

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**

**PREGAÇÕES PARA SENHORES E ESCRAVOS:
A ESCRAVIDÃO NOS SERMÕES PROFERIDOS PELO
PADRE ANTÓNIO VIEIRA
NO SÉCULO XVII**

ALESSANDRO ORLOVSKI

**Franca
2021**

ALESSANDRO ORLOVSKI

**PREGAÇÕES PARA SENHORES E ESCRAVOS:
A ESCRAVIDÃO NOS SERMÕES PROFERIDOS PELO PADRE ANTÔNIO
VIEIRA NO SÉCULO XVII**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual Paulista “Júlio Mesquita Filho”, como pré-requisito para a obtenção do título de Mestre em História.

Área de concentração: História e Cultura

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Alexandre Ferreira

**FRANCA
2021**

O72p Orlovski, Alessandro
Pregações para senhores e escravos : a escravidão nos sermões proferidos pelo Padre Antônio Vieira no Século XVII / Alessandro Orlovski. -- Franca, 2021
111 f.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Franca
Orientador: Ricardo Alexandre Ferreira

1. Antônio Vieira. 2. Escravidão. 3. Sermonística. 4. Brasil Colonial. 5. Século XVII. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Franca. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

ALESSANDRO ORLOVSKI

**PREGAÇÕES PARA SENHORES E ESCRAVOS:
A ESCRAVIDÃO NOS SERMÕES PROFERIDOS PELO PADRE ANTÔNIO
VIEIRA NO SÉCULO XVII**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, como pré-requisito para a obtenção do título de Mestre em História.

Área de concentração: História e Cultura Social.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Alexandre Ferreira.

BANCA EXAMINADORA

PRESIDENTE: _____
Prof. Dr. Ricardo Alexandre Ferreira, UNESP

1º EXAMINADORA: _____
Profª. Drª. Adriana Pereira Campos, UFES

2º EXAMINADOR: _____
Prof. Dr. Jean Marcel Carvalho França, UNESP

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, primeiramente, como causa primeira de tudo o que existe, dentre estas, estou eu com minha existência a desenrolar-se. Em meio a tais eventos, foi possibilitado à minha pessoa cursar essa pós-graduação em História.

Quero aqui mencionar pessoas que foram essenciais para que este desejo, outrora em potência, chegasse ao ato. À Professora Mestra Ana Maria Jabur, que na graduação orientou a realização do meu trabalho de conclusão do curso de graduação em História meu muito obrigado. Ficamos amigos e ela muito me incentivou, com palavras, amizade e suporte intelectual, a tentar um mestrado.

Agradeço também à Andrea Cristina Motta. Uma pessoa ímpar com a qual desenvolvi uma grande amizade. Também ela muito me incentivou, com amizade, dicas e ajudas diversas, para que eu fizesse o mestrado.

Lembro aqui também do professor Dr. Antonio Marco Ventura Martins, o dezesseis. Foi também meu professor na graduação em História. Desenvolvemos, para além da relação entre professor e aluno, uma amizade e coube a ele me apresentar a pós-graduação da Unesp, do *Campus* de Franca – SP.

Aos professores Jean Marcel Carvalho França e Ana Carolina de Carvalho Viotti meu agradecimento pelas orientações recebidas durante o exame de qualificação desta pesquisa de mestrado.

Ao professor, amigo e orientador Dr. Ricardo Alexandre Ferreira eu gostaria de dirigir um especial agradecimento. Ele acolheu minhas ideias, ensinou-me a ler os autores com profundidade, prestou valiosíssima orientação intelectual e erudita e teve paciência com meus limites e tropeços. Ele me ensinou de onde vem a reflexão histórica e qual o ofício dos que pretendem ser historiadores. A eles, aos historiadores profissionais, mas também aos abnegados interessados pelo passado, devoto minha eterna gratidão, estima e apreço.

Rogo a Deus que dê a vocês a devida recompensa pelo que fizeram por mim, pois eu só posso agradecer com estas simples palavras e com o vivo sentimento de que levarei comigo tais ensinamentos pelo restante de minha vida.

RESUMO

A presente dissertação tem como objetivo investigar textos produzidos pelo padre António Vieira (1608-1697) como instrumentos de interpretação e construção da escravidão que se praticava na América lusa. Tais pregações, voltadas para os cativos e para seus proprietários, inspiraram-se, de um lado, nas renovações do credo católico propostas pelo Concílio de Trento e, de outro lado, nas adversidades e desafios representados pela atividade missionária, em especial aqueles surgidos do contato dos religiosos com senhores e escravos no Novo Mundo. O estudo parte do pressuposto de que as reflexões de Trento foram centrais para o momento em que a Companhia de Jesus se configurou como uma ordem religiosa fundamental nas frentes missionárias da Igreja Católica na colônia lusa da América e tiveram impacto direto na maneira como Vieira oscilou entre dois polos ao tratar da escravidão do gentio da terra e dos cativos levados da África para a América durante o século XVII. Na confecção do *corpus* documental investigado na pesquisa, além do mais importante conjunto de textos produzidos pelo padre António Vieira (*Os Sermões*), foram analisadas, como fontes complementares: a obra *Clavis Prophetarum*, algumas das cartas produzidas pelo religioso e documentos emitidos pela Igreja Católica no período.

Palavras-chave: António Vieira; Escravidão; Sermonística; Brasil Colonial, Século XVII

ABSTRACT

This dissertation aims to investigate texts produced by Priest António Vieira (1608-1697) as instruments of interpretation and construction of slavery that was practiced in Portuguese America. Such sermons, aimed at the captives and their owners, were inspired, on the one hand, by the renewals of the Catholic creed proposed by the Council of Trent and, on the other, by the adversities and challenges represented by missionary activity, especially those arising from contact of religious with masters and slaves in the New World. The study assumes that the reflections of Trento were central to the moment when the Society of Jesus became a fundamental religious order on the missionary fronts of the Catholic Church in the Portuguese colony of America and had a direct impact on the way Vieira oscillated between two poles when dealing with the slavery of the Indians and the captives brought from Africa to America during the 17th century. In making the documentary corpus investigated in the research, in addition to the most important set of texts produced by Father António Vieira (*Os Sermões*), the following were analyzed as complementary sources: the work *Clavis Prophetarum*, some of the letters produced by the religious and documents issued by the Catholic Church in the period.

Keywords: António Vieira; Slavery; Sermonistic; Colonial Brazil, 17th Century

RESUMEN

Esta disertación tiene como objetivo investigar los textos producidos por el padre António Vieira (1608-1697) como instrumentos de interpretación y construcción de la esclavitud que se practicaba en la América portuguesa. Tales sermones, dirigidos a los cautivos y a sus dueños, se inspiraron, por un lado, en las renovaciones del credo católico propuestas por el Concilio de Trento y, por otro, en las adversidades y desafíos que representa la actividad misionera, especialmente aquellos que surgen del contacto de religiosos con dueños y esclavos en el Nuevo Mundo. El estudio asume que las reflexiones de Trento fueron centrales para el momento en que la Compañía de Jesús se convirtió en una orden religiosa fundamental en los frentes misioneros de la Iglesia Católica en la colonia portuguesa de América y tuvo un impacto directo en la forma en que Vieira oscilaba entre los dos polos. Cuando se trata de la esclavitud de los indígenas y de los cautivos conducidos de África a América durante el siglo XVII. En la confección del corpus documental investigado en la pesquisa, más allá de lo más importante conjunto de textos producidos pelo padre António Vieira (*Os Sermões*), fueron analizadas, como fuentes complementarias: la obra *Clavis Prophetarum*, algunas de las cartas produzidas pelo religioso y documentos emitidos pela Iglesia Católica en el periodo.

Palabras claves: António Vieira; Esclavitud; Sermón; Brasil colonial, siglo XVII.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	10
1. CAPÍTULO 1 – DE PORTUGAL À COLÔNIA.....	16
1.1 Nascimento e genealogia portuguesa	16
1.2 Na América lusa.....	25
1.3 Aluno do Colégio da Bahia	38
2. CAPÍTULO 2 – PADRE VIEIRA E A HERANÇA DO CONCÍLIO DE TRENTO	48
2.1 O Concílio de Trento, o tomismo e suas possíveis relações com António Vieira .	48
2.2 O <i>modus operandi</i> da Companhia de Jesus na colônia.....	62
3. CAPÍTULO 3 – ESCRAVIDÃO, CATOLICISMO E LIBERDADE	72
3.1 António Vieira e “metafísica da alforria”	72
3.2 Vieira e os nativos da colônia: traduzir para converter.....	86
CONSIDERAÇÕES FINAIS	100
FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	103

APRESENTAÇÃO

Durante o século XVII, Portugal, mesmo no período em que permaneceu unido à Espanha, ou seja, até 1640, apresentou-se como uma das regiões europeias mais importantes no que respeitava ao domínio, pela cultura ocidental, de novas terras, tanto aquelas situadas em diversos pontos da costa africana, do Atlântico e depois do Índico, quanto as localizadas na porção austral da América atlântica, para ficarmos nos exemplos que aqui nos interessam mais diretamente. Em especial nessa última região, a América lusa, embora tentativas tenham sido feitas para o uso do trabalho do gentio associado à conversão, foi o tráfico transatlântico de escravos africanos que acabou por sustentar a economia local e, de muitos modos, por marcar os caminhos tomados pelo empreendimento colonial português no além mar. Nessa direção, para além dos crescentes números de africanos desembarcados a cada ano nos portos do Brasil, vale lembrar que em 1680, quando a escravidão de indígenas foi legalmente abolida no território luso do Novo Mundo, a utilização do braço africano era uma realidade já bastante perceptível.¹

Embora tenhamos em mente as contribuições das diferentes culturas africanas transplantadas para a colônia, é preciso considerar que o modo como essa escravidão – em tamanho e alcance novos, também chamada por seus intérpretes futuros moderna – foi gradativamente moldada respondeu necessariamente à cultura europeia ocidental e, em particular, ao cristianismo que se praticava no reino, tanto no que respeitava aos modos dos senhores quanto ao comportamento dos cativos. A monarquia portuguesa fundamentava-se como um Estado de base eclesiástica, uma vez que adotava a religião católica como única forma de relação legítima do fiel com Deus. Portanto, a presença dos representantes do catolicismo em sua colônia da América respondia ao que a historiografia especializada compreendeu, com alguma dose de imprecisão, é verdade, como um projeto de evangelização cristã do Novo Mundo². Imprecisão, pois, ainda que tenha existido alguma coesão de estratégias no que se acreditava ser o tratamento cristão dos cativos, não é possível admitir um conjunto de ações articuladas com o mesmo fim

¹ SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial 1550-1835**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. A mesma percepção a respeito da presença africana na colônia também foi evidenciada na obra: FRANÇA, Jean Marcel Carvalho; FERREIRA, Ricardo Alexandre. **Três vezes Zumbi: a construção de um herói brasileiro**. Edição revista. 2. ed. São Carlos: EDUFSCAR, 2020.

² Cf. VAINFAS, Ronaldo. **Ideologia e escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial**. Petrópolis: Vozes, 1986 e, do mesmo autor, “Deus contra Palmares: representações senhoriais e idéias jesuíticas”. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996; MARQUESE, Rafael de Bivar. **Feitores do corpo, missionários da mente: senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1860**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

em todos os espaços dos vastos territórios conquistados a partir do século XVI.³ O que parece ser possível inferir que de um lado, o tal projeto era interpretado pela Igreja como trabalho missionário, sujeito, como era o costume, às mais variadas adversidades e improvisos, e, de outro lado que a evangelização constituiu, ao ver de diferentes monarcas que ocuparam o trono português ao longo de três séculos, a melhor aposta para que os territórios conquistados pudessem ser adaptados aos padrões do modo de ser europeu da época, ou, em outra palavras, à cultura ocidental.

É importante lembrar, ainda, que no século XVII havia ganhado corpo um conjunto articulado de críticas ao catolicismo, o qual ficou, de maneira geral, conhecido como Reforma Protestante. Tratava-se de um movimento de contestação do credo católico, que teve origem pelo menos duzentos anos antes da excomunhão do monge agostiniano Martinho Lutero (1483-1546), mas que no século XVI culminou com “violentas disputas de membros incompatibilizados da mesma família”⁴ e que gerou, nesse século e no seguinte, embates capazes de envolver reinos e monarcas europeus. Isso gerou nas monarquias católicas, bem como na própria Igreja Católica, a preocupação de que as colônias do Novo Mundo pudessem receber a inspiração destas doutrinas cristãs, tidas como heterodoxas. Para a Igreja Católica tal ocorrência significava falhar na conquista de novos fiéis⁵; para a monarquia lusa representava um perigoso enfraquecimento, uma vez que o rei governava segundo uma complicada mescla de costumes regionais, de um conjunto extenso de leis compiladas e recompiladas ao longo de séculos, de tradições e hierarquias muito antigas, mas tudo sempre levado a termo em nome de Deus⁶.

Em meio a esse mundo efervescente do Quinhentos europeu, e, mais tarde, de suas colônias no além mar, foi criada a Companhia de Jesus (1534). A ideia central presente na criação da companhia era a de que os jesuítas deveriam atuar como missionários em Jerusalém com o objetivo de dar combate ao avanço muçulmano naquelas terras. Mas o contexto político e eclesiástico da época não permitiu tal empreitada. Assim, Inácio de Loyola e os seus primeiros companheiros permaneceram, primeiro na Espanha, depois

³ Nesta direção apontam os estudos: VIOTTI, Ana Carolina de Carvalho. **Pano, Pau e Pão: Escravos no Brasil Colônia**. São Paulo, 2019; e *Do direito do senhor sobre o corpo dos escravos no Brasil (séculos XVII-XVIII)*. In: FRANÇA, Susani Silveira Lemos; VIOTTI, Ana Carolina de Carvalho. (Org.). **Cuidar do corpo e do espírito entre o velho e os novos mundos (séculos XIII-XVIII)**. 1ed. São Carlos: EdUFSCar, 2019, v. 1, p. 267-287.

⁴ MULLET, Michael. **A contra-reforma e a reforma católica nos princípios da Idade Moderna européia**. Lisboa: Gradive, 1985, p. 15.

⁵ Ibidem.

⁶ Para uma visão aprofundada do complicado edifício político das monarquias europeias, em especial da portuguesa, antes do século XVIII, Cf. HESPANHA, Antonio Manuel. **As vésperas do Leviathan: instituições e poder político - Portugal – séc. XVII**. Coimbra: Livraria Almedina, 1994.

nos arredores de Roma, desenvolvendo um trabalho de aconselhamento enfermos, mulheres e jovens estudantes. Os inacianos diferiam das demais ordens existentes à época no Ocidente, principalmente, na maneira como observavam o compromisso da obediência. Os jesuítas não possuíam o estilo monacal – tão presente na maioria das ordens religiosas (beneditinos, dominicanos, franciscanos) –, estavam sintonizados com as novas correntes intelectuais da época. Isso tudo acabou por representar um cenário, se não completamente novo, mas que mudava a passos largos.⁷

Lutero, originalmente um religioso católico agostiniano que usou para compor sua doutrina muitos elementos do pai espiritual de sua Ordem, Santo Agostinho, cuja autoridade nunca foi posta em questão pelo magistério eclesiástico, acabou, mesmo sem a intenção manifesta de criar uma nova religião, por abalar significativamente a Igreja Católica. Um dos resultados deste abalo que, não obstante, teve nas pregações do excomungado monge alemão apenas uma parte de suas razões, foi a convocação do Concílio de Trento (1546-1563). Esse concílio marcou a Igreja Católica, e o processo que desencadeou, por alguns nomeado de contrarreforma⁸, não somente porque foi uma resposta a Lutero, mas porque os bispos nele reunidos elaboraram doutrinas que ecoaram no seio da cristandade católica até o Concílio Vaticano II⁹ – convocado em 1961 – e, em algumas matérias, até os dias de hoje.

