais e o que criam a seus peitos as mães, é o que se vende e se compra. Oh! Trato desumano, em que a mercancia são homens! Oh! Mercancia diabólica, em que os interesses se tiram das almas alheias, e os riscos são das próprias (VIEIRA, 1958, XI, p. 64).

As diferenças entre escravos e senhores são mencionadas pelo jesuíta, que parece ainda condenar o tráfico de escravos, ao qual ele adjetivaria como “mercancia diabólica” produzida pelos homens, a fim de se servirem desta realidade em benefício próprio. Na seqüência, novas indagações são apresentadas:

Os senhores poucos, os escravos muitos; os senhores rompendo galas, os escravos despidos e nus; os senhores banqueteados, os escravos padecendo à fome; os senhores nadando em ouro e prata, os escravos carregados de ferros; os senhores tratando-os como brutos, os escravos adorando-os e



temendo-os, como deuses; os senhores em pé, apontando para o açoite, como estátuas da soberba e da tirania, os escravos prostados com as mãos atadas atrás, como imagens vilíssimas da servidão e espetáculos de extrema miséria (Idem, 1958, XI, p. 64-65).

As comparações poucos / muitos, bem vestidos / nus, bem alimentados / famintos, ricos / pobres, poderosos / submissos parecem permitir uma interpretação crítica dessa relação. Contudo, não é isso que encontramos ao realizar uma leitura mais atenta dos sermões mencionados. Discordamos de tais posicionamentos, pois pensamos que outras possibilidades de interpretação podem ser adotadas quando do exame dos discursos pregados por este padre para esse grupo social.

Entendemos que as interpretações que ilustram Vieira como um abolicionista, classificando-o como um homem progressista, gerando uma imagem de defensor ferrenho dos negros, não combinam com o texto de Vieira. Meihy (2000) destaca que não seria possível esperar tais posições de um membro da Companhia, pois estas – consideradas radicais – seriam extemporâneas à pregação vieiriana, haja vista que não condizem com a realidade social do quadro vivenciado na Colônia.

No século XVII, a escravidão torna-se objeto de reflexão por parte de diferentes teóricos. Não se questionava sua legalidade, no entanto, diferentes formas foram apresentadas com a finalidade de justificá-la, como demonstraremos mais a frente: “Ressalte-se, no entanto, que embora se torne objeto de reflexão, a escravidão não é, até então, contestada, pois, para a consciência pré-iluminista, a escravidão precisa ser explicada e entendida, mas não precisa ser legitimada, pois não estava em questão” (MENEZES, 2006, p. 218). Vejamos outras considerações que retratam a mesma situação:

Somente a partir da segunda metade do século XVIII a literatura produzida no Brasil sobre a escravidão incorpora a crítica ao chamado Antigo Regime, à desigualdade jurídica, que havia sido desenvolvida pelos iluministas. A partir de então é historicamente produzida uma nova consciência sobre a escravidão, pois a desigualdade jurídica e, por conseguinte, a propriedade de um homem sobre outro, tornam-se situações injustas e inaceitáveis (MENEZES, 2006, p. 218)<sup>56</sup>.

Feitas essas considerações, devemos nos atentar ao seguinte: outros autores procuraram rever o significado dessa parte da obra de Vieira, adotando uma leitura crítica de seus sermões, na perspectiva de estabelecer um re-significado do sentido de seu discurso perante os escravos africanos. Bosi (1992) integra-se a este

---

<sup>56</sup> O primeiro texto que tratou especificamente da questão da liberdade dos escravos negros surgiu tempos mais tarde, apenas no século XVIII, com a publicação de *Etiópe resgatado* (1758), de Manuel Ribeiro da Rocha.

grupo, apontando a diferença entre senhores e escravos acentuada na obra de Vieira, classificando seus sermões como mecanismo de legitimação da exploração de um grupo social sobre outro. Segundo este, “a moral da cruz para os outros é uma arma reacionária que tem legitimado a espoliação do trabalho humano em benefício de uma ordem cruenta” (1992, p. 148).

Mais tarde, Ferreira e Bittar (2002) seguiram a mesma trilha, preocupando-se em indicar a dimensão pedagógica dos sermões destinados aos escravos. Segundo estes: “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” (2002, p. 50), contribuindo para o desenvolvimento do “processo de acumulação primitiva do capital que se manifestava na fase mercantilista do capitalismo” (Idem, 2002, p. 50).

Concordamos, em parte, com os últimos autores aqui mencionados. As palavras proferidas por Vieira realmente se destinavam à aculturação dos negros. No entanto, passamos a considerar o seguinte: tal processo, mediado pela relação pedagógica estabelecida entre pregador e ouvintes, é apresentado como somente inerente às questões econômicas do período colonial, conectando as ações do jesuíta ao acúmulo de capital por parte do Estado português e dos colonos que aqui residiam na condição de proprietários agrícolas. Nesse sentido, pensamos que importantes elementos da cultura portuguesa, entre eles categorias como religiosidade e sociedade corporativa, são deixados de lado, optando-se por privilegiar, nestas análises, somente elementos materiais ligados ao campo econômico, relegando a possibilidade de entendermos esse processo de imposição cultural também levando em consideração alguns elementos atrelados a forma social de ser portuguesa seiscentista e suas particularidades<sup>57</sup>.

Vieira afirmaria, em um de seus sermões, que a escravidão era “matéria de profunda meditação” (1958, XI, p. 66), pois se todos, brancos e negros, teriam sido gerados pelo mesmo Criador – “Estes homens não são filhos do mesmo Adão e da mesma Eva? Estas almas não foram resgatadas com o sangue do mesmo Cristo?” (1958,

---

<sup>57</sup> “Num momento em que a escravidão, apesar das críticas de alguns membros do clero, era tida como legítima, não há como cobrar de Vieira – que tinha em Luís de Molina uma de suas fontes – um inconformismo com o direito estabelecido da época, como exigiram tantos estudiosos. A operação deve ser diversa: há de se entender quais os desdobramentos e as explicações do jesuíta para a defesa do cativo africano” (CAMPOS, 1993, p. 148).

XI, p. 65) – como poderiam existir tais diferenças entre eles? O jesuíta apontaria o fato de que aos negros, por não serem cristãos, Deus reservar-lhe-ias dois infernos, um na Terra e outro após a morte. Porém, ao serem inseridos na sociedade luso-brasileira – já como escravos – ficariam os negros condenados ao sofrimento apenas terreno. A inserção dos africanos no modelo corporativo português de organização social garantia-lhes a possibilidade de converterem-se para, em seguida, serem salvos: “Mas quando hoje os vejo tão devotos e festivos diante dos altares da Senhora do Rosário, todos irmãos entre si, como filhos da mesma Senhora, já me persuado, sem dúvida que o cativo da primeira transmigração é ordenado por sua misericórdia para a liberdade da segunda” (1958, XI, p. 66).

Pensando no modelo de organização da sociedade portuguesa, encontramos, no topo desse organograma, o rei, seguido pela nobreza, clero e oficiais mecânicos, como apontamos anteriormente. Mas, desde o início do processo de expansão marítima desse reino, Portugal sempre incorporou os negros oriundos de África a sua sociedade. Bastide (1995) cita que pelo menos 10% da população lisboeta em 1550 era composta de negros. Já Saunders (1994) afirma que nas duas primeiras décadas do século XVI, cerca de 2000 escravos, em média, embarcaram do continente africano em direção a Portugal.

Adquiridos pela nobreza, estes eram utilizados publicamente em eventos e também nas atividades do dia-a-dia, desempenhando funções domésticas. Um poema datado de 1535, cuja autoria é atribuída a um português de nome Clenardo nos fala do cotidiano de Lisboa no século XVI. Seguindo suas estrofes, podemos notar a presença de escravos negros na sede do reino:

Os escravos pululam por toda parte.  
Todo o serviço é feito por negros e  
morenos cativos. Portugal está a  
abarrotar com essa raça de gente. Estou  
quase a crer que só em Lisboa há mais  
escravos e escravas que portugueses  
livres de condição. Raro se encontrará  
uma casa onde não haja pelo menos uma  
escrava destas. É ela que vai ao  
mercado comprar o que for necessário, que  
lava a roupa, varre a casa, acarreta a  
água, e faz os despejos à hora  
conveniente: numa palavra é uma escrava,  
não se distinguindo duma besta senão na  
figura. Os mais ricos têm escravos de  
ambos os sexos, e há indivíduos que  
fazem bons lucros com a venda dos

escravos novos, nascidos em casa (...)  
(apud VILELA, 1997, p. 25).

Dessa forma, a escravização e utilização da mão-de-obra africana nos trópicos não se constituía em novidade alguma para os portugueses. A única alteração que teríamos seria em relação ao cenário agora presente. Durante o século XVI, como já apontamos, a utilização de escravos negros difundiu-se pelo território brasileiro, contanto inclusive com a participação dos padres da Companhia. À época de Nóbrega, Anchieta e outros missionários quinhentistas, a escravidão negra jamais fora questionada, ocupando pouco espaço de discussão, sequer chegando à necessidade de ser justificada.