Um pouco antes do concílio ser convocado, a iniciativa de Inácio de Loyola e de seus companheiros ganhou aprovação eclesiástica. Os jesuítas tornaram-se uma Ordem religiosa e passaram a representar oficialmente a Igreja Católica. Formandos sob os novos ventos intelectuais que varriam as universidades europeias, os inacianos tiveram um papel importantíssimo no debate dos dogmas e sacramentos da Igreja durante a execução do concílio tridentino. Isso os ajudou a serem alçados a um lugar de prestígio diante das autoridades católicas. Outro efeito relacionado a tais eventos foi o de que eles passaram a desenvolver um papel importante na esfera educativa, a princípio, dentro da Europa.¹⁰ Também isso respondia, de algum modo, às pregações de Lutero e de seus seguidores.

Diante do crescente prestígio da Ordem Jesuítica junto à Roma e, conseqüentemente, diante dos monarcas ligados à Igreja Católica, os inacianos foram convidados a estabelecerem em Portugal, a sua primeira província. Uma vez lá sediados, assumiram colégios, universidades e também trabalhos missionários designados segundo

⁷ LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil: Tomo I**: Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

⁸ MULLET, Michael. op. cit.

⁹ Ibidem.

¹⁰ LEITE, Serafim. op. cit.

os desejos do monarca português. Foi nesse ambiente que os inicianos se transferiram para a colônia lusa na América. Atendendo às demandas missionárias, propósito fundamental de sua ordem, e ao pedido do monarca, fizeram da terra colonial portuguesa na América um grande campo de trabalho voltado à conversão. Na colônia desenvolveram o papel de mantenedores da vida religiosa, de educadores dos filhos dos colonos que quisessem estudar; missionaram entre os nativos e também entre os cativos da África que foram levados para a colônia para trabalho escravo. É a partir desse ponto que entra em cena o personagem que neste trabalho pretendemos estudar: António Vieira. Nascido em Portugal, mas feito jesuíta nas terras coloniais lusas da América, onde também viveu e conviveu, dentre outras, com a então fundamental instituição da escravidão.¹¹

Em uma cultura em que a alfabetização era limitada, a cultura era veiculada, nos meios católicos, através de imagens, teatros e principalmente, mediante a arte da oralidade, foi justamente mediante a oratória que Vieira ganhou destaque. O poder que Vieira exerceu mediante o uso das palavras foi significativo. Muito possivelmente menos em razão de propagado novas ideias, mas sim pelo formato que conferiu às ideias então já estabelecidas. Um formato que entendia ser adequado aos fieis coloniais e, especificamente no que tange a esta pesquisa, tanto a senhores quanto a escravos.

Tal capacidade acabou por lhe render admiração, crítica e por atizar a imaginação de alguns. Na esfera da admiração, por um lado, muitos viram nas prédicas do jesuíta elementos que favoreciam os indígenas, os judeus e os cristãos novos. Alguma coisa como um precursor da defesa dos direitos humanos. Outros conseguiram ver em suas obras elementos de movimentos que também só surgiriam séculos mais tarde, como o marxismo ou mesmo a teologia da libertação. Os críticos, por outro lado, são bastante ácidos em acusar o pregador jesuíta de ter se omitido diante da escravidão do índio e do africano. Estes cobraram de Vieira, diante de uma instituição antiquíssima, uma postura abolicionista, não localizada em nenhuma parte entre os homens de sua época. Nesse sentido foi mesmo acusado de fazer do sofrimento dos escravos material literário, que teria explorado de forma fria em suas prédicas e, pior, com o auxílio de muita engenhosidade nas escolha das palavras.¹²

¹¹ Para um estudo detalhado a respeito da relação entre os jesuítas e a escravidão no Brasil colonial, Cf: ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. **Linhas de Fé: a Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII)**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011

¹² CUNHA, Mafalda Ferin. **Padre António Vieira**. Lisboa: Edições 70, 2012, p. 104..

Para o nosso trabalho interessou-nos as ideias de Vieira sobre a escravidão do chamado gentio da terra e do cativo africano trazido para a colônia. Também sobre isso muitos trabalhos foram desenvolvidos. Contudo, ao nosso entender, de tudo o que foi feito, e que cuidaremos de demonstrar ao longo da dissertação, pois consideramos que tal empreitada alongaria muito os limites desta apresentação, falta, no lugar de submeter o autor a esquemas interpretativos estranhos à época em que viveu, tentar restituir o autor ao seu universo de referências de formação eclesiástica e de trabalho missionário, e indagar¹³: Como o autor construiu alguns de seus argumentos, quando tratou do cativo do gentio da terra e dos cativos africanos? Quais referências intelectuais manejadas em sua época lhe foram úteis? De que artifícios valeu-se em suas pregações para fazer crer a senhores e escravos que a vida na colônia estava ligada a um plano que escapava ao imediatismo da vida das cidades e dos engenhos, da condição de livre ou de escravo?

Com o objetivo de, na medida do possível, respondermos a tais questionamentos norteadores, a dissertação foi dividida em três capítulos. No primeiro deles, intitulado *De Portugal à Colônia*, procuramos acompanhar os primeiros passos do autor em sua terra natal, a transferência para o Brasil, assim como os seus anos de formação religiosa nas novas terras. Em outras palavras, neste primeiro capítulo, a partir de interrogações dirigidas, sobretudo, à bibliografia que se dedicou a interpretar a trajetória do futuro inaciano, tentamos mapear alguns dos momentos mais importantes de sua formação intelectual. Aí, o leitor o flagrará durante o aprendizado das primeiras letras com sua mãe ainda em Lisboa e a admissão no colégio da Bahia como noviço da Companhia de Jesus. Ao trilharmos tal caminho, evidenciando as disciplinas que cursou, os autores com os quais teve contato até a sua ordenação como jesuíta, buscamos sublinhar ideias que poderiam colaborar com o entendimento de como mais tarde lidou com um dos temas centrais da colônia; o problema da escravidão que envolveu os gentios locais e os cativos de origem africana.

No segundo capítulo, o interesse pela construção de uma determinada visão de mundo por Vieira nos levou a investigar aspectos importantes que nortearam a atividade missionária da Companhia de Jesus, cujo surgimento, ao gosto da época, respondeu a uma série de fatores que abrangiam, de maneira indissociável, aspectos de natureza política, espiritual e intelectual da Europa, pelo menos, desde o século XVI. Desde a aurora da ordem era possível perceber nos inacianos um modo diferente de viver a

¹³ Embora o presente trabalho não pretenda operar com conceitos ou esquemas interpretativos fechados, a inspiração para tais questionamentos surgiu, principalmente, a partir da leitura da obra: SKINER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

doutrina cristã católica. Inácio de Loyola e os primeiros companheiros receberam densa formação em Paris, sob a orientação pedagógica do chamado *modus parisienses*, estratégia de abordagem da vida cristã que esteve na base da elaboração do *modus operandi* dos inacianos. A ordem foi forjada como portadora de uma missão intelectual que tinha como objetivo central dar combate aos desvios da doutrina católica e, também sob a inspiração das reformas propostas pelo Concílio de Trento, acabou por contribuir de maneira decisiva na composição dos argumentos empregados por Vieira em seus sermões.

No capítulo que encerra a dissertação, nos defrontamos com alguma frustração ao percebermos que a bibliografia manejada para a redação das duas primeiras partes da dissertação não respondia à questão de como ou por que Vieira posicionou-se da forma como fez em suas prédicas, em especial naquelas dedicadas a dogmatizar sobre o cativo de africanos. Em suas pregações, o padre estabelecia a dualidade conhecida, a saber: de um lado, a aceitação da escravidão dos cativos levados da África para a América lusa e, de outro lado, uma posição reticente com relação à mesma instituição no que respeitava aos gentios da colônia. Vieira via os africanos escravizados como aqueles que viviam a sua libertação e assim os incentivava a viverem tal realidade sob uma perspectiva teológica de recompensa após a morte. Os indígenas, no entanto, eram ao seu ver seres distintos. Sob o sistema de aldeamento – que os colonos acusavam ser a mesma escravidão praticada em relação aos cativos de origem africana pelos companheiros de Inácio –, os inacianos entendiam que estavam a introduzir naqueles seres, ao seu ver, sem nenhuma noção de mundo, as normas da civilização. O indígena precisava ser ajustado à prática correta do cristianismo católico e essa era a missão da ordem, por excelência, nas terras coloniais. Foi um mapeamento dos posicionamentos de Vieira em relação à instituição da escravidão, sempre gravitando entre esses dois polos interpretativos, que buscamos realizar na parte final do texto.

Embora a obra de Vieira seja extensa e o período para o desenvolvimento do mestrado relativamente curto, lançamos mão de um vasto *corpus* documental composto: pelos sermões que o jesuíta proferiu na colônia lusa na América, por cartas que escreveu, bem como por documentos emitidos pela Igreja Católica na época aqui abordada e mesmo no período imediatamente anterior. Tudo isso para avaliar, em diálogo com a historiografia especializada, como as ideias que estiveram na base da formação deste religioso do século XVII se entrelaçaram com os argumentos que pregou para os cativos e seus senhores na colônia lusa da América.

1. CAPÍTULO 1 – DE PORTUGAL À COLÔNIA

1.1 Nascimento e genealogia portuguesa

Antônio Vieira Ravasco nasceu no dia 6 de fevereiro de 1608 em uma modesta casa localizada na rua do Cônegos, na cidade de Lisboa. A casa humilde, construída em um beco, na rua do Recolhimento ficava na parte alta da cidade de Lisboa, região que também era conhecida como Freguesia do Castelo de São Jorge. Era também próxima à Sé de Lisboa. Embora a região tivesse nomes que remontavam a alguma tradição e respeito, o fato é que o local era repleto de ladeiras, escadarias e travessas; casas aglomeradas uma sobre as outras e um calçamento irregular de pedras. Era um canto em que moravam, em geral, pessoas simples, ou seja, gente muito distante de quaisquer sinais de nobreza.¹⁴

A composição do sobrenome de Vieira se explica uma vez que se olhe a genealogia do então futuro jesuíta. Ravasco é a parte do nome de seu pai, Cristóvão Vieira Ravasco, homem natural da cidade de Santarém, mas de origem alentejana. A mãe de Vieira era lisboeta de nascimento e chamava-se Maria de Azevedo. Houve, entre historiadores e biógrafos de Vieira, pretensões de se indicar uma possível origem nobre do futuro pregador. Tais conjecturas, contudo, não encontram apoio em nenhum documento.¹⁵

Todavia essa tentativa de construir Antônio Vieira a partir de biografias laudatórias obedece, de certo modo, ao nosso entender, à exigências históricas das épocas e contextos dos próprios escritores. Em outras palavras, Vieira ganhou fama em sua província e, possivelmente, tornou-se conhecido de toda ordem jesuítica durante o século XVII, momento em que muitos intelectuais, inclusive André de Barros (1675-1754)¹⁶, tentaram legar à posteridade uma imagem, no mínimo, heroica do pregador português. Certamente, esse tipo de postura tinha por meta não apenas enaltecer Vieira, mas à própria Companhia de Jesus que, também no século XVII, passava por uma “vontade de reencontrar o fervor dos primeiros tempos”¹⁷. Este revigoramento do “espírito jesuítico” não é um tema exclusivo do século XVII na literatura da ordem, mas ele ganhou fortes contornos naquele momento. O tema do reencontro do fervor é colocado em paralelo

¹⁴ VAINFAS, Ronaldo. **Antônio Vieira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 19.

¹⁵ AZEVEDO, João Lúcio de. **História de Antônio Vieira: Tomo I**. São Paulo: Alameda, 2008, p. 19.

¹⁶ Jesuíta lusitano que pertenceu à Real Academia de História Portuguesa (criada em 1720). A biografia de padre Antônio Vieira, que escreveu em 1764, foi apoiada por d. Francisco Xavier de Menezes (Conde de Ericeira), e por Antônio Caetano de Souza, clérigo da ordem dos teatinos. Cf. Vainfas, Ronaldo. **Antônio Vieira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 17.

¹⁷ CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580-1620**. Bauru: Edusc, 2006, p. 304.

sempre com o termo “missões”, no plural, com o fito de enaltecer o trabalho jesuítico, ou seja, os companheiros de Inácio deveriam realizar missões em terras conhecidas e desconhecidas, serem educadores, obedecerem ao papa e ao superior sem pestanejar. Reviver e ou reencontrar este espírito era também reviver a própria ordem. Assim, André de Barros enaltece Vieira possivelmente porque ele foi um personagem relevante para os companheiros, o quê, de certo modo, respondia a esta demanda dos tempos dentro da auto compreensão da ordem.

Os arquivos do Santo Ofício português, segundo João Lúcio de Azevedo (1855-1933), fornecem informações sobre os avós e o pai do pregador. Ambos figuram na documentação como criados dos Condes de Unhão e, por consequência, como dependentes dos mesmos. Eram, não obstante, assalariados.¹⁸ A avó de Vieira figurou na documentação como uma personagem sem grande distinção, quer pela sua suposta origem, o que levou alguns historiadores a considerarem que se tratava de mulata ou índia¹⁹, ou mesmo mourisca, quer pela papel que teve na educação do filho. Adjetivos à parte, a ideia subjacente é a de que a avó de Vieira não era branca e trabalhava como serviçal na casa dos condes. Foi nessa mesma casa que a mulher contraiu relações com Baltazar Vieira Ravasco. Os condes não aprovaram a relação e a avó paterna do futuro jesuíta pagou elevado preço pela relação: foi despedida. O nome da avó paterna de Vieira se ignora. O que se tem por mais provável é que ela era proveniente da África, mesmo porque no século XVII, em Portugal, nativos dessa região, “abundavam no reino”, segundo João Lúcio.²⁰

Da união da avó, provavelmente descendente de estrangeiros²¹, e do avô Baltazar Vieira Ravasco, nasceu Cristóvão Vieira Ravasco, que foi o pai de António Vieira. É provável que Cristóvão tenha nascido na região de Santarém, nos domínios dos condes de Unhão, algum tempo depois desta casa real ser erigida como tal (1586), no tempo do seu primeiro conde: Fernão Teles de Menezes (1431-1477).²² Foi a partir das figuras do pai e do avô paterno do jesuíta português que se deu início a uma discussão historiográfica em torno de sua genealogia, isto é, muitos tentaram ligar, como aqui já mencionamos, o jesuíta afamado (inclusive ele próprio) a uma possível descendência nobre.

¹⁸ AZEVEDO, João Lúcio de. **História de Antônio Vieira: Tomo I**. São Paulo: Alameda, 2008, p. 20.

¹⁹ Vainfas observa que tal adjetivo no século XVII faz menção a “pessoas provenientes da Índia” e não a nativos oriundos da colônia portuguesa na América e atribui e designa assim a avó do jesuíta. Cf. VAINFAS, Ronaldo. **Antônio Vieira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 23.

²⁰ AZEVEDO, João Lúcio de. op. cit., p. 20.

²¹ VAINFAS, Ronaldo. **Antônio Vieira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 23.

²² *Ibidem*, p. 19.

Ao advogar essa tese, Azevedo nos informa que Vieira ignorava ou mesmo ocultava a ascendência pouco nobre dos Vieira e tentava enaltecer a dos Ravascos, pois o próprio Vieira os considerava “família de mais nobreza”.²³ Esse aspecto ao nosso ver, é discutível, pois o mesmo Azevedo cita um biógrafo do pregador, d. Francisco Alexandre Lobo (1763-1844) e nos informa que, segundo este clérigo, ninguém lembraria nem dos Vieiras ou mesmo dos Ravascos se não fosse pela imensa fama que conseguiu o futuro jesuíta dentro do século XVII.²⁴ Contudo, Vainfas critica a tese de Azevedo dizendo que o nome Ravasco não era de estirpe nobre e, sendo assim, não faria sentido um sujeito com uma boa instrução para a época cometer um deslize dessa natureza, pois ele conhecia as nuances da estrutura social na qual estava inserido. O que é possível apenas inferir, pois faltam fontes nessa direção, prossegue Vainfas, é que algum outro ou outros motivos existiram para o futuro pregador inclinar-se a se assumir como Ravasco; bem como, se seguirmos essa linha de raciocínio histórico, fontes nos faltam também que justifiquem porque ele ficou conhecido como Vieira.²⁵ O argumento que Azevedo apresenta em sua obra, argumento este que ele remete ao próprio Vieira, sobre o desejo do jesuíta elevar-se socialmente, tem sua razão de ser em outro companheiro de Inácio, André de Barros. Barros tem para com essa ideia uma relação dual, pois em um momento a defende e em um momento posterior desiste da empreitada.

O próprio Vieira nos fornece elementos para termos uma posição mais segura com relação à sua compreensão, visto que este tema era caro aos ibéricos, pois existiam grupos de pessoas, no século XVII, em toda a Península Ibérica, que, mesmo sendo aldeões prósperos, defendiam com unhas e dentes a sua pertença à nobreza.²⁶ Tal conceito apareceu em um dos seus sermões, pregado possivelmente em terras lusitanas. O título do sermão é *Sermão da Terceira Domingo do Advento*. Nele, dentre tantos assuntos, sobre o conceito de nobreza, o famoso jesuíta defende a seguinte ideia:

Há fidalguia que é substância, porque alguns não têm mais substância que a fidalguia; há fidalguia que é quantidade: são fidalgos porque têm muito do seu; há fidalguia que é qualidade, porque muitos, não se pode negar, são qualificados; há fidalguia que é relação: são fidalgos por certo respeitos; há fidalguia que é paixão: são apaixonados pela fidalguia; há fidalguia quer é *ubi*: são fidalgos porque ocupam grandes lugares; há fidalguia que é títulos, que estão assentados, e os outros em pé; há a fidalguia que é o hábito: são fidalgos porque andam bem vestidos; há fidalguia que é duração: fidalgos por antiguidade. E qual

²³ AZEVEDO, João Lúcio de. **História de Antônio Vieira: Tomo I**. São Paulo: Alameda, 2008, p. 20.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ VAINFAS, Ronaldo. **Antônio Vieira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 21.

²⁶ LOCKHART, James, SCHWARTZ, Stuart B., **A América Latina na época colonial**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 22.

destas é a verdadeira fidalguia? Nenhuma. A verdadeira fidalguia é a ação. Ao predicamento da ação é que pertence a verdadeira fidalguia. Disse o grande fundador de Lisboa: *Nam genus, et proavos, et quae non fecimus ipsi, vix ea mostra voco*. As ações generosas, e não pais ilustres, são os que fazem os fidalgos. Cada um é suas ações, e não é mais nem menos, como o Batista: *Ego vox clamantis in deserto*.²⁷

O tema da fidalguia foi caro aos clérigos da época, que entendiam ser a fidalguia sem lastro uma porta aberta ao pecado. Mas, no caso de Vieira, o assunto se tornou pessoalmente proeminente em razão das posições que ocupou ao longo de sua carreira. Haveria alguma possibilidade de Vieira ser nobre? Esse questionamento acabou por ser repetido não somente em razão da linhagem familiar suspeita do jesuíta, mas também devido ao fato de que as questões de nobilitação da sociedade portuguesa nos dias de Vieira eram bastante complexas. Um fidalgo era um descendente, tal como a etimologia da própria palavra “filhos de algo”. Isso é uma delimitação. Mas no campo prático das relações sociais a situação tornava-se um tanto emaranhada, como alerta Antonio Manuel Hespanha. Um fidalgo no Portugal do século XVII poderia assim ser reconhecido em razão de linhagem sanguínea, da posse de terras, da graça real e até mesmo em razão de um cavalo²⁸. O Portugal dos dias de Vieira, como de resto toda a Europa, era uma sociedade inserida em uma profunda estrutura aristocrática²⁹ o que implica em inferirmos que existia na corte lusitana uma “cultura da nobreza” que estava assentada em diversos elementos. Isso, a nosso entender, levou Vieira a construir sua fidalguia no âmbito de sua própria prédica.

O pregador português desenvolvia os temas de seus *Sermões*, em suas prédicas, tendo como pano de fundo conceitos cuja paternidade era atribuída ao filósofo grego Aristóteles (384 – 322 a.C.), tais como: substância, qualidade, quantidade, relação, mas sob a leitura teológica de Tomás de Aquino (1225-1274). Não vamos aqui nos prender a esse aspecto porque pretendemos desenvolver mais o tema no segundo capítulo. Contudo, Vieira foi, em nosso entender, um considerável articulador das ideias disponíveis nos manuais em que estudou. Assim, nos parece que em seus *Sermões* são percebidas as marcas intelectuais de seu tempo - o Aristotelismo desenvolvido em Portugal mesclado

²⁷ VIEIRA, Antônio. *Sermões: Volume VI - Sermão da Terceira Domingo do Advento*. Erechim, RS: Edelbra, 1998. p. 244.

²⁸ Cf.: HESPANHA, António Manuel. *As Vésperas do Leviathan – Instituições e poder político. Portugal (séc. XVII)*. Coimbra: Livraria Almedina, 1994.

²⁹ Luiz da Silva Pereira Oliveira apresenta um elenco de “oito diferentes qualidades de Fidalgos”: “1a Fidalgos de solar; 2a Fidalgos de linhagem; 3a Fidalgos assentados nos Livros d’El Rei; 4a Fidalgos feitos por especial mercê d’El Rei, que são diferentes dos assentados nos Livros; 5a Fidalgos notáveis; 6a Fidalgos de grandes Estados, ou de grande qualidade; 7a Fidalgos Principaes; 8a Fidalgos de cota d’Armas”. Cf.: OLIVEIRA, Luiz da Silva Pereira. *Privilégios da Nobreza, e Fidalguia de Portugal*. Lisboa – Na oficina de João Rodrigues Neves, 1806, p. 224.

com elementos do Tomismo³⁰, ou seja, um dos pilares da teologia do Concílio de Trento³¹ - e os problemas políticos da nação e de suas colônias, dentre outros. A nosso ver, o profeta do *Quinto Império*, quando pregou, no sermão acima referido, que a verdadeira fidalguia é a ação e nada além disso, fez uso de um elemento muito próprio da cultura colonial: o seu lado prático. A colônia portuguesa na América era, nos dias de Vieira, um local onde a dinâmica cotidiana dependia essencialmente da cultura das lavouras de cana-de-açúcar e fumo.³² Isso posto, a adequação dos sermões do jesuíta mostra um aspecto de sintonia muito fina com as realidades, ora da colônia, ora da metrópole, evidenciando o caráter pragmático dos sermões que o jesuíta proferiu.

Antes de chegarmos, contudo, a uma parecer final sobre a relação entre Vieira e a nobreza, é necessário esclarecer um outro binômio, para que não haja dúvidas sobre o sermão aqui mencionado. Ao longo de sua carreira, Vieira exerceu muitas funções, dentre elas a de diplomata, a de conselheiro do rei, a de missionário, a de chefe de missão, além de escritor, visitador da Companhia de Jesus e autor de quase duzentos sermões.³³ O Jesuíta redigiu também cerca de setenta cartas e várias obras proféticas, estas em sua maioria, quase sempre inacabadas ou deixadas em fragmentos. Vieira também produziu textos administrativos, políticos, econômicos e religiosos³⁴, mas de tudo o que o jesuíta fez, ou de tudo que disseram que fez, nossa pesquisa nos permite declarar, não foi atribuído a ele o título ou ofício de filósofo.³⁵ Ao nosso entender Vieira não foi um filósofo. Ele apenas usou termos filosóficos de forma abundante em suas prédicas pois essa era uma prática de alguns dos escritores religiosos do seu tempo. Mas o uso de tais

³⁰ O pensamento filosófico de Aristóteles foi penetrando no ocidente paulatinamente, a partir do século XII. No século XIII a Faculdade de Paris dispunha de professores que cultivavam a interpretação do pensamento filosófico de Aristóteles. Essa faculdade foi muito significativa para a Igreja Católica e isso explica a filosofia de Aristóteles sendo utilizada pela doutrina cristã, como no caso do pensamento de Tomás de Aquino. Cf.: DE BONI, Luis Alberto. **A entrada de Aristóteles no ocidente medieval**. Porto Alegre: EST Edições: Editora Ulysses, 2010, p. 56-59.

³¹ VILANOVA, Evangelista. **Historia de la teologia cristiana: Prerreforma, Reformas y Contrarreforma**. Barcelona: Editorial Herder, 1989, p. 566.

³² BOXER, C. R. **A idade de Ouro do Brasil – dores e crescimento de uma sociedade colonial**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969, p. 148.

³³ É importante frisar aqui que a edição de seus *sermões* António Vieira, ao menos os primeiros, se deu por ele mesmo. Com a morte do jesuíta, o fim da edição ficou a cargo do seu primeiro biógrafo André de Barros. Sendo assim, é possível que nem todos os sermões que Vieira proferiu constem nas edições que hoje dispomos. Cf.: CUNHA, Mafalda Maria Ferin. **Padre António Vieira**. Lisboa: Edições 70, 2012, p. 40.

³⁴ CUNHA, Mafalda Maria Ferin. **Padre António Vieira**. Lisboa: Edições 70, 2012, p. 93.

³⁵ Filósofo e filosofia, acreditamos ser importante esclarecer isso, são termos que respondem a uma densa tradição conceitual imersa em uma inerente dialética. Mas Ferrater Mora nos fornece uma definição de ambos que consegue, em poucas palavras, sem com isso haver grande prejuízo informativo, fornecer-nos a ideia que a tradição tem por consenso sobre ambos: “[...] filosofia como busca da sabedoria *por si mesma*, que resulta em uma explicação do mundo ou carente de mitologia, ou que, ainda que coincidindo com a mitologia, usa o método racional-especulativo. Desde então o termo ‘filosofia’ foi frequentemente a expressão desse ‘buscar a sabedoria’”. MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia: Tomo II (E-J)**. São Paulo: Edições Loyola, 2001, p. 1054.

conceitos filosóficos era instrumental, isto é, ele não desenvolveu os conceitos com os quais teve contato ao longo de sua formação e mesmo durante a leitura de outros sermões e textos religiosos. Ousamos dizer aqui que ele pode ser comparado a um construtor, um pedreiro que se depara com os materiais para executar uma obra e o faz. Ele imagina saber, pela prática, onde utilizá-los, onde eles ficam, ao seu ver, bem alocados, mas, em essência, ignora de onde vieram, como foram produzidos e qual o significado profundo do material que usa.³⁶ Uma possível contribuição do pregador jesuíta não diz respeito ao campo filosófico, mas sim à retórica. Como pretendemos demonstrar no decorrer deste trabalho, Vieira trouxe os conceitos tridentinos para o púlpito.³⁷

O debate sobre a nobreza atribuída a Vieira perde, assim, fôlego quando posto em contraste com as interpretações propostas pela historiografia especializada e, acima de tudo, com a compreensão que ele mesmo manifestou em suas pregações sobre a fidalguia. Vieira foi um homem de ação, de uma vida dedicada às atividades práticas. O produto deste estilo de vida era o elemento qualificador que possibilitava a condição de nobreza na visão do jesuíta. Assim, ele avaliava os seus contemporâneos, os personagens históricos e, possivelmente assim se compreendia também.

A mãe do futuro conselheiro de d. João IV³⁸ exerceu um papel importante em sua vida para além da maternidade. Maria de Azevedo trabalhou como padeira no Convento de São Francisco da Cidade, localizado em Lisboa. Maria foi tida como uma mulher discreta, porém eficiente na educação de seu filho. E tal qualificação não reside no filho que teve, mas sim pelo que realizou. Além do ofício de padeira dos filhos de São Francisco, também fora educadora. Ela é digna dessa alcunha, pois Vainfas nos diz ter sido a progenitora responsável por ensinar a Vieira as primeiras letras. Tal prática, no século XVII, era muito incomum mesmo entre homens. O único grupo social que tinha essa postura para com os seus filhos era, justamente, aquele dos cristãos-novos. Mesmo assim, não deixa de ser extraordinário que isso tenha partido de uma mulher, em pleno século XVII³⁹, pois as mesmas eram entendidas na sociedade lusitana da época como portadoras de inferioridade, presas aos defeitos de sua condição feminina. Isso implicava

³⁶ HOLANDA, Sergio Buarque de Holanda. **Capítulos de literatura colonial**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991, p. 440.

³⁷ VILANOVA, Evangelista. **Historia de la teologia cristiana: Prerreforma, Reformas y Contrarreforma**. Barcelona: Editorial Herder, 1989, p. 579-580.

³⁸ Essa adjetivação se deve ao fato de que Vieira, quando chegou a corte lusitana (1641), começou a mostrar seu papel político na corte, fosse em forma de sermões proferidos na Capela Real, como defensor da inclusão do capital de cristãos novos e judeus na economia nacional, fosse em missões diplomáticas em Paris e Haia. Cf. CUNHA, Mafalda Maria Ferin. **Padre Antônio Vieira**. Lisboa: Edições 70, 2012, p. 110.

³⁹ VAINFAS, Ronaldo. **Antônio Vieira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 24-25.

também o elemento de “natureza corrompida”⁴⁰. O contraponto a essa visão era a Virgem Maria, recorrentemente representada como sendo assexuada, passiva, recolhida, silenciosa, obediente, conformada, trabalhadora e modesta⁴¹.