A partir do século seguinte ocorreria aquilo que Vainfas (1986) denominou como “inflexão ideológica”, isto é, uma necessidade de se explicar esse fenômeno. De simples constatação, a escravidão passaria a ser objeto de meditação, não no sentido de questioná-la, mas de apenas justificá-la perante a sociedade. Mais tarde, outros teóricos inaugurariam outro tempo, destinado a instrumentalizar a forma de tratamento em relação aos cativos. Como propõe Meihy, esses três períodos podem ser divididos através do seguinte esquema:

- 1) etapa inicial, que reúne a defesa feita por loyolanos, como Nóbrega, Anchieta e Cardim; trata-se de um momento em que o sentido interno da argumentação ainda não alçava vãos bíblicos ou sequer da história clássica.
- 2) em outro período, a fundamentação muda, se revestindo de aspectos teóricos que se explicam em pressupostos teológicos; é o tempo de Vieira, e finalmente, 3) desponta o tempo prático, de Benci e Antonil, em que, sobre a redefinição vieirense se faz a defesa dos tratos e não mais o juízo moral da escravidão negra (2000, p. 21).

Em relação ao tempo de Vieira, Vainfas observa a alteração no modo de agir jesuítico, medido pelas ações desse missionário. Os padres da Companhia, marcados por uma “tomada de consciência”, passariam a condenar os maus tratos em relação aos cativos. Porém, há de se salientar, estes se limitariam a preocuparem-se com a escravização das almas, procurando apenas suavizar a dor experimentada nas senzalas:

O teor desses discursos indicava de todo modo, uma preocupação *nova*, pois até então a Companhia de Jesus se havia limitado, em matéria de escravidão, a combater o cativo dos índios, confrontando-se claramente com o ‘sentido mercantil da colonização’ em favor da catequese e da missão. Quanto aos africanos, no século XVI, não se percebe nenhuma preocupação com a catequese, nenhuma indignação contra apressamentos injustos ou castigos exagerados. A novidade do século XVII reside justamente nesta ‘tomada de consciência’ da parte dos jesuítas. Perceberam

que se fazia necessário cuidar da alma dos negros e amenizar a desdita do cativo. Mas *ao contrário do que fizeram no tocante ao índio, não combateram jamais a escravidão africana*, apesar do embate que travaram com os senhores do Brasil (1999, p. 824).

Vieira possuía aquilo que Vilela define como unidade multiforme, ou seja, nas suas diferentes ações – defesa dos índios, evangelização dos negros, articulações com os judeus, atuação diplomática na Europa, pregação na Capela Real, entre tantas outras realizações – fica expressa uma unidade marcada por uma tríplice obrigação: Deus, Pátria e Rei. Deus porque a razão da existência dos homens é servi-lo na Terra. Pátria, pois fazer de Portugal Reino de Deus na Terra é cumprir a missão jesuítica. E, por último, o Rei, figura maior da Pátria Cristã instalada sobre a Terra:

Essas múltiplas atividades podem nos causar estranheza, mas Vieira, de uma forma que lhe era bastante peculiar, sabia ordená-las e dar-lhes certa unidade. (...) Em outras palavras, era uma tríplice obrigação: para com Deus, com a pátria e, por último, com o rei (que naquela época, além de ser considerado legítimo governante, também era tido como um personagem sagrado). Parece-nos perfeitamente legítimo supor que Antônio Vieira viveu essa tríplice obrigação, em meio às suas diversas atividades, de maneira coerente. (...) A unidade de sua vida multiforme (e às vezes tão desconcertante) vinha com certeza do engenho e arte com que ele se entregou à sua missão maior, pela força da palavra falada e escrita (1997, p. 82-83).

A unidade multiforme de Vieira e de certa forma portuguesa (expressa na religiosidade), como procuramos demonstrar, não estava presente no Estado apenas para regular a vida das pessoas. Ao contrário, a unidade garantia sentido e, portanto, a própria existência do Estado. Não se trata de uma unidade cristã controladora, com fins somente específicos, pois, para Vieira, “há ainda algo mais: trata-se de admitir, no limite, a possibilidade de que essa unidade de vida se determine a partir de uma manifestação misteriosa de Deus na fundação do Estado nacional” (PÉCORA, 1994, p. 106), isto é, como algo que deveria estar presente na forma de ser portuguesa, independentemente da ação estatal desenvolvida junto a esse processo.

O Estado português, no século XVII, não poderia ser secularizado. A religiosidade perpassava pelo campo das relações dando forma ao desenho social do Império. Ao Estado cabia, conforme a cultura portuguesa, sua total cristianização. No cerne dessa missão encontramos Vieira:

(...) o Estado cristão pensado por Vieira não é jamais objeto autônomo de política, mas objeto de teologia política; não é resultado de uma laicização

do pensamento sobre as formas de organização do poder entre os homens, mas o resultado de uma transferência – projeções, rebatimentos – da fundamentação sacra do poder da Igreja para a monarquia nacional (Idem, 1994, p. 131-32).

(...) para o Padre Vieira, não há artifício de uma política verdadeiramente cristã (e ele certamente existe) que não acabe por revelar-se como uma atualização providencial, não há gesto político do Estado verdadeiramente cristão que não remeta organicamente à sua missão co-participativa dos desígnios de Deus para o mundo e sua história (Idem, 1994, p. 134).

Ao tratar da origem da escravidão africana, Vieira reconhece-a como produto gerado historicamente pelos homens. Entendemos que o jesuíta porta-se apenas como interessado na salvação das almas, abandonando a possibilidade de libertação dos corpos. Esta ação salvacionista perpassava pela construção de um reino cristão na Terra, o qual Vieira buscava inserir todos os membros da sociedade em que vivia. A cultura portuguesa, impregnada de uma religiosidade ajustada à modernidade, contribuía com o desenvolvimento dessa ação. Pécora nos fala do sentido evangelizador da palavra pregada aos ouvintes – quer-se a reconversão (no caso dos já católicos) ou a adesão dos que ainda não participavam dos quadros da cristandade: Vieira procura operar nos moldes de “uma macroconversão, e não uma que seja a de cada *individuum* em relação a Deus” (1994, p. 260). Observemos algumas palavras próprias do pregador, retiradas do XX sermão:

Quem negará que são os homens filhos de Adão? Quem negará que são filhos daquele primeiro soberbo, o qual não reconhecendo o que era, e querendo ser o que não podia, por uma presunção vã se perdeu a si e a eles? Fê-los Deus a todos de uma mesma massa, para que vivessem unidos, e eles se desunem; fê-los iguais, e eles se desigualam; fê-los irmãos, e eles se desprezam do parentesco; e, para maior exageração deste esquecimento da própria natureza baste o exemplo que temos presente. O domingo passado, falando na linguagem da terra, celebraram os brancos a sua festa do Rosário, e hoje, em dia e ato apartado, festejam a sua os pretos, e só os pretos. Até nas coisas sagradas e que pertencem ao culto do mesmo Deus, que fez todos iguais, primeiro buscam os homens a distinção que a piedade (VIEIRA, 1958, X, p. 131-132).

O mesmo tema, relativo à origem da escravidão, ligando-a ao pecado original cometido por Adão e Eva, é retomado no XXVII sermão. A origem da escravidão estava, pois, situada no momento da concretização do pecado original, protagonizado por esses dois personagens bíblicos. São, portanto, os homens, através de suas ações na Terra, que iniciam esse processo e o mantêm em prática ao longo da história:

É o que diz Santo Agostinho na exposição deste mesmo texto: *Unusquisque peccando animam suam diabolo vendit, accepta tanquam pretio, dulcedine temporalis voluptatis*<sup>58</sup>. A primeira venda, e o primeiro leilão de almas que se fez neste mundo foi no Paraíso terreal. De uma parte estava Deus, mandando que se não comesse da fruta vedada; da outra parte estava a serpente instigando que se comesse. E que sucedeu? Eva, que representava a carne, inclinou à parte do demônio, e porque Adão, que fazia as partes do alvedrio, em vez de obedecer o preceito de Deus, seguiu o apetite da carne, ali ficaram vendidas ao demônio as duas primeiras almas, e dali trouxe a sua origem a venda das demais (1958, XI, p. 78).

Divididos, os homens mesmo nas festas do Rosário não poderiam participar juntos. Outras passagens indicam a origem da escravidão nesse sentido. Ao tratar da distinção entre a cor branca e a cor negra da pele, Vieira reafirmaria a idéia de que as diferenças são estabelecidas pelos homens:

O segundo, e a segunda causa da grande distinção que fazem entre si e os escravos os que se chamam senhores é, como dizíamos, a cor preta. Mas, se a cor preta pusera pleito a branca, é certo que não havia de ser tão fácil de averiguar a preferência entre as cores, como a que se vê entre os homens. **Entre os homens dominarem os brancos aos pretos é força, e não razão ou natureza** (1958, X, p. 155) (Grifo nosso).

Sendo resultado do pecado original, condicionado pelos homens, a escravidão tem sua origem em uma revolta contra Deus. Na interpretação de Vieira, conseqüências, provocadas pelos próprios homens, haveriam de surgir por ocasião dessa revolta: guerras, vencedores e vencidos, senhores e escravos. Nessa perspectiva, a escravidão pune e redime ao mesmo tempo aquele que é pecador e penitente (VAINFAS, 1986). Sem a escravidão, faz-se impossível a salvação dos homens, pois a partir dela, na concepção vieiriana, obtêm-se a esperada conversão e, subsequente, salvação da alma, capaz de garantir a elevação de todos ao reino dos céus. Menezes também reconhece essa característica na leitura dos sermões desse jesuíta, tratando de destacar, ao mesmo tempo, a função do sermão e a origem da escravidão:

Contudo, se a escravidão se faz necessária para a salvação dos negros, ou seja, se ela cumpre uma finalidade religiosa, sua existência decorre de uma necessidade humana, terrena. Segundo Vieira, Deus fez os homens “da mesma massa”, fez todos iguais entre si: a desigualdade, as “distinções” e “diferenças” foram introduzidas pela “soberba” dos homens. Para Vieira, a escravidão não tem, portanto, origem divina. Ela é produto dos homens (2006, p. 226).