Não temos, entretanto, documentos que comprovem o pleno pertencimento da mãe do profeta do *Quinto Império* à gente de nação hebreia. Dispomos apenas de elementos indiretos que dão força ao argumento de Vainfas, tais como a distinção intelectual que os cristãos novos gozavam em Portugal desde os tempos de d. Manuel (1469-1521)⁴², diferenciação essa que era necessária para que uma mulher alfabetizasse em casa o próprio filho. Nessa direção, existem autores que versam sobre terem os judeus sido perseguidos em Portugal em razão de que, embora tivessem passado pelo sacramento do batismo, o que configura a legítima pertença ao “ser cristão”, em suas casas transmitiam a tradição judaica e, dentro desse processo, as mulheres teriam um papel fundamental, pois os homens, em sua maioria, estavam sempre envolvidos com viagens, o que os faziam se ausentar do lar por longos períodos.⁴³

No caso de Maria de Azevedo, a ideia acima exposta se coaduna não com a transmissão de uma cultura judaica – embora nunca tenham faltado a Vieira acusações de ser judeu ou, ao menos, de ter se relacionado de forma muito peculiar com os mesmos⁴⁴ –, mas de transmissão de uma cultura cristã propriamente dita. Alguns autores nos informam que, quando d. Manuel I, ao mesmo tempo em que forçou a conversão de judeus dentro do reino português, impediu que os judeus que não se adequassem às suas políticas deixassem o reino, limitou o embarque dos mesmos em navios. Posteriormente, o rei fez um confisco dos filhos menores destes judeus, mandou que fossem batizados⁴⁵ e entregues a famílias cristãs. Executados esses eventos, fez o mesmo com os jovens e adultos.⁴⁶

A mãe de Vieira poderia ter se dado ao trabalho de instruir o filho, no que diz respeito às primeiras letras, motivada por um costume muito caro aos descendentes de Abraão. Estes, onde quer que estivessem, tratavam de assimilar a cultura local, mas nunca perdiam a sua. Lembremos que, via de regra, os judeus compõem um povo que possui na

⁴⁰ LOPES, Maria Antónia. **Mulheres, espaço e sociabilidade**: a transformação dos espaços femininos à luz das fontes literárias. (Segunda metade do século XVIII). Lisboa: Livros Horizonte, 1989, p. 19.

⁴¹ Idem, p. 42.

⁴² AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). **Dicionário de História religiosa de Portugal: C-I**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 452.

⁴³ Idem, p. 30.

⁴⁴ AZEVEDO, João Lúcio de. **História de Antônio Vieira: Tomo I**. São Paulo: Alameda, 2008, p. 21.

⁴⁵ Foi depois de 30 de maio de 1497 que os judeus batizados receberam a designação de “cristãos-novos”. Cf. AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). **Dicionário de História religiosa de Portugal: C-I**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 27.

⁴⁶ Ibidem.

religião sua identidade, a qual se funde com a sua cultura e por isso as famílias tratavam de fornecer uma instrução muito própria aos seus a fim de que o fenômeno peculiar da realidade judaica não percesse. Assim, a cultura judaica foi também compreendida como uma sociedade em si mesma, na qual a religião era o fator moderador e, para que esse mecanismo fosse efetivo um ensino peculiar era necessário.⁴⁷ Tal instrução passava também por um processo de alfabetização dos meninos, o que compreendia que fossem treinados para saberem ler com frutos o hebraico bíblico (que difere do hebraico comum e corrente do ponto de vista gramatical e léxico) a fim de terem contato com a Torah desde muito pequenos e estarem aptos para o *bar mitzvah*. A mãe de Vieira, entretanto, o instruiu não no judaísmo, mas na fé cristã, assumindo aqui a hipótese de suas atitudes foram, de alguma maneira, marcadas pelas posturas de d. Manuel I em relação aos judeus do reino. Muitos judeus não perderam seus costumes, apenas plasmaram na religião a força política e cultural dominante naquele momento histórico, que era a monarquia cristã lusitana, um tema que foi caro ao próprio Vieira. João Lúcio de Azevedo diz sobre Maria de Azevedo que se tratava de mulher muito recolhida. Saía de casa quase unicamente para ir à missa. Em outros momentos era raríssimo vê-la fora de casa. Tinha uma vida totalmente consagrada ao filho – o então pequeno Antônio Vieira.⁴⁸

Um outro elemento que nos ajuda a inferir, em consonância com os principais biógrafos de Vieira, que a mãe do jesuíta era cristã-nova foi a sua profissão. A sociedade portuguesa dos séculos XVI e XVII cultivou sentimentos muito negativos com relação aos judeus batizados. As designações de “cristãos-novos”, “gente sem nação”, “cristãos heréticos” e “falsos cristãos” eram termos muito utilizadas com caráter pejorativo. Muitos destes judeus batizados, contudo, tentavam ingressar nas famílias e/ou na vida da sociedade portuguesa dos cristãos-velhos, o que não ocorria sem a ênfase em assimetrias sociais. Isso implicava em serem empregados em trabalhos domésticos e prestação de outros serviços de nível inferior. Algo que não ocorria sem o acúmulo de muito desafeto.⁴⁹ A mãe de Vieira foi empregada como padeira. Se era ou não conformada com sua profissão não temos evidências para dizê-lo com segurança, pois nas sociedades de antigo regime a mudança de condição social não era exatamente uma ambição natural, mas parece ter planejado para o filho um futuro diferente.

Não só o pregador português foi auxiliado por Maria de Azevedo, mas também seu marido Cristóvão Vieira Ravasco. Este último, diferente do filho, não o fora na esfera

⁴⁷ BRIGHT, John. **História de Israel**. 7ª ed. São Paulo: Paulus, 2003, p.9.

⁴⁸ AZEVEDO, João Lúcio de. **História de Antônio Vieira: Tomo I**. São Paulo: Alameda, 2008, p. 21-22.

⁴⁹ AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). **Dicionário de História religiosa de Portugal: C-I**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 28.

das primeiras letras, mas na profissional. Antes de contrair matrimônio com Maria de Azevedo, o pai de Vieira serviu nas forças armadas. Posteriormente, foi escrivão das devassas dos pecados públicos da cidade de Lisboa.⁵⁰ Após o matrimônio, recebeu como dote um cargo de escrivão na colônia portuguesa na América.⁵¹ O pai do futuro jesuíta partiu para a colônia, sem a companhia da esposa e do filho, em 1609, a fim de assumir e exercitar o cargo que lhe fora legado.⁵² Tratava-se, portanto, de um homem simples. Era, ainda assim, considerado letrado, embora conste que nunca frequentou o ensino formal.⁵³ Os pais de Vieira eram, pelo que se pode depreender dos estudos de alguns de seus principais biógrafos, um escrivão plebeu que teve certa ascensão social, possivelmente com a ajuda do Conde de Unhão⁵⁴ e de uma padeira, possivelmente, cristã-nova.

Vieira viveu apenas quatro anos com a mãe em Portugal. O pai retornou para o reino, licenciado do cargo de escrivão, em 1612. Curiosamente, os estudiosos, por nós consultados, emudecem no que diz respeito à relação de Cristóvão com o seu filho. Se por um lado temos informações da relação da mãe com o filho (postura peculiar considerando a realidade da sociedade portuguesa do século XVII), por outro lado, em relação ao pai nada temos. As informações sobre Cristóvão permitem-nos apenas pensar que ele fora uma pessoa bem relacionada e que soube usar das relações e das oportunidades que teve diante de si. Além do emprego em forma de dote, foi ajudado também com os títulos de “moço da câmara real”⁵⁵ e de fidalgo da mesma casa. Tais distinções estavam ligadas menos a uma mudança de estado do pai de Vieira e mais a uma alusão à condição do monarca no reino análoga a de um pai no seio de uma família.⁵⁶ O rei reconhecia os seus próximos a partir do poder que possuía de conceder mercês. Isso explica a nobilitação de alguém que não possuía linhagem familiar.⁵⁷ Possivelmente, foi este mecanismo político que operou, ousamos inferir, em favor do pai de Vieira para a sua nobilitação. A questão que se coloca, sob este aspecto é: foi o pai de Vieira um homem destacado? Teria com o filho uma relação tão discreta que levou os futuros biógrafos do padre a nada anotarem sobre ele? Seja como for, o fato é que as fontes só mencionam a

⁵⁰ AZEVEDO, João Lúcio de. op. cit., p. 21.

⁵¹ VAINFAS, Ronaldo. **Antônio Vieira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 20.

⁵² AZEVEDO, João Lúcio de. op. cit., p. 21.

⁵³ VAINFAS, Ronaldo. op. cit., p. 19.

⁵⁴ Ibidem, p. 19.

⁵⁵ Título honorífico da monarquia portuguesa. Quem o possuía era o camareiro oficial do rei lusitano. Cf. VAINFAS, Ronaldo. op. cit., p. 20.

⁵⁶ AZEVEDO, João Lúcio de. op. cit., p. 20. Nessa direção, Cf. CARDIM, Pedro. A Casa Real e os órgãos centrais de governo no Portugal da segunda metade de Seiscentos. **Tempo**, Rio de Janeiro, 2002, n° 13.

⁵⁷ VAINFAS, Ronaldo. op. cit., p. 20.

acentuadíssima relação de Vieira com sua mãe, em um momento em que a mulher tinha um papel entendido como não muito relevante para as relações sociais.

Em 1614, o trio partiu para a colônia portuguesa da América. Vieira, nesse momento tinha apenas seis anos. A viagem rumo à colônia portuguesa foi um ponto de partida sempre recorrente para a narrativa de feitos que levaram à construção do profeta do *Quinto Império*. Mas antes de abordarmos isso, julgamos importante conhecer alguns aspectos da colônia lusa na América, com enfoque nas instituições que lhe integravam e, em especial, no futuro centro de estudos onde Vieira aprimorou os rudimentos de ensino que lhe foram ministrados por sua mãe.

1.2 Na América lusa

A chegada de Vieira à colônia portuguesa na América deu-se em 1614, durante a chamada União Ibérica. Tal domínio político da Península Ibérica pelo trono espanhol ocorreu, fundamentalmente, em razão da extinção da linhagem lusitana dos Avis, que teve seu último membro no trono na pessoa do cardeal d. Henrique (1512-1580). Este assumiu a posição após a morte de seu sobrinho d. Sebastião (1554-1578), morte que se deu sob misteriosas circunstâncias em Alcácer Quibir. Após a morte de d. Henrique, o rei espanhol Felipe II (1527-1598) agregou Portugal ao reino espanhol. Esse processo expansionista do reino castelhano se iniciou de forma prática quando a coroa espanhola tomou para si os reinos cristãos da península. Anexar Portugal foi uma espécie de ato final. Entretanto, com os lusitanos houve algo diferente no sentido de que ocorreu um domínio espanhol, mas não uma conquista completa, uma vez que diferentes órgãos de governo em Portugal foram mantidos e, via de regra, consultados. Assim, Felipe II, no trono espanhol, tornou-se Felipe I no trono português. Monarcas espanhóis ocuparam o trono lusitano por sessenta anos. Isso repercutiu na colônia portuguesa na América naquilo que ficou denominado por alguns estudiosos como “Brasil no período dos Filipes”⁵⁸ e dele falaremos mais adiante. O futuro jesuíta e seus familiares desembarcaram na colônia quando o rei era Felipe III (1598-1621), na Espanha. Em Portugal seu título

⁵⁸ HOLANDA, Sérgio Buarque de, **História Geral da Civilização Brasileira**: Tomo I – A época colonial, 1º volume – Do descobrimento à expansão territorial. 8ª ed. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1989, p. 176-177.

era o de Felipe II. Nesse momento, a população do “coração” da colônia⁵⁹, pois assim a Bahia era conhecida, tinham não mais que 20 mil pessoas⁶⁰.

Ainda que não tenhamos, em nosso entender, elementos que nos assegurem uma inferência dessa natureza, Vieira permanece na Bahia no século XVII, ou mais precisamente em Salvador, no mesmo momento em que a região torna-se um importante entreposto entre a Coroa Portuguesa e as regiões do Recôncavo e do sertão. Um dos elementos que contribuíram para isso foi a recuperação exitosa da capitania quando da invasão dos holandeses em 1624. Um dos motivos do enfrentamento dos habitantes da sede da colônia com os batavos foi o elemento político por nós acima citado, isto é, a união da Coroas Espanhola e Portuguesa. O período estendeu ao Brasil os inimigos da Espanha. Isso não significa que antes da União Ibérica não existissem problemas entre os lusos da América e os holandeses. A questão é que antes, assim nos permitem induzir as fontes, tais movimentos batavos eram entendidos como ataques de pirataria. Com a nova orientação política, passaram a ocorrer conflitos mais sistematizados.⁶¹ Sobre este ponto, na opinião de Charles Boxer, os ataques ocorreram por duas motivações principais: 1º foi o de que os batavos entendiam que em razão da colônia ser uma posse da Coroa portuguesa, a Coroa espanhola iria considerá-la como um problema de segunda ordem; 2º a Coroa Espanhola não deu muita importância à perda de Ormuz, possessão que foi reclamada pelos anglo-persas em 1622. A única reação espanhola diante desse fato foi uma carta de protesto dirigida ao rei inglês, o Stuart James I⁶².

Esse entrave com os batavos acabou por unir espanhóis e portugueses, jesuítas e dominicanos. Segundo a historiadora Jaqueline Hermann, os jesuítas e dominicanos, que possuíam em Portugal um número enorme de membros, eram contra a união das Coroas. Os ataques constantes na colônia lusitana eram entendidos por membros de ambas ordens como fruto da dominação filipina. Mas um inimigo comum, com tamanha astúcia, acabou por unir membros dos diferentes reinos compulsoriamente unidos sob a mesma coroa⁶³.

⁵⁹ Essa metáfora da corporificação remete-nos a Frei Vicente do Salvador no início do Século XVII. Cf.: PUNTONI, Pedro. “Como coração no meio do corpo”: Salvador, capital do Estado do Brasil”. In: Laura de Mello e Souza, Júnia Furtado e Fernanda Bicalho (Org.), **O Governo dos Povos**. São Paulo: Alameda Editorial, 2009, p. 371-387.

⁶⁰ SOUSA, Avante Pereira. **Poder local, cidade e atividades econômicas (Bahia, século XVIII)**. 2003. (Tese) Doutorado em História. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo.

⁶¹ BERGER, Paulo; WINZ, Antônio Pimentel e Guedes, JUSTO, Max. **Incursões de corsários e piratas na costa do Brasil**. In. **História Naval Brasileira**. 1º vol., Tomo II. Rio de Janeiro: Ministério da Marinha. Serviço de Documentação Geral da Marinha, 1975, p. 477-478.

⁶² Boxer, Charles. **Os holandeses no Brasil - 1624-1654**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961, p. 59.

⁶³ HERMANN, Jacqueline. **No reino do Desejado**. *A construção do sebastianismo em Portugal (séculos XVI e XVII)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 221-223.

Muitos membros da nobreza de ambas as coroas se alistaram, sendo em maior número da Coroa portuguesa. Tal serviço militar foi executado sem quaisquer contrapartidas. Ainda nessa linha, muitos detentores de terras, municipalidades, mosteiros, membros do alto clero, dentre outros, fizeram doações significativas em prol do esforço de guerra⁶⁴.