---

<sup>58</sup> Quem peca vende a própria alma, aceitando como preço a doçura de um prazer temporal.

A salvação dos homens condenados à escravidão não poderia ser obtida através da ação humana. Somente os desígnios de Deus, segundo Vieira, poderiam redimir as almas destinadas ao inferno. No entanto, somente as almas poderiam ser privilegiadas. Os corpos ficariam impedidos de serem libertos. Inclusive, há de se ressaltar que seria por meio da escravização dos corpos que os negros seriam, na leitura do jesuíta, libertos do inferno. A salvação que interessava aos padres da Companhia de Jesus seria, então, alcançada através do chamado meio imperfeito (escravidão) como sugere Campos:

A desordem do mundo dos homens, transformado num vale de lágrimas, que gerou a escravidão, as injustiças e a idolatria, seria posta em ordem pela Providência divina através dos próprios meios imperfeitos. A salvação dos africanos se realizaria através da pior invenção humana. A história tinha como sentido a reordenação do mundo. Nos atos de cada dia buscava-se, para Vieira, o fim último da existência humana, ou seja, sua reintegração com o divino (1993, p. 132).

Dessa forma, podemos expressar o sentido que Vieira atribuía a sua ação missionária, por intermédio das seguintes observações:

Vieira iria procurar o que a Providência reservara sob a injustiça da terra, causada pelos homens: a liberdade espiritual e a justiça divina. A contingência da injustiça seria transformada pela perenidade da justiça. A escravidão era transitória, passível de ser modificada pela transitividade da fé e da doutrina. O mundo era apresentado então como aparência, embebido de sinais sagrados (Idem, 1993, p. 134).

No empenho da atualização do divino no mundo imperfeito emerge uma atuação humana extremamente destacada da parte do jesuíta. Tendo a salvação como premissa básica de todos os seus escritos, as mais diversas questões seculares foram por ele teologicamente amarradas dentro dos limites da doutrina. Assim, na medida em que realçava o papel da Providência, ampliava seu papel de homem, de decifrador desses mistérios. Partia tanto de uma referência teológica, fundada na segunda escolástica, quanto de sua posição de luso-brasileiro, de homem de Estado do império português do século XVII, preocupado em equilibrar e harmonizar as questões cotidianas da monarquia aos ditames da fé (Idem, 1993, p. 142).

A conversão visava fazer com que o “outro” (neste caso, o índio e negro) abandonasse esta condição, transformando-se em “próximo”, isto é, em cristão. Essa adesão se daria através da mudança de costumes. E nesse campo não podemos menosprezar a ação jesuítica, principal aliada do Estado português na disseminação desse processo na Colônia. Podemos notar essa condição pela observação das diferentes fontes jesuíticas, entre elas os próprios sermões aqui utilizados. O projeto jesuítico de



fazer dessas terras um espaço de reconversão e adesão ao cristianismo é apresentado nas cartas, relatórios de visitação e textos utilizados na arte de pregar:

(...) a narrativa jesuítica não é nunca apenas relatos de fatos passados ou diagnóstico de uma situação inalterável, mas é sobretudo relato de expectativas de uma história futura, quer dizer, narração de práticas ou projetos de intervenção da Companhia de Jesus nas coisas do Brasil, de modo a dispô-las segundo o mandato divino e a colher nelas os frutos católicos esperados (PÉCORA, 1999, p. 395).

A pregação de Vieira é marcada, como apontou Campos (1993), por elementos teológicos, fundados em referências a Segunda Escolástica, isto é, o neotomismo. Morse aponta que o neotomismo ibérico, aquele que sustenta a Segunda Escolástica, é dotado de “racionalidade e normas para as conquistas no ultramar mais humanas do que aquelas que as sucederam” (1998, p. 29), considerando esta racionalidade moderna, representada na América pelos jesuítas, como capaz de preencher os “requisitos da vida cristã à tarefa de ‘incorporar’ povos não cristãos à civilização européia” (1998, p. 42).

O neotomismo está presente na pregação vieiriana, sendo que sua oratória organiza hierarquicamente aqueles que, ligados pelo pacto de sujeição, encontram-se inseridos no Estado português. A Companhia de Jesus, representada aqui por Antônio Vieira, tem no Estado um corpo místico, ligado à razão cristã da existência desse mesmo Estado. Logo, para Vieira, só se pode esperar mesmo uma “organização cuidadosamente escalonada” (MORSE, 1988, 42) de todos os estamentos ligados ao Império português. Nesse sentido, não estamos tratando apenas dos portugueses de nascimento ou origem, bem como de suas respectivas posições sociais. Falamos também dos novos atores que estão em jogo nesta trama. A Companhia pregava visando a conversão dos índios e africanos que estavam inseridos em meio à sociedade colonial. Estes, agora, na visão jesuítica, são membros do Estado, inserindo-se, através da conversão, no modelo corporativo luso-cristão.

O sentido que Vieira dá aos negros convertidos (escravos) como integrantes do Estado luso-cristão é descrito no prefácio da obra, através da observação assinalada por Hansen. Vieira escreve, por meio de sua ação, uma história de inserção política do Estado português, procurando fazer desse um reino católico universal. Suas falas são representações dessa ação, em meio a um quadro mental e político em que o ser católico deveria filiar-se aos indivíduos integrados ao grêmio desse Estado ibérico.

Vieira vai *indicativamente* da parte para o todo, produzindo o Estado português como um único corpo místico de vontades subordinadas ao Um, e que para isso liga cada súdito à hierarquia natural de sua ordem, cada ordem à submissão ao Rei Esperado, o rei à virtude católica e ao bem comum da razão de Estado, o Estado à naturalidade eficazmente atual da Razão do Verbo Eterno (1994, p. 18).

Vieira, no XXVII sermão, apresenta sua concepção de liberdade, fundada nas idéias que acabamos de apresentar. Falando diretamente aos escravos, ele afirmaria que “Sabei, pois, todos os que sois chamados escravos, que não é escravo tudo que sois. Todo o homem é composto de corpo e alma, mas o que é e se chama escravo não é todo homem, senão só a metade dele” (1958, XI, p. 72). Em seguida, ainda no mesmo sermão, o jesuíta explicitaria a diferença entre o cativo do corpo e da alma, tratando de reafirmar a posição social dos negros como escravos, conforme o modelo corporativo de sociedade vigente àquela época:

E qual é esta metade escrava e que tem o senhor, ao qual é obrigada a servir? Não há dúvida que é a metade mais vil, o corpo. Excelentemente Sêneca: *Errat, si quis existimat servitatem in totum hominem descendere: pars melior e jus excepta est*: Quem cuida que o que se chama escravo é o homem todo erra, e não sabe o que diz: a melhor parte do homem, que é a alma, é isenta de todo o domínio alheio, e não pode ser cativa. – O corpo, e somente o corpo, sim: *Corpus itaque est, quod domino fortuna tradidit. Hoc emit, hoc vendit: interior illa pars mancipio dari non potest*: Só o corpo do escravo – diz o grande filósofo – é o que deu a fortuna ao senhor: este comprou, e este é o que pode vender (1958, XI, p. 72).

Ainda no mesmo sermão, Vieira insistiria no fato de que o cativo do corpo seria temporal, sendo que a pior condição em que os escravos poderiam se encontrar seria relativa ao aprisionamento da alma. Somente através da conversão, intermediada pela devoção a Nossa Senhora do Rosário, os negros poderiam obter aquilo que o jesuíta denominaria de alforria sobre o cativo maior. O que estaria em jogo, na leitura vieiriana, seria a salvação das almas, que deveriam libertar-se do cativo maior, organizado pela figura do demônio:

Temos visto que, assim como o homem se compõe de duas partes, ou de duas metades, que são corpo e alma, assim o cativo do corpo, em que os corpos involuntariamente são cativos e escravos dos homens, outro, cativo da alma, em que as almas por própria vontade, se vendem e se fazem cativas e escravas do demônio. E porque vos prometi que a Virgem, Senhora nossa, do Rosário, vos há de libertar, ou forrar, como dizeis, do maior cativo, para que conheçais bem quanto deveis estimar esta alforria, importa que saibais e entendais primeiro qual deste dois cativos é o maior. A alma é melhor que o corpo, o demônio é pior senhor que o homem, por

mais tirano que seja; o cativo dos homens é temporal, o do demônio eterno; logo, nenhum entendimento pode haver, tão rude e tão cego, que não conheça que o maior e pior cativo é o da alma (1958, XI, p. 83-84).

Aos convertidos, alertava o jesuíta, seria possível obter a libertação da alma. Nesse ponto, Vieira chegaria a justificar a escravidão dos corpos, defendendo a idéia de que esta representaria somente meia-escravidão, pois no que realmente importaria em sua concepção – a liberdade da alma – os negros devotos de Nossa Senhora do Rosário poderiam contar com o auxílio de Deus:

De maneira, irmãos pretos, que o cativo que padeceis, por mais duro e áspero que seja ou vos pareça, não é cativo total, ou de tudo o que sois, senão meio cativo. Sois cativos naquela metade exterior e mais vil de vós mesmos, que é o corpo, porém, na outra metade interior e nobilíssima, que é a alma, principalmente no que a ela pertence, não sois cativos, mas livres (1958, XI, p. 75).