Assim era o ambiente da sede da colônia lusa da América por ocasião da chegada dos pais e de Vieira ao Brasil. Um lugar efervescente no sentido de ser permeado por ideias de várias naturezas em constantes arranjos e desarranjos. É possível que esses fatos, de alguma maneira, vividos por Vieira desde a tenra infância, viessem a marcar sua personalidade e seus posicionamentos sobre os diversos temas que marcaram suas prédicas. Vieira nunca deixou de fazer do púlpito um palanque de defesa e de acusação, nunca deixou de veicular em suas prédicas motivos políticos diversos. Simão de Vasconcelos, referindo-se ao evento das forças luso-castelhanas vencerem os batavos e, tendo em conta muitos outros elementos que aqui não nos cabe fazer menção, classificou a Bahia como sendo a “cabeça de todo o Estado”⁶⁵, onde Vieira não recebeu ensinamentos jesuíticos, mas, certamente, teve o espírito marcado por eventos que integrariam, bem mais tarde, sua formação política.

A viagem de Lisboa até Salvador foi bastante conturbada. Próximo da costa do Brasil, cerca de 2000 quilômetros, o navio enfrentou uma tormenta muito intensa, na qual a vida de Vieira esteve por um fio, embora poucos detalhes existam sobre o evento⁶⁶. Mesmo tendo sobrevivido a uma situação de quase afogamento, a vida do pequeno Vieira ainda não estava isenta de situações que ganhariam muito revelo nas mãos de seus biógrafos. Os fatos da vida do jesuíta ou os que foram a ele atribuídos, em um determinado momento, se tornaram material que viria a compor uma personagem com vida própria, que aqui denominamos como o mito de Vieira; não se trata propriamente de uma mentira, mas de uma invenção capaz de integrar alguns aspectos importantes da história do pregador. Com isso queremos indicar toda a biografia laudatória que foi construída sobre ele, sobretudo daqueles que pintaram a imagem de Vieira com as tintas fortes de um grande pregador barroco. O que sabemos de mais efetivo, após a viagem, é um pouco do cenário que o esperava. Uma vez que a família se assentou em terra, a cidade de Salvador não era mais que um povoado composto de doze freguesias, uns três mil portugueses, oito mil índios e três ou quatro mil escravos africanos.⁶⁷

⁶⁴ Boxer, Charles. **Os holandeses no Brasil - 1624-1654**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961, p. 70 – 71.

⁶⁵ VASCONCELOS, Simão de. **Notícias curiosas e necessárias das cousas do Brasil**. [1663] Lisboa: CNCDP, 2001, p. 61.

⁶⁶ VAINFAS, Ronaldo. **Antônio Vieira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 26-27.

⁶⁷ AZEVEDO, João Lúcio de. **História de Antônio Vieira: Tomo I**. São Paulo: Alameda, 2008, p. 22.

A colônia lusa, no momento da chegada da família do futuro jesuíta era governada por Gaspar de Souza (1550-1627), um fidalgo cuja ascendência deitava raízes em uma família aristocrática da corte filipina. O governador-geral já possuía um currículo bastante vasto quando foi designado para o Brasil. Dentre outras atividades, em 1557 serviu na Índia e, em outra oportunidade, pertenceu ao conselho de Filipe II, consta ainda que teria exercido também a função de moço fidalgo de um irmão do rei d. João III. Após essa última atividade foi feito escudeiro, depois elevado a fidalgo cavaleiro e, chegou mesmo a ser Cavaleiro da Ordem de Cristo. Para além de títulos de nobreza, colecionou entre suas provas de virtude a participação em diferentes batalhas: guerreou em Alcácer-Quibir, na ilha terceira, lutando contra os franceses; foi também capitão de tropas portuguesas na armada espanhola e participou da composição de terços portugueses para a guerra contra a França e a Holanda.⁶⁸

No que respeita à direção eclesiástica, a colônia estava já, por ocasião da chegada da família de Vieira, com seu quarto bispo: Dom Constantino Barradas (1550-1618). Antes de ser nomeado como bispo da colônia, o prelado atuou como lente na Universidade de Coimbra. Consta mesmo que iniciou a redação de uma Constituição do Bispado⁶⁹. Não dispomos, contudo, de informações mais detalhadas sobre o empreendimento.⁷⁰ Era, ainda, o Brasil um simples bispado. A elevação a arquidiocese ocorreu somente em 1676, sendo o seu primeiro bispo elevado à dignidade de arcebispo Dom Gaspar Barata de Mendonça (1627-86). Além de primeiro arcebispo, Mendonça recebeu também o título honorífico de “primaz do Brasil”.

Toda a formação jesuítica recebida por Vieira, ainda na infância e em parte de sua juventude, assim como o exercício do sacerdócio, ocorreram quando o Brasil era apenas um simples bispado. Quando da elevação da colônia lusa à condição de arquidiocese, Vieira já estava próximo de publicar o primeiro volume de seus *Sermões*, o que ocorreu em 1679.⁷¹ É útil acompanhar, com a ajuda dos biógrafos do pregador, alguns episódios dessa fase inicial do jovem Vieira no Brasil.

⁶⁸ CORRÊA, H. M. M.. Gaspar de Souza e o Maranhão “Ibérico”: Impactos da política filipina no norte do Brasil. In: Revista de História - UEG, Porangatu, GO: **Dossiê**, v.7, nº 2, pp. 1-18, jul/dez 2018, p. P.5

⁶⁹ HOLANDA, Sérgio Buarque de, **História da geral Civilização Brasileira**: Tomo I – A época colonial, 2º volume – Administração, economia, sociedade. 7ª ed. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1993, p. 61.

⁷⁰ Com relação as notícias da Constituição que o quarto bispo tentou compor, Flexor nos informa que a mesma não prosperou porque Dom Constantino usou como modelo antigas notas portuguesas. Essas notas não foram impressas e, em razão disso, a tentativa do bispo “viciou-se”. Cf. FLEXOR, M.H.O. O Concílio de Trento e as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia: “programa” da arte sacra no Brasil. In: HERNÁNDEZ, M.H.O., and LINS, E.Á., eds. **Iconografia**: pesquisa e aplicação em estudos de Artes Visuais, Arquitetura e Design [online]. Salvador: EDUFBA, 2016, pp 206-251, p. 208.

⁷¹ CUNHA, Mafalda Maria Ferin. **Padre Antônio Vieira**. Lisboa: Edições 70, 2012, p. 114.

Já com a família instalada na cidade de Salvador, Vieira teria sido acometido por uma pneumonia, especula Vainfas.⁷² Tal conjectura é possível, tendo-se em conta que a pneumonia, junto com outras doenças como boubas, bócio endêmico, algumas parasitoses e dermatoses dentre outras, constam entre as patologias que os europeus trouxeram para o Novo Mundo.⁷³ Razões outras que contribuíram para o sucesso de Vieira ao curar-se não são mencionadas pelos estudiosos de sua vida, ainda assim, o episódio da doença nos é útil para inferir que a América lusa, de então, era um ambiente rude, de precárias condições culturais e de nível econômico também baixo, o que foi usado para a menção à doença na construção de imagens laudatórias do pregador.⁷⁴ Referimo-nos ao confrade e biógrafo de Vieira, André de Barros que remeteu o livramento da doença do pequeno Vieira à “Graça de Deus”. Fernão Cardim (1549-1625) também deixou suas observações sobre estes eventos que afligiram o futuro jesuíta: em sua opinião, Vieira não morreria porque seu destino estava selado. Por destino selado Cardim compreendia a glória da nação portuguesa e a fama da Companhia de Jesus.⁷⁵

A vida do trio na colônia portuguesa na América se deu em uma casa simples, nas redondezas de Salvador. A casa era próxima da praça Castro Alves que, em meados do século XVII, chamava-se “Largo do Teatro⁷⁶”, numa região localizada fora dos muros da cidade⁷⁷, naquele momento.⁷⁸

Cristóvão Ravasco, pai de Vieira, na condição de um burocrata do governo português na colônia, certamente viveu boa parte de sua vida dedicado ao intenso trabalho, pois era praxe que os chamados indivíduos comuns abarrotassem os funcionários com processos. Isso tudo na tentativa de encontrar uma brecha nas leis que, de algum modo os favorecesse contra seus rivais. Também eram comuns pedidos de favores, quase em sua maioria por serviços prestados. A natureza dos favores ia desde a solicitação de autorizações para o exercício do comércio, pedidos do título de escrivão,

⁷²VAINFAS, Ronaldo. **Antônio Vieira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 27.

⁷³HOLANDA, Sérgio Buarque de, **História Geral da Civilização Brasileira**: Tomo I – A época colonial, 2º volume – Administração, economia, sociedade. 7ª ed. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1993, p. 146.

⁷⁴Ibidem, p. 145.

⁷⁵VAINFAS, Ronaldo. op. cit., p. 27.

⁷⁶A mudança do nome para Praça Castro Alves deu-se em 6 de julho de 1881, dez anos depois da morte do poeta.

⁷⁷Essa configuração de “muros” nos arredores da cidade se explica pelo motivo de que as cidades colônias portuguesas nasciam com fito de serem também protegidas de ataques. Dentro dos muros viviam as elites e fora o povo comum. Esses muros tinham uma função militar, mas simbolicamente marcavam uma acentuada distinção social. Cf. COSTA, Carlos Alberto Santos, **A influência do Colégio dos jesuítas na malha urbana de Salvador (1549-1760)**. 2005. (Dissertação) Mestrado em Arqueologia – Universidade Federal de Pernambuco – Recife. p. 23.

⁷⁸VAINFAS, Ronaldo. op. cit., p. 27.

de cota de armas, de patentes de nobreza, ou mesmo demandas por tornar-se membro de uma ordem nobre, etc.⁷⁹

Restou à mãe de Vieira, Maria de Azevedo, então com pouco mais de 30 anos, uma vida recolhida e, possivelmente, a tarefa de dar continuidade ao processo de educação dos filhos, atividade essa iniciada ainda em Lisboa com o futuro jesuíta. Não dispomos, entretanto, de informações mais precisas sobre as atividades desempenhadas pela mãe de Vieira durante o período em que viveu no Brasil. É possível que, tendo o marido em um trabalho de significativa expressão social e que certamente garantia o sustento da família, a mulher tenha vivido o restante de seus dias ocupada com os cuidados da casa e a devoção aos filhos: Vieira e dois irmãos, Bernardo Vieira Ravasco e Leonarda de Azevedo. Maria de Azevedo morreu no Brasil por volta de 1663, com, mais ou menos, oitenta anos de idade.⁸⁰

Dois anos depois de sua chegada à colônia lusa, o menino Vieira foi enviado à uma escola administrada pelos jesuítas. A instituição funcionava no Colégio da Bahia. Era uma escola de “ler, contar e escrever”, destinada exclusivamente aos filhos de colonos portugueses.⁸¹ Essa discriminação era importante. Os jesuítas passaram a ter por meta educativa assumirem apenas o ensino secundário e não o elementar⁸². Era assim na Europa. Até onde nossa pesquisa nos orientou, somente no Brasil existiu este contraponto devido, segundo Souza, às relações do Colégio com a elite colonial, tidas na época como muito afinadas. Isso significa dizer que para os nativos ou filhos de nativos com portugueses existia na Bahia um “curso de ofício”. Tal ofício compreendia ensinamentos de “artes mecânicas”, ofícios diversos que seriam utilizados no dia a dia da colônia. Para os mais afortunados, ligados à elite colonial, era ofertado o curso secundário, que compreendia um conjunto de aprendizados na área das Humanidades (gramática latina, retórica, filosofia e teologia) com a possibilidade de complementação dos estudos na capital Lisboa.

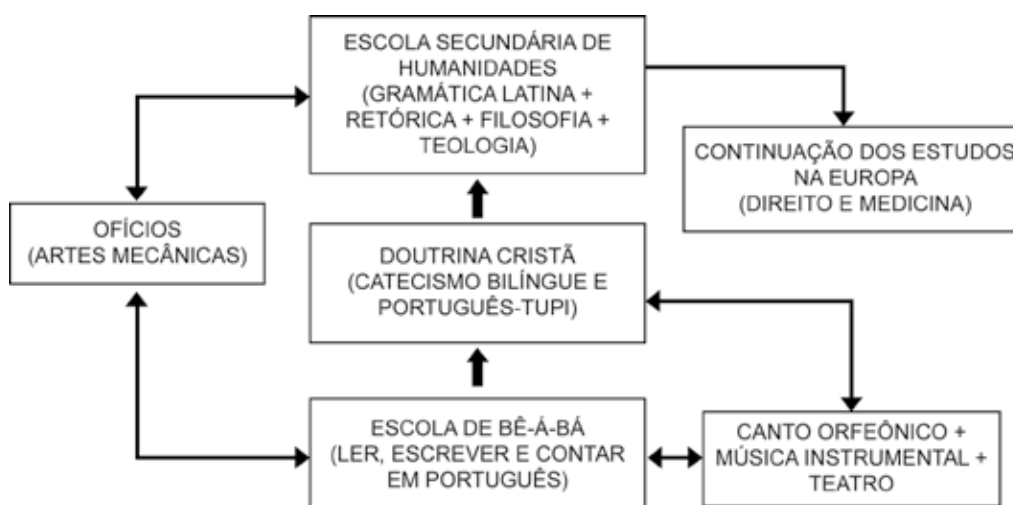
⁷⁹ LOCKHART, James, SCHWARTZ, Stuart B., **A América Latina na época colonial**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 31.

⁸⁰ VAINFAS, Ronaldo. **Antônio Vieira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 23.

⁸¹ Idem, p. 34.

⁸² FERREIRA JR, Amarildo. **História da educação brasileira: da colônia ao século XX**. São Carlos: EdUFSCar, 2010, p. 23.

Imagem 1 – Estrutura do sistema educacional jesuítico no Brasil Colonial (1549-1759)



Fonte: FERREIRA JR, Amarildo. **História da educação brasileira: da colônia ao século XX**. São Carlos: EdUFSCar, 2010, p. 23.

O ensino ofertado pelos inicianos no Colégio era o que havia de disponível aos colonos que desejavam ou necessitavam se instruírem. O trabalho pedagógico dos inicianos na colônia brasileira respondia primeiramente a um escopo catequético. A questão era formar a mente dos jovens, pois era uma ideia comum na Companhia que “as mentalidades se formam na juventude⁸³”. O objetivo da Companhia não era educar para promover a promoção humana simplesmente, mas sim para que se formasse na colônia lusa na América uma cultura cristã católica. A meta era uma *Paideia Christi*⁸⁴.

O perfil educador dos filhos de Inácio que viviam no mundo luso teve, ao nosso entender, dois polos distintos: um na colônia da América e outro no mundo luso. Na colônia a palavra de ordem era “missionação”. Mas, em um primeiro momento, o entrave que se apresentou aos inicianos foi a condição dos indígenas. Foi preciso que os jesuítas conhecessem a realidade dos nativos, assimilassem alguns elementos de sua forma de vida para assim poderem colocá-la em paralelo com a cultura cristã, da qual eram os

⁸³ LEITE, Serafim. **Páginas de história do Brasil**. São Paulo: Rio de Janeiro: Recife: Companhia Editora Nacional, 1937, p. 15.