A alma, quando cativa do demônio, seria considerada a pior forma de escravidão possível, vez que a salvação ficaria, nesse sentido, comprometida e, portanto, incompleta. Vieira tratou desse tema também no XXVII sermão, dizendo aos escravos do erro que esses estariam cometendo se não destinassem suas almas a Deus:

E se me perguntardes, como deveis perguntar, de que modo se cativam as almas, quem são os que as vendem, e a quem as vendem, e por que preço, respondo que os que as vendem, é cada um a sua; a quem as vendem, é ao demônio; o preço por que as vendem, é o pecado. E porque a alma é invisível, e o demônio também invisível, e estas vendas não se vêem, para que não cuideis que são encarecimentos e modos de falar, senão verdades de fê, sabeí que assim está definido por Deus e repetido muitas vezes em todas as Escrituras Sagradas (1958, XI, p. 77).

Observando o XXVII sermão, Vainfas destacaria que um dos seus principais conteúdos seria a diferença apresentada aos negros entre o cativo do corpo e da alma. A partir dessa perspectiva, “a discussão sobre a escravidão, se desloca do plano material para o terreno do simbólico religioso, transfigurando o social e obtendo, no limite, resultados notáveis: a escravidão torna-se liberdade e os escravos se convertem em senhores” (1986, p. 128). Os apontamentos desse autor são completados por Meihy, que, debruçando-se sobre esse mesmo sermão, traçaria algumas considerações complementares sobre as duas metades do corpo:

A estruturação dos argumentos vieirenses indica que ele está preso à tradição escolástica e, conforme as regras expositivas desta linhagem, ele explora os temas assumindo as razões contrárias como fonte da exposição

dialética de sua afirmativa. Assim, em relação aos negros, no *Sermão XXVII*, ele não se cansa de mostrar os maus tratos, indo ao exagero tal que chega a sugerir que concorda com a libertação, mas, prudentemente, passa a outro patamar de explicações. Demonstrando que os seres humanos são compostos de duas partes, ele mostra que *as duas metades*, que são *corpo e alma*, representam as divisões de “*dois outros cativeiros: um cativo do corpo, em que os corpos involuntariamente são cativos e escravos dos homens: outro, cativo da alma, em que as almas por própria vontade se vendem, e se fazem cativas e escravas do demônio*”. Vale rematar os argumentos vieirenses mostrando que, depois de reclamar contra os maus tratos, o próprio jesuíta conclui que serão bem-aventurados aqueles escravos a quem “*o Senhor no fim da vida achar que foram vigilantes em fazer sua obrigação pois este mandará assentar os escravos a mesa e Ele como escravo cingirá o avental, e os servirá a ela*” (2000, p. 24-25).

Os escravos deveriam servir primeiramente a Deus, em segundo lugar a seus senhores. No entanto, como já demonstramos, muitas vezes o trabalho nos engenhos era colocado a frente das práticas religiosas. Adotando a mesma postura de outros membros da Companhia, Vieira criticaria essa condição no XXVII sermão, alertando os senhores sobre o abandono das práticas destinadas ao congraçamento dos escravos com a Igreja: “É possível que por acrescentar mais uma braça de terra ao canavial, e meia tarefa mais ao engenho em cada semana haveis de vender a vossa alma ao diabo”? (1958, XI, p. 79). Por ocasião dessas obrigações, defendia Vieira, muitos escravos deixavam de praticar os sacramentos, afastando-se de Deus. O jesuíta crítica essa postura e chega a condenar os senhores que a adotam, afirmando que, após a morte, não saberia dizer se Deus poderia reservar-lhes a salvação de suas almas:

Por isso os vossos escravos não tem doutrina, por isso vivem e morrem sem sacramentos, e por isso, se lhes não proibis a igreja, com sutileza de cobiça que só podia inventar o diabo – para que o diga na do vulgo – não quereis que vão à porta da igreja. Consentis que os escravos e escravas andem em pecado, e não lhe permitis que se casem; porque dizeis que casados servem menos bem. Oh! Razão – quando assim fora – tão digna do vosso entendimento como da vossa cristandade! Prevaleça o meu serviço ao serviço de Deus, e contanto que os meus escravos me sirvam melhor, vivam e morram em serviço do diabo. Espero eu no mesmo Deus que terá misericórdia da sua miséria e das suas almas; mas das vossas almas, e desta vossa, que também é miséria, não tenho em que fundar boas esperanças (1958, XI, p. 80).

O jesuíta apresentaria a mesma preocupação em outras pregações destinadas aos negros. Por meio de uma metáfora envolvendo um homem rico (senhor) e outro pobre (escravo), através da vida de Lázaro (novamente, como é recorrente em grande parte de seus sermões, lançando mão de um personagem bíblico), Vieira procuraria demonstrar como no céu a representação seria outra. Este trecho, extraído do XX sermão, indicaria que, após o término da realidade terrena, o cotidiano celeste se

renovaria, apresentando-se de forma favorável aos que foram condenados a escravidão na Terra:

Digam-me os ricos quem foi este rico, e os pobres, quem foi este Lázaro? O rico foi o que são hoje os que se chamam senhores, e Lázaro foi o que são hoje os pobres escravos. Não são os senhores, os que vivem descansados e em delícias, e os escravos em perpétua aflição e trabalhos? Os senhores vestindo holandas e rasgando sedas, e os escravos nus e despidos? Os senhores em banquetes e regalos, e os escravos morrendo à fome? Que muito, logo, que acabada a comédia desta vida, a fortuna troque as mãos, e que os que neste mundo lograram os bens, no outro padeçam os males, e os que agora padecem os males, depois também eles vão lograr os bens (1958, X, p. 175).

Findada a experiência de vida na Terra, a representação prometida aos escravos seria outra. O mesmo sermão, em sua seqüência, apresentaria a idéia de que a salvação eterna estaria posta somente para alguns. Os que detinham maior fortuna (senhores) poderiam deixar de serem salvos, pois Deus olharia primeiro para os mais miseráveis (escravos):

Tal é, senhores, os que assim vos chamais, a vossa fortuna, e tal a que desprezais nos vossos escravos; eles, por miseráveis, tem sempre abertas as portas da misericórdia da Mãe de Deus, e abertos e prontos a suas queixas seus piedosos ouvidos; e vós, com as vossas fortunas, pode ser que nem ouvidos nem conhecidos sejais em seus altares (1958, X, p. 179).

Seguindo essa lógica, Vieira transformaria a América, e seus engenhos, em um grande purgatório. Através do trabalho e do sofrimento os negros poderiam ser salvos, se confiassem na conversão e devoção a Nossa Senhora do Rosário:

(...) como entre todos os mistérios do Rosário estes são os que mais propriamente pertencem aos pretos, assim entre todos os pretos os que mais particularmente os devem imitar e meditar são os que servem e trabalham nos engenhos, pela semelhança e rigor do mesmo trabalho. Encarecendo o mesmo Redentor o muito que padeceu em sua sagrada Paixão, que são os mistérios dolorosos, compara suas dores às penas do inferno: *Dolores inferni circumdederunt me*<sup>59</sup> (1958, IX, p. 269-270).

“Doce inferno do açúcar”, diz Vieira dos engenhos coloniais. O trabalho, atividade temporal que desgasta o corpo, poderia alimentar a alma nesse inferno por intermédio da oração. O corpo, este já estava destinado ao mistério doloroso, a alma, porém, Vieira desejava direcioná-la à salvação. A penitência desempenhada neste

---

<sup>59</sup> Dores de inferno me cercaram (SL 17, 6).

espaço, descrito alegoricamente pelo jesuíta, poderia redimir os escravos segundo o pregador:

E que coisa há na confusão deste mundo mais semelhante ao inferno que qualquer destes vossos engenhos, e tanto mais quanto de maior fábrica? Por isso foi tão recebida aquela breve e discreta definição de quem chamou a um engenho de açúcar doce inferno. E, verdadeiramente, quem vir na escuridade da noite aquelas fornalhas tremendas perpetuamente ardentes; as labaredas que estão saindo a borbotões de cada uma, pelas duas bocas ou ventas por onde respiram o incêndio; os etíopes ou ciclopes banhados em suor, tão negros como robustos, que soministram a grossa e dura matéria ao fogo, e os forçados com que o revolvem e atiçam; as caldeiras, ou lagos ferventes, com os calções sempre batidos e rebatidos, já vomitando escumas, já exalando nuvens de vapores mais de calor que de fumo, e tornando-os a chover para outra vez os exalar; o ruído das rodas, das cadeias, da gente toda da cor da mesma noite, trabalhando vivamente, e gemendo tudo ao mesmo tempo, sem momento de tréguas nem de descanso; quem vir, enfim toda a máquina e aparato confuso e estrondoso daquela Babilônia, não poderá duvidar, ainda que tenha visto Etnas e Vesúvios, que é uma semelhança ao inferno. Mas, se entre todo esse ruído, as vozes que se ouvirem forem as do Rosário, orando e meditando os mistérios dolorosos, todo esse inferno se converterá em paraíso, o ruído em harmonia celestial, e os homens, posto que pretos, em anjos (1958, IX, p. 270-271).

Vieira reconhece as péssimas condições de trabalho em que os escravos se encontravam, mas não vai além de criticar estas e os responsáveis pela sua organização, isto é, os senhores de engenho. Em seguida, voltando-se para os escravos através do XIV sermão ele lembraria que: “Todos querem ir à glória e ser glorificados com Cristo, mas não querem padecer nem ter parte na cruz com Cristo” (1958, IX, p. 275). Para o padre, todo o sofrimento vivido na Terra poderia ser compensado com a salvação eterna, em que os papéis sociais – escravos e senhores – seriam invertidos, pois Deus privilegiaria primeiramente aqueles que sofreram dolorosamente nos trópicos:

Mais inveja devem ter vossos senhores às vossas penas do que vós aos seus gostos, a que servis com tanto trabalho, Imitai, pois, ao Filho e à Mãe de Deus, e acompanhai-os com São João nos seus mistérios dolorosos, como próprios da vossa condição e da vossa fortuna, baixa e penosa nesta vida, mas alta e gloriosa na outra. No céu cantareis os mistérios gozosos e gloriosos com os anjos, e lá vos gloriareis de ter suprido com grande merecimento o que eles não podem, no contínuo exercício dos dolorosos (1958, IX, p. 275).

Comparações entre o sofrimento diário nos engenhos e a Paixão de Cristo são estabelecidas para justificar a idéia da penitência terrestre imposta aos

escravos. Vieira falaria do mistério doloroso reservado aos escravos africanos, com diferentes trechos do XIV sermão. Neles, o pregador dirige-se aos escravos recomendando-os que não se esquecessem de Maria, além de rezar três vezes ao dia. Vieira narra a Paixão de Cristo, episódio bíblico que descreve as horas finais de Jesus, comparando o sofrimento do filho de Deus com o árduo labor dos escravos mediante a obtenção do açúcar. Os escravos são lembrados que Cristo orou muito mais do que apenas três horas por dia, entretanto, Vieira afirmaria que, perante as condições de trabalho nos engenhos, as orações abreviadas também eram validadas, não se esquecendo Deus deles:

Não se pudera nem melhor nem mais altamente descrever que coisa é ser escravo em um engenho do Brasil. Não há trabalho nem gênero de vida no mundo mais parecido à Cruz e Paixão de Cristo que o vosso em um destes engenhos. (...) Bem aventurados vós, se soubéreis conhecer a fortuna do vosso estado, e, com a conformidade e imitação de tão alta e divina semelhança, aproveitar e santificar o trabalho! Em um engenho sois imitadores de Cristo crucificado: *Imitatoribus Christi crucifixi* – porque padeceis em um modo muito semelhante o 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. Também ali não faltaram as canas, porque duas vezes entraram na Paixão: uma vez servindo para o cetro de escárnio, e outra vez para a esponja em que lhe deram o fel. A paixão de Cristo parte foi de noite sem dormir, parte foi de dia sem descansar, e tais são as vossas noites e os vossos dias (1958, IX, p. 261).

Na seqüência de sua fala, antes de apresentar a necessidade da oração como instrumento para a obtenção da salvação, novas comparações entre o calvário da Cruz de Cristo e o sofrimento nos engenhos coloniais são apresentadas. As condições às quais o filho de Deus esteve exposto, segundo Vieira em sua pregação aos negros, seriam idênticas à situação atual dos escravos africanos:

Cristo despido, e vós despidos; Cristo sem comer, e vós famintos; Cristo em tudo maltratado, e vós maltratados em tudo. Os ferros, as prisões, os açoites, as chagas, os nomes afrontosos, de tudo isso se compõe a vossa imitação, que, se for acompanhada de paciência, também terá merecimento de martírio. Só lhe faltava a cruz para a inteira e perfeita semelhança o nome engenho: mas este mesmo lhe deu Cristo, não com outro, senão com o próprio vocábulo. *Torcular* se chama o vosso engenho, ou a vossa cruz, e a de Cristo, por boca do mesmo Cristo, se chamou também *Torcular* (...). Em todas as invenções e instrumentos de trabalho parece que não achou o Senhor outro que mais parecido fosse com o seu que o vosso. A propriedade e energia desta comparação é porque no instrumento da cruz, e na oficina de toda a Paixão, assim como nas outras em que se espreme o sumo dos frutos, assim foi espremido todo o sangue da humanidade sagrada (...) vede vós quanto estimará agora que os que ontem foram gentios, conformando-se

com a vontade de Deus na sua sorte, lhe façam por imitação tão boa companhia (1958, IX, p. 261-262).

Em seguida, antes de finalizar esta idéia, Vieira trataria da necessidade dos escravos dedicarem-se há um tempo mínimo de oração, voltando-se a reza do Rosário, tal qual o próprio Cristo havia feito antes de sua morte:

Pois, se Cristo ora três vezes em três horas, sendo tão insofríveis os trabalhos da sua cruz, vós, por grandes que sejam os vossos, por que não orareis três vezes em vinte e quatro horas? Dir-me-eis que as orações que fez Cristo na cruz foram muito breves. Mas nisso mesmo vos quis dar exemplo, e vos deixou uma grande consolação. Para que quando, ou apertados do tempo, ou oprimidos do trabalho não puderdes rezar o Rosário inteiro, não falteis ao menos em rezar parte, consolando-vos com saber que nem por isso as vossas orações abreviadas serão menos aceitas a Deus e à sua Mãe, assim como o foram as de Cristo a seu Eterno Pai (...) não possais rezar todo o Rosário da Senhora, ao menos com parte das três partes em que ele se divide haveis de aliviar e santificar o peso do vosso trabalho na memória e louvores dos seus mistérios (1958, IX, p. 264-266).

O sermão XIV expõe a concepção neo-escolástica de liberdade, a qual devemos nos atentar na análise da pregação do jesuíta. Pécora nos informa, com precisão, sobre tal conceito: “(...) a liberdade cristã é (...) acima de tudo, pelo conhecimento do bem, impossibilidade de pecar: o pecado, e não o cativo temporal caracteriza essencialmente a escravidão” (1992, p. 432). Hansen também observa muito bem essa questão:

É anacronismo confundir essa concepção com o ideal democrático, datado da segunda metade do século XVIII, que define a “liberdade” como autodeterminação fundada na igualdade básica dos direitos humanos. No caso, nenhum fundamento divino é necessário para a declaração dos direitos democráticos que fazem todos os homens livres e iguais. Bem diversa é a concepção de Vieira: para ele, desde que o índio ou o negro foram escravizados e receberam o batismo, entraram para o grêmio da humanidade cristã, passando por isso mesmo a ter deveres para com o Estado (1999, p. 32).

O mesmo tema é retomado em outra pregação, no XXVII sermão. Neste momento, Vieira traçaria algumas considerações sobre a escravidão / imitação do sofrimento de Cristo, a partir das reflexões do apóstolo Pedro:

Escravos, estais sujeitos e obedientes em tudo a vossos senhores, não só aos bons e modestos, senão também aos maus e injustos. Esta é a suma do preceito e conselho que lhes dá o Príncipe dos Apóstolos, e logo ajunta as razões, dignas de se darem aos mais nobres e generosos espíritos. Primeira:



porque a glória da paciência é padecer sem culpa: *Quae enim est gloria, si peccantes, et colaphizati suffertis*<sup>60</sup>. Segunda: porque essa é a graça com que os homens se fazem mais aceitos a Deus: *Sed si bene facientes patienter sustinetis, haec est gratia apud Deum*<sup>61</sup>. Terceira, e verdadeiramente estupenda: porque nesse estado, em que Deus vos pôs, é a vossa vocação semelhante à de seu Filho, o qual padeceu por nós, deixando-vos o exemplo que haveis de imitar: *In hoc enim vocati estis: quia et Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum ut sequamini vestigia ejus*<sup>62</sup> (1958, XI, p.102-103).

Na seqüência do mesmo sermão é apresentada a dupla finalidade da Paixão de Cristo:

A Paixão de Cristo teve dois fins: o remédio e o exemplo. O remédio foi universal para todos nós: *passus est pro nobis* – mas o exemplo não duvida S. Pedro afirmar que foi particularmente para os escravos, com quem falava: *Vobis relinquens exemplum*. E por quê? Porque nenhum estado há entre todos mais aparelhado no que naturalmente padece, para imitar a paciência de Cristo e para seguir as pisadas do seu exemplo: *Vobis relinquens exemplum, ut sequamini vestigia ejus* (1958, XI, p. 103-104).

Tratando da libertação da alma dos escravos, fato possibilitado pela conversão desses em cristãos, Vieira procuraria confortar os negros, lembrando-os de seu destino final: o reino dos céus. Aos que se viam livres do pecado, maior escravidão a que o homem poderia, no século XVII, ser submetido, restava aguardar, com paciência, a dolorosa vida enfrentada nos engenhos coloniais. Deveriam os escravos, na concepção de Vieira, dar graças ao Senhor. Segundo Hansen, o jesuíta entendia que:

(...) no engenho de açúcar o escravo certamente sofre mais que Jesus Cristo, mas que deve ser paciente e ver na servidão um ‘milagre’ ou signo da providência divina. Pelo batismo, a providência livrou sua alma do inferno para onde certamente iria se permanecesse livre e gentio na sua terra de origem (1999, p. 33).

Nesse sentido, segundo o pregador, todos os escravos deveriam, após a migração para a América (e sua conversão ao cristianismo) dar graças a Deus e a Virgem por terem sido libertos do pior cativo de todos. Este tema faz-se presente em uma passagem do XIV sermão vieiriano. Nele, Vieira opera a articulação dos sermões no já citado esquema: passado-presente-futuro. Os portugueses, em especial os padres

---

<sup>60</sup> Por que a glória é se, pecando vós, tendes sofrimento, ainda sendo esbofeteados (1 Pdr 2 20)?

<sup>61</sup> Mas se, fazendo bem sofreis com paciência, isto é o que é agradável diante de Deus (1 Pdr 2 20).