⁸⁴ O termo Paidéia, em nosso entender, possuiu, dentro do modo de ser jesuíta nas terras da colônia lusa na América uma relação de proximidade com o significado que o termo tinha na cultura grega clássica. Um detalhe muito próprio dos inicianos na colônia foi seu caráter pragmático, ou seja, eram homens que traziam consigo a cultura cristã fusionada com elementos clássicos. Na transmissão de tais valores seu objetivo não era apenas que seus discentes aprendessem e contemplassem os mistérios cristãos, mas que os adequassem em suas vidas, de algum modo. Ou seja, a Companhia entendia que estava aqui literalmente em uma campanha na divulgação não só da religião cristã em sua vertente católica, mas na difusão de uma cosmovisão. Todo o esforço dos jesuítas na colônia, em nosso entender, pode ser resumido sob este aspecto: fazer culturalmente da colônia uma extensão do mundo português.

propagadores.⁸⁵ Mas essa empreitada cobrou um preço alto dos inacianos na colônia brasileira, no sentido de um empenho que não surtiu os efeitos desejados. Manuel da Nóbrega, em sua obra *Diálogo sobre a conversão do gentio* retratou esse problema:

Por demais hé trabalhar com estes; são tão bestiais, que não lhes entra no coração cousa de Deus; estão tão incarniçados em matar e comer, que nenhuma outra bem-aventurança sabem desejar; pregar a estes, hé pregar em deserto ha pedras.

Se tiveram rei, poderão-se converter, ou se adoraram alguma cousa; mas, como nam sabem que cousa hé crer nem adorar, não podem entender ha pregação do Evangelho, pois ella se funda em fazer crer e adorar a hum soo Deus, e a esse só servir; e como este gentio nam adora nada, nem cree nada, todo o que lhe dizeis se fica nada.⁸⁶

Certamente, a aridez da missionação na colônia lusa na América fez com que a ordem optasse por um outro caminho, que havia surtido melhores resultados na Europa. O ensino elementar. No velho mundo, os companheiros de Inácio enveredaram por esse caminho, muito possivelmente, em razão de a Companhia de Jesus ter sido gestada em meio ao ambiente eclesiástico do Concílio de Trento. Esse traço tridentino e dinâmico dos primeiros inacianos atraiu muitos jovens no velho mundo.⁸⁷ Isso explica, ao menos em parte, a ascensão da mesma para postos de ensino na Europa. Na colônia lusitana da América, a opção pelo ensino foi outra. O Colégio de educação elementar instalado na Bahia iria avançar para uma instituição que tentaria se equiparar a uma universidade. Isso não ocorreu. Concorde com essa ideia é também Vainfas que nos informa que o Colégio não possuía *status* de universidade. Assim, os formados nele em seu grau superior não eram licenciados, porém as exigências por eles cumpridas eram consideravelmente equivalentes àquelas de um curso superior.⁸⁸ Os egressos do Colégio, quer atuassem nos serviços burocráticos da colônia, quer compusessem o clero regular ou secular, saíam letrados, dentro do que se entendia sobre o termo nos padrões jesuítas coloniais⁸⁹.

⁸⁵ CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580-1620**. Bauru, SP: Edusc, 2006, p. 55.

⁸⁶ DA NÓBREGA, Padre Manuel. **Diálogo sobre a conversão do gentio**. Lisboa: Universidade de Lisboa – Serviço de documentação. 1954, p. 53.

⁸⁷ ROSA, Tereza Maria Rodrigues da Fonseca. **Monumenta Historica: Ensino da Companhia de Jesus (Séculos XVI a XVIII) 1540 – 1580**. Lisboa: Instituto de Educação da Universidade de Lisboa. 2015, p. 83.

⁸⁸ VAINFAS, Ronaldo. **Antônio Vieira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 38.

⁸⁹ No contexto dos séculos XVI e XVII uma pessoa considerada “letrada” era aquela que possuía conhecimento em letras para além do básico, isto é, deveria saber ler e escrever em outra língua além da língua pátria. Tais línguas que garantiam o *status* de letrado eram: grego, hebraico e latim, sendo este último o mais utilizado, principalmente nos colégios jesuítas que ministrava não apenas um ensino em caráter de alfabetização, mas também, de modo fusionado a isso, a cultura cristã católica. Cf. SOUZA, Juarlyson Jhones S. de. O Colégio jesuíta da Bahia e a formação de círculos letrados nas duas últimas décadas do século XVI: Os casos de Bento Teixeira e Bartolomeu Fragoso. In: Revista Territórios e Fronteiras - UFRPE, Cuiabá, MT: **Revista**, v.8, nº 2, pp. 1-18, jul/dez 2015, pp. 366-384, p. 367.

O letramento oferecido pelos jesuítas na colônia era também objeto de barganha entre as elites. Muitos dos estudantes do Colégio não se tornaram eclesiásticos, mas exerceram algum tipo de trabalho na colônia, por meio do incentivo de bispos ou de outras pessoas influentes da sociedade baiana. Toda essa estima pelos estudantes explica-se em razão de que, junto com o letramento, os alunos adquiriam no Colégio ensinamentos práticos que eram essenciais nas relações sociais na colônia, a qual, por sua vez, queria-se que funcionasse em padrões semelhantes ao que ocorria no reino. Aos letrados formados no colégio, é possível perceber em suas obras, restava reconhecer favores recebidos de homens de posição, dedicando-lhes obras ou mesmo compondo uma literatura de caráter encomiástico e laudatório.⁹⁰

Esse aspecto foi tão marcante que os estudiosos nos informam que, em 1573, quando chegou à colônia o quarto Governador-geral, Luiz de Brito e Almeida, um diálogo foi proclamado em sua homenagem. O governador gostou e prometeu que os mais destacados seriam premiados. Na mesma linha, Dom António Muniz Barreiros (?-1600), terceiro bispo do Brasil, passou a conceder o prêmio de quinze arrobas de açúcar aos estudantes mais conseguissem se sobressair no Colégio que, em sua homenagem, recitassem epigramas por ocasião da abertura do ano letivo. A relação era muito paralela, não somente entre membros da elite colonial e estudantes, mas também entre aqueles e o Colégio como instituição.⁹¹ O Colégio da Bahia não apenas educava, catequizava e formava futuros letrados e clérigos, mas também funcionou como um ímpar promotor de sociabilidades, uma espécie de instituição promotora da “atmosfera cultural da Corte na colônia”.⁹²

Além da importância cultural, o Colégio era também um símbolo do poder eclesiástico na América lusa. E isso foi um elemento muito relevante porque na sociedade ibérica a igreja atuou também como produtora de distinções. Não era uma relação de competição da igreja com o Estado, mas sim de interdependência íntima entre ambas as instituições, uma utilizando-se da outra em benefício próprio.⁹³

⁹⁰ Vieira foi um exemplo muito claro desta relação cultural que permeava a colônia e a metrópole lusitana. Na edição de seus *Sermões*, logo nas primeiras páginas, antes de entrar em demais assuntos, ele sempre dedicou palavras de agradecimento, com riqueza de adjetivos, ao príncipe português e à Coroa lusitana. Cf.: VIEIRA, Antônio. *Sermões: I*. Erechim: Edelbra, 1998, p. 12.

⁹¹ SOUZA, Juarlyson Jhones S. de. O Colégio jesuíta da Bahia e a formação de círculos letrados nas duas últimas décadas do século XVI: Os casos de Bento Teixeira e Bartolomeu Fragoso. In: Revista Territórios e Fronteiras - UFRPE, Cuiabá, MT: **Revista**, v.8, n° 2, pp. 1-18, jul/dez 2015, pp. 366-384, p. 375.

⁹² Idem, p. 378.

⁹³ LOCKHART, James, SCHWARTZ, Stuart B., **A América Latina na época colonial**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 32.

A simbologia do poder do Colégio jesuítico se fazia sentir desde sua topografia. O mesmo se localizava no alto de um morro. A partir da elevação geográfica, os companheiros de Inácio se prestavam a diversas funções: ajudavam, por exemplo, na defesa das terras da Coroa, pois o morro ficava muito próximo ao porto. Ademais, dali acompanhavam as movimentações práticas do poder local.⁹⁴ Para os habitantes da cidade, o Colégio era de fato e de direito um lugar destacado de muitas das atividades urbanas. De fato, porque foi o “único foco da vida intelectual do Estado” no século XVII⁹⁵; de direito, em razão de sua disposição espacial. Isso significa dizer que a imagem de imponência do Colégio gerava, em seus observadores admiração e também transmitia a ideia de que o mesmo estava intimamente relacionado com o poder que na cidade era exercido.⁹⁶

A organização interna do instituto jesuítico na colônia foi pensada de modo que em seu espaço houvesse lugar para as atividades internas dos jesuítas: administração dos negócios na urbe, inter-relação com a população local e a vivência das próprias normas da Companhia de Jesus.⁹⁷ Ainda dentro da organização interna do Colégio, é importante frisar que ele seguia uma determinada técnica. Tal técnica consistia em dividir o espaço arquitetônico do prédio em três partes com funções bem específicas: espaço para o culto, que era a igreja com o coro e a sacristia, área destinada ao trabalho, onde eram ministradas as aulas e oficinas e, por fim, as residências (mais conhecidas como cubículos ou celas). Havia também uma enfermaria e algumas dependências para serviços. Na parte externa do prédio um espaço era destinado a um pomar e a uma horta.⁹⁸

As normas da ordem naquele momento estabeleciam que o Colégio deveria oferecer seus serviços à comunidade, nas diferentes esferas sociais, e obter o devido retorno.⁹⁹ Essa política foi seguida à risca pelos jesuítas. O Colégio oferecia desde alfabetização elementar até ensino secundário, mas também prestava o “serviço espiritual” com missas, catequeses, teatros, procissões, além de uma intensa divulgação da vida dos santos e dos sacramentos por meio das prédicas. Entra aqui o elemento retórico como uma chave para se entender o contexto religioso do Brasil colônia. Ou seja, em uma jovem cidade, com uma população, em sua grande maioria analfabeta, o uso de técnicas retóricas para a comunicação do sagrado era essencial.

⁹⁴ COSTA, Carlos Alberto Santos, **A influência do Colégio dos jesuítas na malha urbana de Salvador (1549-1760)**. 2005. (Dissertação) Mestrado em Arqueologia – Universidade Federal de Pernambuco – Recife. p. 32.

⁹⁵ AZEVEDO, João Lúcio de. **História de Antônio Vieira**: Tomo I. São Paulo: Alameda, 2008, p. 22.

⁹⁶ COSTA, Carlos Alberto Santos. op.cit., p. 32.

⁹⁷ Ibidem, p.32.

⁹⁸ Ibidem, p. 34.

⁹⁹ Ibidem, p. 32.

No século XVII vigorava também na colônia lusa da América o sistema político do Padroado Português¹⁰⁰. Valendo-se dessa estreita relação principiada séculos antes, alguns membros do clero secular acumulavam inúmeros contatos na Corte com o escopo de uma promoção na carreira eclesiástica. Entretanto, a maioria dos membros do clero que eram alçados à elevada hierarquia eram os regulares¹⁰¹. A Coroa e seus membros tinham também uma preferência por eles.¹⁰²

Um dos grandes trabalhos dos jesuítas, talvez o que mais os destacou na colônia, consistiu na fusão das atividades educativas e missionárias¹⁰³ que exerceram junto aos nativos, em um primeiro momento. Esse trabalho não era exclusivo dos companheiros de Inácio, mas foram eles os que mais se destacaram nesse aspecto. Afinal, a fundação do Colégio e, posteriormente, sua fama como centro educador da colônia evidenciaram o interesse dos jesuítas pelas populações culturalmente brancas da colônia no sentido de manter entre eles a cultura cristã. Fazer, de algum modo, junto a isso, o trabalho missionário, primeiramente em meio aos índios, era um retorno para o essencial da ordem que consistia em “(...) agir no mundo para a maior glória de Deus: Essa relação com o mundo exterior é essencial (...)”¹⁰⁴ e, além disso, a presença da Companhia no Brasil colônia, há princípio, se justificava pela conversão dos índios.¹⁰⁵

Em um esforço de manter a ambivalência entre educação e missão, os jesuítas da colônia optaram por um esforço salutar, conhecer minuciosamente a cultura do nativo a ser evangelizado. Essa evangelização do nativo pode ser colocada em pé de igualdade com um outro termo: a salvação. O gentio da terra e, posteriormente, os Negros da Guiné

¹⁰⁰ Entende-se por Padroado Português uma série de privilégios relacionados a obrigações que a Igreja fornecia a aqueles que fundavam igrejas e capelas. Dentre esses privilégios, constavam a nomeação de bispos, de padres para as paróquias, bem como clérigos para as demais funções eclesiásticas. Dentre as obrigações, existia a de a Coroa sustentar o eclesiástico designado. Tal sistema vigorou em Portugal até 1911, quando foi promulgada a Lei da Separação, que extinguiu o direito de padroado. Cf. AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). **Dicionário de História religiosa de Portugal: C-I**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001, p. 364.

¹⁰¹ Não podemos deixar aqui de mencionar a grande diferença que existia na colônia entre o clero regular e o secular: “No geral, os membros das ordens religiosas eram mais bem-educados e recrutados em famílias mais ricas e nobres do que as dos seculares, pelos quais sentiam um considerável desdém. Eram também mais organizados e dispunham de mais recursos, enquanto os padres paroquiais tinham de se sustentar parcialmente por meio de sua própria atividade econômica e estavam sob uma supervisão mais frouxa, aceitando as missões que considerassem mais convenientes, indo para onde seus interesses particulares indicassem”. LOCKHART, James, SCHWARTZ, Stuart B., **A América Latina na época colonial**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 33.

¹⁰² Idem.

¹⁰³ Quando aqui utilizamos o adjetivo “grande” para o trabalho missionário dos jesuítas na colônia não estamos fazendo um juízo de valor. Temos ciência de que existe vasta produção historiográfica que faz críticas ao papel missionário da ordem. O que queremos ao usar o termo “grande” é mostrar como a Companhia de Jesus, uma dentre tantas ordens que estavam no Brasil durante o período colonial, teve um ímpeto distinto das demais.

¹⁰⁴ CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580-1620**. Bauru, SP: Edusc, 2006, p. 55.

¹⁰⁵ Idem, p. 62.

deveriam ser salvos pelo trabalho dos companheiros de Inácio. Pelo menos foi essa a missão que se impuseram no Novo Mundo.¹⁰⁶

É importante frisar aqui a diferença do trabalho de evangelização para os grupos acima mencionados, empreendidos pelos jesuítas na América lusa. Para com os índios os companheiros de Inácio empreenderam um esforço “hercúleo” no sentido de conhecer a sua cultura, de estar com eles o tempo todo, o que ficou conhecido posteriormente, por historiadores do tema, como trabalho de vigilância, uma vigilância que implicou controle dos corpos e dos espíritos dos índios pelos jesuítas em missão.¹⁰⁷

Um tempo antes de Vieira chegar à colônia, entre os anos de 1576 e 1600, o número de escravos provenientes da África, especialmente da Guiné e do eixo Congo-Angola, já era bastante expressivo chegando à cifra vinte sete mil.¹⁰⁸ Posteriormente, no século XVII, esse número subiria de maneira exponencial em razão também do desenvolvimento da indústria açucareira na colônia. Vainfas observa que tamanho empreendimento simplesmente não seria possível sem o trabalho do escravo africano.¹⁰⁹ Diante de tais dados, cabe indagar a respeito das razões de um trabalho especialmente dedicado, ao menos nos primórdios das missões jesuíticas, à catequização dos gentios da terra, e não em relação aos Negros da Guiné, como então eram conhecidos os cativos africanos no Colégio.