<sup>62</sup> Porque para isto é que vós fostes chamados, posto que Cristo padeceu também por nós, deixando-vos exemplo para que sigais as suas pisadas (1 Pdr 2 20).

da Companhia, impregnados pelo catolicismo em sua forma de ser, condicionavam os negros convertidos à salvação da alma. Converter-se e crer em Deus, adotando os ensinamentos e práticas cristãs, segundo Vieira, garantia a salvação das almas dos escravos:

E porque agora falo mais particularmente com os pretos, agora lhes peço mais particular atenção.

Começando, pois, pelas obrigações que nascem do vosso novo e tão alto nascimento, a primeira e maior de todas é que deveis dar infinitas graças a Deus por vos ter dado conhecimento de si, a por vos ter tirado de vossas terras, onde vossos pais e avós vivíeis como gentios, e vos ter trazido a esta, onde, instruídos na fé, vivais como cristãos, e vos salveis. Fez Deus tanto caso de vós, e disto mesmo que vos digo, que mil anos antes de vir ao mundo, o mandou escrever nos seus livros, que são as Escrituras Sagradas – Virá o tempo, diz Davi, em que os etíopes – que sois vós – deixada a gentildade e idolatria, se não de ajoelhar diante do verdadeiro Deus: *Coram illo procident Aethyopes*<sup>63</sup> - e que farão assim ajoelhados? Não baterão as palmas como costumam, mas, fazendo oração, levantarão as mãos ao mesmo Deus: *Aethyopia praeveniet manus ejus Deo*<sup>64</sup> - E quando se cumpriram estas duas profecias, uma do Salmo setenta e um e outra do salmo sessenta e sete? Cumpriram-se principalmente depois que os portugueses conquistaram a Etiópia ocidental, e estão-se cumprindo hoje, mais e melhor que em nenhuma outra parte do mundo nesta da América, aonde trazidos os mesmos etíopes em tão inumerável número, todos com os joelhos em terra, e com as mãos levantadas ao céu, crêem, confessam e adoram no Rosário da Senhora todos os mistérios da Encarnação, Morte e Ressurreição do Criador e Redentor do mundo, como verdadeiro Filho de Deus e da Virgem Maria (1958, IX, p. 250-251).

Vieira remete-se a um texto de Davi para justificar que todos são filhos de Deus. Porém, ele alerta que para serem cristãos, existiriam algumas condições que deveriam ser observadas. Essa condição é, novamente, reforçada pela idéia de corpo social definido por Deus. Para tanto Vieira utiliza-se de uma passagem bíblica presente no capítulo XII aos Coríntios. A idéia de corpo social, integrando os negros, está presente nos sermões. Para tanto, Vieira remota ao passado, lançando mão do uso da bíblia como elemento justificador de tal idéia. O conceito bíblico mencionado é ajustado ao presente e, de forma pragmática, indica aos ouvintes o futuro, que, por Deus, já estava consolidado:

Os etíopes, de que fala o texto de Davi, não são todos os pretos universalmente, porque muitos deles são gentios nas suas terras; mas fala somente daqueles de que eu também falo, que são os que por mercê de Deus e de sua Santíssima Mãe, por meio da fé e conhecimento de Cristo, e por virtude do batismo são cristãos. (...) Porque todos os que tem a fé e conhecimento de Cristo, e são cristãos, são membros de Cristo, e os que são

<sup>63</sup> Diante dele se prostrarão os da Etiópia (SL 71, 9).

<sup>64</sup> A Etiópia se adiantará para levantar as suas mãos e Deus (SL 67, 32).

membros de Cristo não podem deixar de ser filhos da mesma Mãe, de que nasceu Cristo (...) *Sicut enim corpus unum est, et membra habet multa, omnia autem membra corporis, cum sint multa, unum tamen corpus sunt: ita et Christus. Etenim in uno Spiritu omnes nos in unum corpus baptizati sumus*<sup>65</sup> (1958, IX, p. 245).

Entendemos que o lugar do negro no corpo social seiscentista já estava selado conforme o modelo social lusitano. Como letrado nessa sociedade, Vieira encarregaria de consolidar esse processo. Em um trecho desse mesmo sermão o orador se utilizaria de São Tomás de Aquino para justificar essa a idéia. O corpo social tem sua unidade e o teólogo reafirma o lugar dos negros como último. Entretanto, como filhos de Deus, Maria também os acolhe e passa a amá-los sem distinção, claro que quando convertidos:

Santo Tomás, Arcebispo de Valença: *Aethyopes non abjicit Virgo decora, sed amplectitur ut parvulos, diligit ut filios. Sciant ergo ipsam matrem etenim quia Altissimi mater est, Aethyopis matrem nominari non dedignatur* – O profeta pôs no último lugar os etíopes e pretos, porque este é o lugar que lhes dá o mundo, e a baixa estimação com que são tratados dos outros homens, filhos de Adão como eles. Porém, a Virgem Senhora, sendo Mãe do Altíssimo, não os despreza, nem se despreza de os ter por filhos; antes, porque é mãe do Altíssimo, por isso mesmo se preza de ser também sua Mãe: *Etenim quia Altissimi mater est, Aethyopis matrem nominari non dedignatur* – Saibam, pois, os pretos, e não duvidem que a mesma Mãe de Deus é Mãe sua: *Sciant ergo ipsam matrem* – e saibam que com ser uma Senhora tão soberana, é Mãe tão amorosa, que, assim pequenos como são, os ama e tem por filhos (...) (1958, IX, p. 243).

No céu, finalizando suas argumentações, a ação seria outra lembrava Vieira aos escravos com o intuito de alertá-los, através de uma nova representação, sobre as compensações obtidas após a salvação da alma:

Antigamente entre os deuses dos gentios havia um que se chamava Saturno, o qual era deus dos escravos, e quando vinham as festas de Saturno, que por isso se chamavam saturnais, uma das solenidades era que os escravos naqueles dias eram os senhores que estavam assentados, e os senhores os escravos que os serviam em pé. Mas, acabada a festa, também se acabava a representação daquela comédia, e cada um ficava como dantes era. No céu não é assim, porque tudo lá é eterno, e as festas não tem fim. E quais serão no céu as festas dos escravos? Muito melhor que as saturnais, porque todos aqueles escravos que neste mundo servirem a seus senhores como a Deus, não são os senhores da terra os que hão de servir no céu, senão o mesmo Deus em pessoa o que os há de servir (1958, XI, p. 107).

---

<sup>65</sup> Porque, assim como o corpo é um, e tem muitos membros, e todos os membros do corpo, ainda que sejam muitos, são contudo um só corpo, assim também Cristo. Porque num mesmo Espírito fomos batizados todos nós, para sermos um mesmo corpo (2 Cor 12, 12 s).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em síntese, os principais temas presentes na pregação de Antônio Vieira voltados aos escravos negros seriam a quebra harmônica provocada pelos próprios homens, que daria origem a escravidão e, conseqüentemente, a todas as desigualdades do mundo, considerado, então, imperfeito. A igualdade, por sua vez, somente poderia ser alcançada por intermédio da ação de Deus, pois os homens, insensatos, dividindo-se em senhores e escravos, impediam essa transformação. No entanto, há de se destacar o seguinte: essa igualdade atingiria somente as almas dos escravos, após a conversão e a devoção a Nossa Senhora do Rosário, considerando a divisão apresentada pelo jesuíta entre a escravização do corpo e da alma.

A salvação do segundo cativo (inferno) importaria muito mais do que a continuidade do primeiro (engenho), pois este último, conforme procuraria justificar o padre, seria passageiro. A escravidão, portanto, corrigia e salvava os que nela estavam inseridos, lembrava Vieira ao tratar da assimilação entre a Colônia e um purgatório, neste caso expresso pelo engenho. Se os mistérios dolorosos assolavam os negros, os mistérios gloriosos, desencadeados após a salvação e elevação ao céu, libertariam os escravos do julgo considerado maior pelo jesuíta. Esta questão fica nitidamente expressa na analogia estabelecida entre o martírio de Cristo, através do episódio bíblico da Paixão, e o sofrimento vivenciado pelos africanos nas lavouras de cana-de-açúcar. Dessa forma, os escravos, obrigatoriamente, deveriam dar graças a Nossa Senhora do Rosário por poderem obter a salvação de suas almas, sendo, pois, libertos da situação em que se encontravam no continente de sua origem, sendo que não seriam os senhores de engenhos, mas sim Deus, o verdadeiro senhor de todos os homens, inclusive dos escravos.

Algumas características gerais chamam a atenção nos sermões de Vieira: o domínio da língua portuguesa, seu estilo engenhoso, em que se destacava a manipulação dos termos. O controle da língua portuguesa era expresso pelo arranjo das palavras que, ordenadas, permitiam ao autor expor sua significação mediante os ouvintes da pregação. Sua posição perante o século XVII no Império português expõe sua condição de letrado da Companhia de Jesus nessa sociedade, ou seja, sua ação é política em todos os sentidos. Entende-se por ação política nesse instante, uma política

cristã, ligada à religiosidade, principal categoria que definia a cultura portuguesa seiscentista.

Vieira, para além de mais um simples letrado do Antigo Regime, teria sido um homem de grande ação. Alguns autores têm insistido na leitura de um Vieira com facetas contraditórias. O jesuíta em questão era um homem de seu tempo, cercado por certa mentalidade que definia sua ação. Sobre essa mentalidade, pensamos no seguinte: a relação dos homens entre si dava-se através da constituição do corpo místico, que unia todos os integrantes do corpo social português. A união de cada um com Cristo fortalecia o Obra Divina. Da união de todos surgia o corpo místico.

Os sermões de Vieira afirmam e reforçam esse tipo de relação hierárquica. O teológico daria razão à forma de ser de todos os estamentos integrantes do Império português, inclusive os escravos africanos. Todos deviam participar dessa união comum (*communis unio*), celebrando a comunhão com Deus. O arranjo entre os estamentos era o propósito dos sermões. Garantia-se, assim, a integração no corpo social português e, o mais importante, a salvação individual. Nessa perspectiva, os eventos eram explicados de maneira diferente. Mistério e Revelação Providencial faziam-se presentes nos sermões vieirianos:

(...) os sermões operam sobre a idéia de que há sempre uma larga margem de mistério nas mais prosaicas causas naturais (que, portanto, não são jamais prosaicas), como nos mais diversos acontecimentos da história (que, enquanto tal, como se viu, não apenas ocorrem, mas *relatam* a intenção divina que os sustenta) (PÉCORA, 1994, p. 162).

Devemos considerar que os sermões pregados por Antônio Vieira, defendendo a escravização dos corpos, contribuíram diretamente para a exploração do trabalho dos escravos negros, garantindo sustentabilidade ao sistema escravista na Colônia. Seria um erro negar essa realidade, pois ao apresentar a divisão corpo / alma, defendendo, nesta dicotomia, a liberdade apenas desta última, o jesuíta acabou por contribuir com a manutenção dos engenhos coloniais da América e o modo de produção nele instalado. No entanto, entendemos que a atuação de Vieira não se pautou somente por este motivo.

Sua condição de letrado e, portanto, representante da cultura portuguesa, conduziu-lhe a impor um processo de aculturação em relação aos escravos africanos. A atuação do jesuíta, referendada por elementos teológicos, contribuiu para a dominação dos corpos escravizados e perda da identidade dos homens e mulheres retirados do

continente africano. Sua atuação não pode ser ligada diretamente, e somente, aos senhores de engenho, no sentido de beneficiá-los. Para Vieira, seu compromisso maior, independentemente do favorecimento direto gerado aos senhores com a garantia da mão-de-obra escrava, seria com Deus, buscando fazer do Império português um reino cristão na Terra. Para obter êxito, o jesuíta se utilizaria, conforme a cultura portuguesa, da religiosidade católica e do suporte do Estado como missionário enviado para outras terras pertencentes ao reino:

Se há em Vieira uma defesa da escravidão, esta não se processa sem a intermediação da religião e do Estado. Os seus discursos não representam apenas artifícios ideológicos a serviço dos senhores. Não há apenas uma adequação da doutrina da colonização: o movimento inverso também se faz presente. Os escravos, como senhores, eram tidos como instrumentos de um plano salvífico para os homens, hierarquicamente concebido. Todos estariam sujeitos a uma autoridade superior e, assim, eram colocados limites para a atividade escravista. O Estado português e o poder imperial representavam as instâncias mais elevadas dessa ordenação, que deveriam impedir, pelas reflexões de Vieira, uma autonomia e uma sujeição absoluta do escravo ao senhor (CAMPOS, 1993, p. 153).

Preocupado com a união do corpo místico, segundo o modelo de organização social portuguesa de então, Vieira trataria, em todos os seus sermões dedicados aos escravos africanos, da necessidade de consolidar esse processo de inserção de um novo elemento (escravo negro) ao corpo social do reino, mantendo a hierarquia do mesmo que, à época, era tida como natural, sem se preocupar com a dominação e aculturação gerada com a sua pregação:

(...) a união humana assinala uma forte identificação entre a Providência, que ordena o mundo criado para seu fim, e a ação voluntária do homem disposto a fazer, ainda neste mundo (e apenas aqui o poderia fazer), as reformações que o preparam para a Salvação. Ou seja, falar em *união dos homens* significa, uma vez mais, falar em ação apostólica providencial: *missão de mundo*. (...) Aqui, união implica fortalecimento do Estado católico (ou, simplesmente cristão, uma vez que não se admitia sob esse título o que se julgava heresia) como lugar privilegiado de contato entre a vontade humana e a divina. Considerando ambos os aspectos, a *união dos homens* argumentada por Antonio Vieira age no sentido de afirmar a necessidade de adesão dos indivíduos à ação providencial, na história, dos organismos constituídos da cristandade, em sua própria hierarquia e divisão natural pensada como natural (PÉCORRA, 1994, 200-201).

Os escravos eram necessários para garantir a subsistência das lavouras na concepção dos colonos que aqui se instalaram, conforme procuramos demonstrar, por meio de diferentes fontes. Contudo, parece-nos que o entendimento de alguns traços da cultura portuguesa (religiosidade e sociedade corporativa) ajuda-nos a elucidar a tarefa

de Vieira junto aos negros. Como observarmos, para os jesuítas desse período, os povos transplantados do continente africano para a América se encontravam agora em outra situação. Inseridos em outro espaço, foram forçados a se adaptarem a uma nova realidade. Postos na sociedade portuguesa como escravos, os inácianos trataram tão somente da liberdade de suas almas, preocupação visível em todo o discurso de Vieira acerca desse tema, garantindo a possibilidade de dominação e exploração dos corpos, marcando essa relação pedagógica pela imposição de uma outra forma de ser, diferente da realidade do continente africano. Assim, escravidão, aculturação e aportuguesamento na forma de ser são expressões que podem ser utilizadas para definir a relação pedagógica que marcou a pregação do jesuíta Antônio Vieira para com os escravos oriundos do continente africano.

## FONTES

### **Padre Antônio Vieira**

VIEIRA, Antônio. **Sermões**. XV volumes. São Paulo: Editora das Américas, 1958.

**Cartas do Padre Antônio Vieira**. Tomo I e II. AZEVEDO, João Lúcio de (Org.). Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925.

### **Jesuítas e Cronistas**

ANTONIL, André João (João Antonio Andreoni, S.J.). **Cultura e Opulência do Brasil**. 3ª. Edição. Belo Horizonte: Itatiaia. São Paulo: Edusp, 1982.

BENCI, Jorge. S.J. **Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos**. São Paulo: Grijalbo, 1977.

BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. **Diálogos das Grandezas do Brasil**. ABREU, Capistrano (Org.). Salvador: Progresso, 1956. Texto proveniente da Biblioteca Virtual do Estudante de Língua Portuguesa (USP), a partir da seguinte fonte: <http://www.bibvirt.futuro.usp.br>, acessado em 04.10.2007.

CARDIM, Fernão. S.J. **Tratados da Terra e Gente do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia / São Paulo: Edusp: 1980.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da província do Brasil**. Rio de Janeiro: Itatiaia, 1980. Texto proveniente da Biblioteca Virtual do Estudante de Língua Portuguesa (USP), a partir da seguinte fonte: <http://www.bibvirt.futuro.usp.br>, acessado em 04.10.2007.

SALVADOR, Frei Vicente do. **História do Brasil 1500-1627**. 7ª. Edição. Belo Horizonte: Itatiaia. São Paulo: Edusp, 1982.

### **Documentos Jesuíticos e Régios**

**Carta de Duarte Coelho** apud DIAS, Carlos Malheiro. História da Colonização Portuguesa no Brasil. Porto: Litografia Nacional, 1924.

**Carta de Pero Borges** apud MENDONÇA, Marcos Carneiro de. Raízes da formação administrativa do Brasil. Vol. I. Rio de Janeiro: IHGB, 1972.

**Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil**. Vol. I & II. LEITE, Serafim. S.J. (Org.). São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954.

**Confissões da Bahia (1591-1592)**. VAINFAS, Ronaldo (Org.). São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

**Regimento de Tomé de Sousa** apud DIAS, Carlos Malheiro. História da Colonização Portuguesa no Brasil. Porto: Litografia Nacional, 1924.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMORA, Antonio Soares. **Vieira: introdução, seleção e notas**. São Paulo: Assunção, [s.d.].

BASTIDE, Roger. **Les Religions Africaines au Brésil**. 2<sup>a</sup>. Édition. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

BLOCH, Marc. **Apologia da história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

\_\_\_\_\_. **Os Reis Taumaturgos. O caráter sobrenatural do poder régio: França e Inglaterra**. 2<sup>a</sup>. Reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é educação?** 30<sup>o</sup>. Edição. São Paulo: Brasiliense, 1994.

CAIRE-JABINET, Marie-Paule. **Introdução à Historiografia**. Bauru: Edusc, 2003.

CAMPOS, Flávio de. **Os Trabalhos e os Dias Eternos. A escravidão africana nas obras de Antônio Vieira**. Dissertação de mestrado (Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas: Departamento de História). São Paulo: USP, 1993.

CARDOSO, Ciro Flamarion. **Um historiador fala de teoria e metodologia: ensaios**. Bauru, Edusc, 2005.

CARR, Edward. **Que é História?** 4<sup>a</sup>. Edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

CHARMOT, F, S.J. **La Pedagogia de los Jesuitas: sus principios - su actualidad**. Madrid: Sapientia Ediciones, 1952.

CHARTIER, Roger. **A história cultural. Entre práticas e representações**. Lisboa / Rio de Janeiro: Difel / Bertrand Brasil, 1990.

CIDADE, Hernâni. **A Literatura Autonomista sob os Filipes**. Lisboa: Sá da Costa, 1948.

\_\_\_\_\_. **Padre Antônio Vieira**. Lisboa: Presença, 1985.

COSTA, Célio Juvenal da. **A Racionalidade Jesuítica em Tempos de Arredondamento do Mundo: O Império Português (1540-1599)**. Tese de doutoramento (Programa de Pós-Graduação em Educação). Piracicaba: Unimep, 2004.