No trabalho com os índios, havia a preocupação dos missionários em efetivamente salvá-los, obviamente, segundo a compreensão que possuíam sobre o tema. Tanto era assim que os padres desenvolveram projetos específicos para levar a termo seus objetivos. Um deles, seguramente o mais significativo, foi a invenção da “língua brasílica”. A língua, para os companheiros de Inácio, foi um elemento chave, estratégico no projeto missionário que pretendiam desenvolver na colônia. Assim, o primeiro passo dado nesse sentido foi tentarem se apropriar do saber linguístico dos colonos portugueses que já residiam na América lusa há longo tempo. Também estreitaram laços com filhos de portugueses com índias, pois seus filhos seriam naturalmente bilíngues.¹¹⁰

O fruto dessa postura missionária levou a duas constatações: alguns padres adquiriam rapidamente a comunicação com os índios, como foi o caso de João de Azpilcueta Navarro (1520-1557). Estes jesuítas, que obtiveram um êxito relativamente rápido na comunicação com os nativos, eram, em sua maioria, provenientes da região

¹⁰⁶ CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580-1620**. Bauru, SP: Edusc, 2006, p. 141.

¹⁰⁷ Ibidem, p. 142.

¹⁰⁸ VAINFAS, Ronaldo. **Antônio Vieira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 30.

¹⁰⁹ Idem, p. 32.

¹¹⁰ CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. op. cit., p. 153.

basca da Espanha.¹¹¹ Então, de algum modo, ter a língua basca como vernácula facilitava a compreensão da língua dos indígenas.¹¹² Outros, em sua maioria de origem lusitana, não conseguiam obter o mesmo êxito. Com o fito de superar essa barreira linguística, partiu-se então para um outro caminho: a elaboração de uma gramática, a “gramática brasílica”. Quem foi encarregado dessa façanha foi José de Anchieta (1534-97). Ele dimensionou o tupi nas regras da gramática latina, pois consta que ele tinha o perfeito domínio da língua de Cícero.¹¹³

Não somente pelo empenho missionário dos jesuítas, a criação de uma língua brasílica é um fato louvável, mas também pelas próprias condições inerentes à língua tupi. Ela era entre os nativos um veículo de comunicação essencialmente oral. Tanto é que, os raros exemplos de literatura em tupi que hoje existem são obras de jesuítas.¹¹⁴ Tal literatura é composta de teatros e catecismos. Todo esse empenho sintetizou o trabalho dos companheiros de Inácio para que os nativos compreendessem as verdades da fé cristã. Podemos ver nessa empresa a aplicação, em sua versão pragmática, do axioma desenvolvido por Anselmo de Aosta (1033-1109), o *Doctor Magnificus*. A máxima em questão é: *fides quaerens intellectum*. A tradução literal da sentença é “fé que busca compreender”. Essa compreensão, para Anselmo, foi o entendimento da natureza como obra de Deus. Para os jesuítas, a compreensão se deu na tentativa de entender o nativo em seu mundo e, uma vez entendendo-o, salvá-lo, o que significou, evangelizá-lo.

O Colégio jesuítico da Bahia foi um palco. Configurou-se, então, como o epicentro do desenvolvimento dessa empresa jesuítica. Em 1560 a instituição abriu o primeiro curso de tupi na América lusa.¹¹⁵ Essa tentativa, ainda que inédita na colônia, não obteve o êxito desejado, pois em 1574 o curso foi fechado. Os jesuítas perceberam que o ensino gramatical do tupi era insatisfatório e também concluíram que somente entre os índios se aprendia a língua de forma útil.¹¹⁶

Na América hispânica iniciativas semelhantes foram desenvolvidas. Contudo, se na colônia brasileira o tupi foi uma espécie de língua geral entre os jesuítas e os índios, quando vista no âmbito das demais línguas usadas por nativos de outras regiões do Novo

¹¹¹ CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580-1620**. Bauru, SP: Edusc, 2006, p. 153.

¹¹² Durante a nossa pesquisa não tivemos acesso a nenhum estudo publicado ou em andamento sobre as possíveis relações entre as línguas do ramo tupi e a língua basca. Mas, reservada as devidas dimensões, seria um trabalho bem interessante e que, ao nosso ver, também elucidaria muitos pontos obscuros da relação dos jesuítas com os índios.

¹¹³ CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. op.cit., p. 154.

¹¹⁴ Ibidem, p. 154.

¹¹⁵ Ibidem, p. 154.

¹¹⁶ Ibidem, p. 155

Mundo, era considerada inferior. No Peru e no México, por exemplo, os inacianos se deparam com línguas que não eram somente verbais, mas permitiram a produção de alguma literatura. Foi o caso do nahuatl e quéchua.¹¹⁷

Eis, em linhas muito gerais, alguns traços do ambiente que recebeu o pequeno Vieira. No aspecto social e humano, Salvador era uma cidade colonial costeira com população crescente, composta majoritariamente por portugueses, escravos africanos e nativos, grupos que, se não viviam em permanente tensão, como pregam alguns estudiosos do período, experimentavam cotidianamente arranjos sociais delicados. Do ponto de vista econômico, existia uma indústria açucareira que ganhava cada vez mais corpo e que acabava atuando como mola propulsora de um dos negócios mais rentáveis da colônia, o comércio de escravos africanos.¹¹⁸ Esses elementos muito influenciaram a formação de Vieira, como pretendemos expor, de uma maneira mais pormenorizada, ao longo deste texto.

Sob o prisma intelectual, o Colégio da Bahia era educador de elites, formador do clero e aperfeiçoador de táticas de missão. Foi em meio a esse ambiente que Vieira não apenas moldou-se, mas foi formatado dentro dos cânones da ordem jesuíta. Um fato curioso é que o mesmo Vieira, nos sermões e prédicas que viria a compor, seria um defensor dos índios, exercendo um papel paternalista diante dos mesmos, ao passo que para com os Negros da Guiné, que seguramente viu chegarem aos montes no porto de Salvador, adotava uma postura de acomodação no sentido de incentivá-los a aceitarem a condição de cativos para o bem de suas almas.

1.3 Aluno do Colégio da Bahia

Vieira foi iniciado nos estudos formais aos oito anos de idade, no Colégio da Bahia. Mas antes de falarmos do que Vieira encontrou na referida instituição, é importante situá-la a fim de que consigamos fornecer mais dados a respeito da formação do futuro jesuíta. Ali, como qualquer outro aluno foi acolhido no curso inicial, que na época era intitulado escola de “ler, contar e escrever”¹¹⁹. Quem nos dá essa informação é Vainfas, que também nos diz que a infância do futuro jesuíta foi tortuosa.¹²⁰

A infância tortuosa a qual Vainfas se refere e a natureza do colégio têm, no nosso entender, um paralelismo. Vieira recebeu de sua mãe o contato com as primeiras letras.

¹¹⁷ CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580-1620**. Bauru, SP: Edusc, 2006, p. 155-156.

¹¹⁸ VAINFAS, Ronaldo. **Antônio Vieira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 32.

¹¹⁹ Ibidem, p. 34.

¹²⁰ Ibidem, p. 32.

Portanto, ele não ingressou no colégio totalmente despreparado. Característica que, se por um lado era benéfica, pois alguma aproximação com as letras já havia no aluno, por outro lado, constituiu também um problema, qual seja o de adaptar-se a um método de ensino. Tal método era a *Ratio Studiorum*¹²¹. Este modelo de ensino foi fruto das experiências de Inácio de Loyola, obtidas antes da criação da Companhia de Jesus quando o fundador da ordem estudou nas Universidades de Alcalá, Salamanca e Paris, onde era aplicado um método que o iria marcar profundamente: o *modus parisienses*, o qual, por sua vez, serviu de inspiração para a elaboração do *Ratio*. Segundo Franca, o próprio Inácio se posicionou para que este método vigorasse nas instituições que os inacianos viriam a assumir, em razão de, em sua opinião, o *modus parisiensis* ser superior aos demais métodos utilizados para o aprendizado da língua latina¹²².

O latim era importante não apenas em razão de ser a língua oficial na Igreja Católica, mas também por ser o idioma usado pelos consagrados escritores e pensadores do período clássico romano. Esse apreço jesuítico pelos clássicos se explica pelo momento histórico no qual a ordem emergiu: a Renascença. O renascimento trouxe consigo, dentre tantas coisas, um desejo de releitura dos clássicos. A ordem fundada por Inácio foi profundamente marcada por esse espírito recriador da cultura dos clássicos no que respeitava aos assuntos, até então, sempre tratados dentro dos limites do pensamento escolástico.

Além do esmero com o qual se ensinavam latinidades em Paris, foi fator de peso para Inácio outros elementos do *modus parisiensis*. Eram eles: repetições, disputas, composições, interrogações e declamações. Essa foi a primeira percepção dos primeiros inacianos, em uma espécie de crítica aos métodos de ensino que as faculdades de artes e Teologia do velho mundo ofereciam naqueles dias. Mas os irmãos de Loyola não pararam nesse ponto. Foram também inovadores ao acolher em suas casas de ensino alguns dos novos ventos pedagógicos oriundos de Erasmo de Roterdã (1466 – 1536). Estamos aqui nos referindo ao modo como os humanistas fizeram a permuta dos métodos severos de punições por uma intervenção sem caráter punitivo.¹²³ O castigo deu lugar a uma atenta

¹²¹ *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Jesu*. *Ratio* significa método, plano, maneira, disposição, sistema, regra, ordem, razão, doutrina, teoria e instituto se traduz como disposição, método, doutrina, organização, sistema, princípio, escola. O título indica que se trata da disposição e métodos de estudos próprios dos inacianos. Além de um estilo de estudo, *Ratio* é também a expressão de uma doutrina perfilhada pela Ordem. Optou-se sempre pela designação de *Ratio* no feminino, pois é nesse gênero gramatical que a palavra vem definida no Dicionário de Latim e na gramática. FERREIRA, Antônio Gomes (org.). **Dicionário de Latim-Português**. Porto: Porto Editora, 1995, p. 617 e p. 982.

¹²² FRANCA, Leonel. **O método pedagógico dos jesuítas: O Ratio Studiorum**. 2º ed. Campinas, SP: Kirion, 2019, p. 31.

¹²³ DURKHEIM, Émile. **A Evolução Pedagógica**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.

orientação intelectual espiritual, com o tempo sendo dividido de forma muito objetiva, de modo que não somente o ensino se desse na sala de aula, mas em todo o contexto da vida do educando.

Loyola pensou a ordem para ser missionária. Os primeiros ambientes de ensino eram dedicados exclusivamente a formar os futuros membros. Foi somente em 1543, em Goa, na Índia, que os Jesuítas tentaram a primeira empreitada para educar membros externos. Obtiveram êxito. Em 1547 o mesmo colégio foi alçado ao estatuto de *Studium Generale*.¹²⁴ A fundação do primeiro colégio, que se operou na Índia, a nosso entender, não se deu ao acaso. Isso em razão de que os inicianos tiveram uma postura emuladora, muito própria. Eles não somente assimilaram o que julgaram ser útil do humanismo e da escolástica, mas também o faziam com os costumes locais. Atuavam como divulgadores da cultura cristã católica, mas também como assimiladores da cultura de onde estavam inseridos. Isso tudo era relatado em cartas oficiais que, por sua vez, se tornaram matéria prima para a preparação dos estudantes jesuítas europeus nas terras onde a Companhia levava a termo suas missões¹²⁵. Nascia assim a *Ratio*, como um arranjo de experiências pedagógicas em sala de aula somadas a experiências missionárias vivenciadas em várias partes do mundo onde a Companhia se fazia presente.

Vieira ingressou no Colégio da Bahia¹²⁶ como mais um dos estudantes filhos de portugueses. Coincidiu com isso, na colônia, a fundação dos cursos de Primeiras Letras, Humanidades e Teologia. Mais tarde, já no século XVIII, seria fundada a Faculdade de Matemática¹²⁷. O fato é que o Colégio da Bahia não era somente uma instituição de ensino para alfabetizar no sentido que hoje se compreende por tal aptidão, mas era sim um instrumento poderoso de transmissão da cultura católica portuguesa para a colônia.

Para que tal ensejo da Companhia chegasse a termo, após os estudos elementares, os alunos eram alçados ao curso de Humanidades. Tal curso tinha por objetivo fazer com que o aluno tivesse contato com as seguintes esferas do saber: Gramática, Humanidades e Retórica. A gramática que era ensinada compreendia o estudo da língua latina e grega. O curso de latim se subdividia em: Gramática superior, média A, média B, inferior A e B. O estudo da língua de Cícero, tal qual compreendia a *Ratio*, ia desde a o grau inferior,

¹²⁴ FRANCA, Leonel. **O método pedagógico dos jesuítas: O Ratio Studiorum**. 2º ed. Campinas, SP: Kirion, 2019, p. 11.

¹²⁵ LEITE, Serafim. (org.). **Monumenta Brasiliae. Vol. II**. Roma: 1553-1558, p. 150.

¹²⁶ O Colégio jesuíta da Bahia foi a primeira iniciativa pedagógica da Companhia de Jesus nas Américas. Cf.: GUIMARÃES, Raquel Drumond. **Vestígios do medievo nos sermões do padre Antônio Vieira**. 2012. (Tese) Doutorado em História – Universidade Federal de Santa Catarina – Florianópolis, p. 80.

¹²⁷ LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil: Tomo V**: Lisboa: Livraria Portugal; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1945, p. 69.

no qual o aluno tinha contato com os primeiros elementos de sintaxe latina, até o grau superior que era considerado o perfeito domínio da língua.¹²⁸

Um dos aspectos importantes dos jesuítas na esfera pedagógica, nos dias do Brasil colônia, foi o cultivo do que poderíamos classificar hoje como um ensino dirigido. Tal prática consistia no emprego daquilo que se ia estudar durante o tempo do curso de forma apostilada. Assim, os alunos tinham acesso direto às matérias e não perdiam tempo anotando tudo o que o professor expunha. Esse estilo pedagógico alcançou sua maior fama nas disciplinas de Filosofia e Teologia, em Portugal, onde foi criado com o nome de *Cursus Conimbricensis*¹²⁹, a respeito do qual trataremos mais detidamente no segundo capítulo desta dissertação.