DARNTON, Robert. **O grande massacre dos gatos e outros episódios da história cultural francesa**. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

FERRAZ, Eduardo Luís Leite. **Educação e Cultura: a condição jurídica do senhor de engenho da Bahia (1550-1650)**. Dissertação de mestrado (Programa de Pós-Graduação em Educação). Piracicaba: Unimep, 2005.

FERREIRA Jr., Amarílio; BITTAR, Marisa. **A pedagogia da escravidão nos Sermões do Padre Antonio Vieira**. Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos, Brasília, Vol. 84, p. 43-53, 2004.

FRANÇA, Eduardo D'Oliveira. **Portugal na época da Restauração**. São Paulo: Hucitec, 1997.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

GOUVEIA, António Camões. **O enquadramento pós-tridentino e as vivências do religioso**. In: HESPANHA, António Manuel (Org.). História de Portugal. O Antigo Regime (1620-1807). IV Vol. MATTOSO, José (Dir.). Lisboa: Estampa, 1993.

HANSEN, João Adolfo. **Prefácio**. In: PÉCORA, Alcir. Teatro do sacramento. A unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira. São Paulo: Edusp & Campinas: Editora da Unicamp, 1994.

\_\_\_\_\_. **Ler & Ver: Pressupostos da Representação Colonial**, disponível na Word Wide Web a partir de [http://www.geocities.com/ail\\_br/lerverpressupostos.htm](http://www.geocities.com/ail_br/lerverpressupostos.htm), acessado em 04.10.2007.

\_\_\_\_\_. **Esquema para Vieira**. In: Nenhum Brasil existe. Pequena enciclopédia. ROCHA, João César de Castro (Org.). Rio de Janeiro: UniverCidade Editora, 2003, pp. 95-102.

\_\_\_\_\_. **Padre Antônio Vieira. Sermões**. In: Introdução ao Brasil: um banquete no trópico. MOTA, Lourenço Dantas (Org.). São Paulo: Senac, 1999, pp. 23-53.

\_\_\_\_\_. **A civilização pela palavra**. In: 500 anos de educação no Brasil. LOPES, Eliane Marta Teixeira; FARIA FILHO, Luciano Mendes; VEIGA, Cyntia Greive (Orgs.). Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

HERMANN, Jacqueline. **No Reino do Desejado. A construção do sebastianismo em Portugal: séculos XVI e XVII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HESPANHA, António Manuel. **A constituição do Império português. Revisão de alguns enviesamentos correntes**. In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima (Orgs.). O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI - XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, pp. 163-88.

\_\_\_\_\_. **História de Portugal Moderno: político e institucional**. Lisboa: Universidade Aberta, 1995.

\_\_\_\_\_. **O poder eclesiástico. Aspectos institucionais**. In: HESPANHA, António Manuel (Org.). História de Portugal. O Antigo Regime (1620-1807). IV Vol. MATTOSO, José (Dir.). Lisboa: Estampa, 1993.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Antônio Vieira**. In: Capítulos de Literatura Colonial. CANDIDO, Antonio (Org.). São Paulo: Brasiliense, 1991.

HUIZINGA, Johan. **El concepto de la historia y otros ensayos**. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

HUNT, Lynn. **Apresentação: história, cultura e texto**. In: HUNT, Lynn (Org.). A nova história cultural. 2ª. Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

KANTOROWICZ, Ernest H. **Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. 14ª. Edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

LE FEBVRE, Lucien. **Combates por la Historia**. 2ª. Edição. Barcelona: Ariel, 1971.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. 2ª. Edição. Campinas: Unicamp, 1992.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Tomos II, V & VII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938-1949.

LINS, Ivan. **Aspectos da vida do padre Antônio Vieira**. São Paulo: Livraria São José, 1956.

MAGALHÃES, Joaquim Romero. **A sociedade**. In: MAGALHÃES, Joaquim Romero (Org.). História de Portugal. No Alvorecer da Modernidade (1480-1620). III Vol. MATTOSO, José (Dir.). Lisboa: Estampa, 1993.

MATTOS, Hebe Mara. **A escravidão moderna nos quadros do Império Português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica**. In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima (Orgs.). O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI - XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, pp. 141-62.

MATTOSO, José. **A Escrita da História. Teoria e Métodos**. Lisboa: Estampa, 1997.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. A ética colonial e a questão jesuítica dos cativos índio e negro. **Afro – Ásia**, Bahia, n. 23, p. 07-25, 2000.

MENEZES, Sezinando. Escravidão e educação nos escritos de Antônio Vieira e Jorge Benci. **Diálogos**, Maringá, v. 10, n. 3, p. 81-100, 2006.

MORSE, Richard. **O Espelho de Próspero. Cultura e Idéias nas Américas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

NEVES, Luiz Felipe Baêta. **O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios. Colonialismo e repressão cultural**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.

PAIVA, José Maria de. **Colonização e Catequese (1549-1600)**. São Paulo: Autores Associados/Cortez, 1982.

\_\_\_\_\_. **Educação e Cultura: a sociedade brasileira nos séculos 16 e 17**. [s.d.], (mimeo).

\_\_\_\_\_. **Educação e Cultura Brasileira: 1549-1759.** Texto apresentado no Encontro do Núcleo de História e Filosofia da Educação do PPGE - Unimep. 16 de maio de 2007, (mimeo).

\_\_\_\_\_. **História da Educação Colonial.** [s.d.], (mimeo).

\_\_\_\_\_. **Padre Vieira.** São Paulo: Ícone, 2002.

\_\_\_\_\_. **Religiosidade e cultura brasileira - século XVI.** In: Educação, História e Cultura no Brasil Colônia. PAIVA, José Maria de. BITTAR, Maria. ASSUNÇÃO, Paulo de (Orgs.). São Paulo: Arké, 2007, pp. 07-28.

PÉCORA, Alcir. **Cartas à segunda escolástica.** In: A Outra Margem do Ocidente. NOVAES, Adauto (Org.). São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. **Sermões: o modelo sacramental.** In: Festa: Cultura & Sociabilidade na América Portuguesa. Vol. II. JANCSÓ, István. KANTOR, Íris (Orgs.). São Paulo: Hucitec, Edusp, Fapesp, Imprensa Oficial, 2001.

\_\_\_\_\_. **Teatro do sacramento. A unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira.** São Paulo: Edusp, Campinas: Unicamp, 1994.

\_\_\_\_\_. **Vieira, o índio e o corpo místico.** In: Tempo e História. NOVAES, Adauto (Org.). São Paulo: Secretaria Municipal de Educação / Companhia das Letras, 1992, pp. 423-61.

RAMINELLI, Ronald. **Império da fé: Ensaio sobre os portugueses no Congo, Brasil e Japão.** In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima (Orgs.). **O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI - XVIII).** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 225-47.

REIS, José Carlos. **Os annales: a renovação teórico-metodológica e “utópica” da História pela reconstrução do tempo histórico.** In: SAVIANI, Dermal. LOMBARDI, José Claudinei. SANFELICE, José Luís (Orgs.). **História e História da Educação: o debate teórico-metodológico atual.** Campinas: Autores Associados, 2006.

RUSSEL-WOOD, A. J. R. **Fidalgos e Filantrópicos. A Santa Casa de Misericórdia da Bahia, 1550-1755.** Brasília: UNB, 1981.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

SARAIVA, José Antonio. **O Discurso Engenhoso. Estudos sobre Vieira e outros autores barrocos.** São Paulo: Perspectiva, 1980.

SAUNDERS, A.C. de C. M., **História social dos Escravos e Libertos Negros em Portugal (1441-1555).** Lisboa: Imprensa Nacional, 1994.

SCHWARTZ, Stuart B. **Burocracia e Sociedade no Brasil Colonial: a Suprema Corte da Bahia e seus Juizes: 1609-1751.** São Paulo: Perspectiva, 1979.

\_\_\_\_\_. **Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial 1550-1835**. 2ª. Reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SILVA, Ana Cristina Nogueira da & HESPANHA, António Manuel. **A Identidade Portuguesa**. In: HESPANHA, António Manuel (Org.). História de Portugal. O Antigo Regime (1620-1807). IV Vol. MATTOSO, José (Dir.). Lisboa: Estampa, 1993.

SIMONSEN, Roberto C. **História econômica do Brasil (1500-1820)**. 6ª. Edição. São Paulo: Companhia Nacional, 1969.

SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. 8ª. Reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

VAINFAS, Ronaldo. **História das Mentalidades e História Cultural**. In: CARDOSO, Ciro Flamarion & VAINFAS, Ronaldo. Domínios da História. Ensaios de teoria e metodologia. 4º. Edição. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

\_\_\_\_\_. **Ideologia e Escravidão. Os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial**. Petrópolis: Vozes, 1986.

\_\_\_\_\_. **Vieira e a escravidão africana**. In: Congresso Internacional Terceiro Centenário da morte do Padre António Vieira, 1999, Lisboa. Actas do Congresso Internacional Terceiro Centenário da morte do Padre António Vieira. Braga: Universidade Católica Portuguesa/ Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999. Vol. II. p. 823-832.

VILELA, Magno. **Uma questão de igualdade... Antônio Vieira. A escravidão negra na Bahia do século XVII**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

XAVIER, Ângela Barreto & HESPANHA, António Manuel. **A representação da sociedade e do poder**. In: HESPANHA, António Manuel (Org.). História de Portugal. O Antigo Regime (1620-1807). IV Vol. MATTOSO, José (Dir.). Lisboa: Estampa, 1993.