Os alunos dos inicianos deparavam-se com os seguintes autores, em geral, por meio do contato com trechos selecionados de suas obras, quando adentravam no curso de Humanidades. Para o estudo de latim: Cícero (*ad familiares, ad Atticum, ad Quintum fratrem*), César, Salústio, Tito Lívio, Cúrcio, Cártulo, Tibúlio, Prospércio, Virgílio (*Eclogas, 4º das Górgias, 6º ou 7º da Eneida*), Horácio (elegias epigramáticas). Para a língua grega: São João Crisóstomo, Esopo, Agapito, São Basílio, Isócrates (orações), Platão (epístolas), Sinésio, Plutarco, Focílides, Teogonides, São Gregório Nazianzeno. O tempo de estudo para as referidas línguas deveria ser dividido do seguinte modo: 5 horas de aula por dia, assim distribuídas: duas horas e meia na parte da manhã e o restante na parte da tarde. Era um curso bastante intenso, fosse do ponto de vista do conteúdo, fosse do ponto de vista da administração do tempo pelos alunos. Os alunos deveriam dar conta de estudar prosa, poesia e também as *realia*, isto é, os autores do classicismo que traziam em seus escritos elementos de cultura, tais como: noções de história, direito e cultura clássica.¹³⁰ Tais conhecimentos eram muito necessários, ao entender dos companheiros de Inácio, pois os jesuítas deveriam ser homens, para a sua época, dotados de conhecimentos sobre a mais alta cultura, o que correspondia, na época, ao domínio dos grandes autores antigos, assim como dos textos produzidos pelas autoridades da Igreja.

¹²⁸ FRANCA, Leonel. **O método pedagógico dos jesuítas: O Ratio Studiorum**. 2º ed. Campinas, SP: Kirion, 2019, p. 47 – 48.

¹²⁹ Ou CACJC (*Comentários a Aristóteles do Colégio Jesuíta de Conimbricense*). Alguns autores a ele se referem simplesmente como “Padres Conimbricenses” ou “Curso Conimbricense”. A obra foi concebida para o estudo de Aristóteles por parte dos alunos dos colégios que estavam sob a direção da Companhia de Jesus desde o Atlântico até os Urais, da China até a América latina. A obra está disposta em mais de três mil páginas que procuravam comentar as obras e pensamento de Aristóteles. Cf.: DE CARVALHO, Mário Santiago. **O curso filosófico jesuíta conimbricense**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018.

¹³⁰ FRANCA, Leonel. **O método pedagógico dos jesuítas: O Ratio Studiorum**. 2º ed. Campinas, SP: Kirion, 2019, p. 47 – 48.

Embora a *Ratio* fosse um método de formação essencialmente marcado pela disciplina, os inácianos admitiam algumas plasticidades na aplicação da mesma nas diversas realidades onde estavam inseridos. Na colônia, isso se deu com relação ao ensino da língua grega. Durante o século XVI, não existiu ensino dessa língua. Ela foi substituída pelo ensino do *tupi*. Os alunos denominaram essa língua brasílica de grego da terra.¹³¹ É possível, ousamos inferir, que nas terras brasílicas não houvesse professor da língua de Platão. A esse aspecto uniu-se a necessidade de se ter uma primeira ciência da língua dos nativos para melhor êxito na transmissão da doutrina cristã. Não havia, em um primeiro momento, gramática da língua dos nativos. Sendo assim, o ensino dava-se em caráter essencialmente pragmático¹³². É possível que Vieira tivesse um conhecimento razoável do *tupi*, pois ele foi, logo que adentrou no noviciado da Companhia, em 1623, mandado para a Aldeia de São João, que ficava próxima ao Colégio¹³³.

Findado o curso de Humanidades, o aluno do Colégio iria cursar Artes ou Filosofia. Este último tinha a duração de três anos, com a seguinte organização: 1º ano (Lógica e introdução as ciências). Duas horas aula por dia; 2º ano (Cosmologia, psicologia, física). Duas horas aula por dia; 3º ano (Psicologia, Metafísica, filosofia moral). Dois professores se revezavam e cada um ministrava duas horas aula por dia.¹³⁴ O estudo jesuítico na esfera filosófica era bastante abrangente, pois eles incluíram em seus currículos o estudo da Matemática e da Meteorologia, ciências que estavam começando a ganhar corpo nos séculos XVII e XVIII¹³⁵.

O pensador adotado como norte na orientação dos estudos dos companheiros de Inácio no curso de Filosofia era Aristóteles.¹³⁶ Esse apreço elevado pelo peripatético se explica pelo contexto de formação de Inácio e dos primeiros companheiros, na Universidade de Paris. Nesta instituição o pensamento de Aristóteles estava sendo redescoberto como uma alternativa para a explicação do mundo e como uma chave muito útil para a doutrina cristã. Esta redescoberta do pensamento aristotélico respondeu à investida dos pensadores árabes no estudo do aluno de Platão. No século IX já existia em

¹³¹ LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil: Tomo I**: Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938, p. 561.

¹³² Idem, p. 561.

¹³³ VAINFAS, Ronaldo. **Antônio Vieira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 36.

¹³⁴ FRANCA, Leonel. **O método pedagógico dos jesuítas: O Ratio Studiorum**. 2º ed. Campinas, SP: Kirion, 2019, p. 46 – 47.

¹³⁵ DOS SANTOS, Fernanda Cristina da Encarnação. **O Colégio da Bahia: uma (quase) universidade na América portuguesa (1556 – 1763)** 2014. (Tese) Doutorado em História – Universidade Federal de Santa Catarina – Florianópolis, p. 83.

¹³⁶ Ratio Studiorum. In.: FRANCA, Leonel. **O método pedagógico dos jesuítas: O Ratio Studiorum**. 2º ed. Campinas, SP: Kirion, 2019, p. 123.

Bagdá uma escola de tradutores que verteram o peripatético para o árabe¹³⁷. Possivelmente estes árabes, que adentraram à Europa pela Península Ibérica, levaram consigo elementos intelectuais que os cristãos, em sua maioria, formados sob uma orientação platônico-agostiniana do mundo, não dominavam. Assim, a necessidade fez com que se voltasse o olhar para o peripatético. Inácio de Loyola, possivelmente presenciou esse fenômeno cultural dos árabes nas terras castelhanas. Era um povo diferente, com uma religião diferente, orientados por uma outra matriz intelectual. Talvez isso o tenha feito tomar o partido intelectual do referido pensador.

Embora a estima por Aristóteles fosse grande na Companhia, as obras do mesmo não eram lidas nas fontes, mas sim por meio de comentadores, que trabalhavam com partes específicas do texto original. Isso tudo foi disposto no aqui já mencionado *Cursus Conimbricensis*. Para o estudo da moral eram utilizados os seguintes autores que comentavam a *Ética a Nicômaco*: Trapezuntius, Fabrio Stapulensis, Titelmans ou Súmulas do dominicano Domingos de Souto. Para a *Política* se usava o *Libellus progiumnasmatum* (cujo autor era um grego de nome Aphónio [séc. III- IV]), o *De consideratione dialectica libre sex* (do franciscano Francisco Tilmans [Antuérpia, 1533]).¹³⁸

Os autores acima referidos foram aqueles que os jesuítas de Portugal consideraram dignos de comporem o curso por eles editado. Entretanto, a Companhia produziu muitos intelectuais no velho mundo que vieram a dar decisivas contribuições no CACJC¹³⁹. Dentre estes, destacamos: Manuel de Góis (1543-1597). O autor comentou os seguintes livros de Aristóteles: *Physica* (Coimbra 1592), *Meteororum* (Lisboa 1593), *Parva Naturalia* (Lisboa 1593), *Ethica* (Lisboa 1593), *De Coelo* (Lisboa 1593), *De Generatione et Corruptione* (Coimbra 1597) e *De Anima* (Coimbra 1598); Baltasar Álvares (1560-1630). Góis elaborou um tratado sobre o *De Anima* que ficou conhecido como *Tratado da Alma Separada*. Cosme de Magalhães (1551-1624) foi o editor do *Tratado da Alma Separada*, agregou à obra um apêndice intitulado *Tratamento de Alguns Problemas relativos aos Cinco Sentidos* de Pedro da Fonseca (1528-1599) que, por sua vez, ficou conhecido como um dos maiores especialistas, dentro da Companhia, no pensamento de Aristóteles por ser tido como muito versado em grego, a ponto de ler o peripatético no original e, a partir daí elaborar a sua tradução e comentário, do que é tido por muitos como a obra mais complexa do estagirita: *Metafísica*. O trabalho de Pedro da Fonseca

¹³⁷ REALE, Giovanni. **Introducción a Aristóteles**. Barcelona: Herder, 1985, p. 165.

¹³⁸ **MONUMENTA PAEDAGOGICA. MONUMENTA PAEDAGOGICA SOCIETATIS IESU**. Ladislau Lukács, s.j. (org.) Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1965, p. 177-178.

¹³⁹ Cf. nota de rodapé 129.

com relação a Aristóteles foi bastante impactante, tanto entre os de sua época, quando aos que analisaram sua obra no futuro.¹⁴⁰

Após concluírem o curso de Artes, os estudantes membros da Companhia, iniciavam o curso de Teologia. Este tinha a duração de quatro anos. Era basicamente composto das seguintes disciplinas: Teologia escolástica (duração de 4 anos, com 2 professores, cada um lecionava 4 horas por semana); Teologia moral (2 anos, com 2 professores com aulas diárias ou professor com duas aulas por dia); Sagrada Escritura (2 anos com aulas diárias); Hebraico bíblico¹⁴¹ (1 ano com 2 horas por semana).

A montagem do curso de Teologia adotou como matriz intelectual a *Suma Teológica* de Tomás de Aquino (1225-1274)¹⁴². A *Ratio* estabelecia que o Doutor angélico seria seguido fielmente e que também deveria ser estimado como o doutor da Ordem¹⁴³. Esse elemento marcadamente tomista que estava na gênese dos jesuítas em formação foi uma novidade da Companhia, isto é, os jesuítas junto com os dominicanos formaram as duas primeiras Ordens de expressão mundial que admitiram para si o pensamento do Aquinate como seu norteador em matéria teológica¹⁴⁴. Tomás de Aquino iria marcar também o Concílio de Trento, pois teólogos de ambas as ordens possuíam representantes na reunião dos bispos, o que veremos em mais detalhes a seguir.

Uma outra novidade que os companheiros de Inácio introduziram no estudo da Teologia e, de certo modo, na colônia lusa da América, foi a reflexão teológica moral.¹⁴⁵ Essa nova perspectiva desembocou naquilo que ficou conhecido posteriormente como “estudo dos casos de consciência”. No Colégio da Bahia havia uma disciplina com essa

¹⁴⁰ DE CARVALHO, Mário Santiago. **O curso filosófico jesuíta conimbricense**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018, p. 12 – 24.

¹⁴¹ Até onde nossa pesquisa nos conduziu não conseguimos detectar se existiram no Colégio professores de Hebraico. Levando-se em conta a realidade da colônia é possível que não aqui não teve, ou se existiu, não foi alguém expressivo. Serafim Leite, talvez o maior historiador da ordem na colônia nada fala sobre isso. O próprio Vieira, que era tão interessado pela Sagrada Escritura e pela cultura judaica sempre se refere a mesma na sua versão latina.

¹⁴² MIRANDA, Margarida. *Ratio Studiorum: uma hierarquia de saberes*. In: **Código pedagógico dos Jesuítas: Ratio Studiorum da Companhia de Jesus**. Introdução, versão portuguesa e notas de Margarida Miranda. Lisboa: Esfera do Caos, 2009, p. 33.

¹⁴³ *Ratio Studiorum*. In.: FRANCA, Leonel. **O método pedagógico dos jesuítas: O Ratio Studiorum**. 2º ed. Campinas, SP: Kirion, 2019, p. 117.

¹⁴⁴ Para os dominicanos conferir: VILANOVA, Evangelista. **Historia de la teologia Cristiana: Tomo segundo. Prerreforma, Reformas, Contrarreforma**. Barcelona: Editorial Herder, 1989, p. 167; para os jesuítas: FRANCA, Leonel. **O método pedagógico dos jesuítas: O Ratio Studiorum**. 2º ed. Campinas, SP: Kirion, 2019, p. 170.

¹⁴⁵ Não estamos dizendo de forma enfática que não existia antes de Tomás de Aquino uma reflexão moral, existia, mas era assentada na Sagrada Escritura e nas reflexões dos Doutores da Igreja. A reflexão do Doutor angélico tornou possível uma sistematização da reflexão moral sob o aspecto teológico. Isso se deu em razão do seu pensamento ser muito marcado por Aristóteles, que por sua vez entendia que a Filosofia era um saber total. Assim, a reflexão teológica deveria, no entender de Aquino, dar conta da totalidade, logo do contexto específico em que cada indivíduo estava inserido. Sobre o tema, Cf. HÄRING, Bernard. **La ley de Cristo: Teologia moral exposta a sacerdotes e seglares**. Tomo I. Barcelona: Editorial Herder, 1968.

nomenclatura¹⁴⁶. O objetivo dessa disciplina era: formar bons párocos ou administradores de sacramentos, explicar a natureza e implicações dos estados de vida, combater magias e coisas semelhantes. Isso tudo era tratado de forma escolástica, isto é, com perguntas e respostas. Como as questões morais são, em razão de sua natureza, muito complexas de serem provadas, o professor deveria escolher duas ou três razões no máximo (era desaconselhado o excesso de autoridades) para se convencer acerca da questão debatida¹⁴⁷.

Vieira teve de enfrentar todo esse programa jesuítico de formação a fim de tornar-se um sacerdote da Companhia. Não sabemos se ele cursou exatamente as disciplinas que a *Ratio* prescrevera devido às adaptações que a ordem teve que aplicar na colônia. Serafim Leite nos informa que o Padre Beliarte, quando foi provincial, mandou vir de Portugal muitos livros para o Colégio da Bahia, com o fito de aprimorar os estudos ali realizados. Mas não sabemos que livros foram, ou mesmo se chegaram todos os que compunham os cursos¹⁴⁸. Consta, entretanto, que Vieira não começou seus estudos como um aluno brilhante. Ao contrário, era taxado de medíocre. Esse ponto, que possui elementos suficientes para potencialmente manchar o currículo do futuro pregador, não teve este efeito. Ao contrário, foi a mola propulsora de um mito muito difundido sobre o mesmo, conhecido pelos seus biógrafos como: o estalo de Vieira. As narrativas oferecidas por muitos historiadores do inaciano luso brasileiro, ao nosso entender, obedecem às lendas de grandes personagens bíblicos que passam por alguma experiência religiosa. Tal experiência mudava profundamente, em algum aspecto, a vida de quem passava por tal experiência. Vieira, nas penas de seus biógrafos, teve uma vida, em alguns aspectos, digna de grandes personagens bíblicos.

A configuração do mito deu-se do seguinte modo: em razão da dificuldade imensa que sofria nos estudos, o jovem Vieira, cotidianamente, costumava ir à Sé de Salvador, que naquele tempo (1616) ainda estava em construção. Chegando à igreja, voltava-se para a imagem da Virgem das Maravilhas e rezava para obter êxito nos estudos. Consta no relato do jesuíta André de Barros que, um dia, em pleno fervor de oração, suplicando ardentemente a intercessão da Virgem, abateu-se sobre ele uma violenta dor de cabeça. A dor, prossegue Barros, foi tão aguda que Vieira pensou findar-se ali mesmo a sua vida,

¹⁴⁶ LEITE, Serafim. (org.). **Monumenta Brasiliae**. Vol. II. Roma: 1553-1558, p. 25 – 26.

¹⁴⁷ *Ratio Studiorum*. In.: FRANCA, Leonel. **O método pedagógico dos jesuítas: O Ratio Studiorum**. 2^o ed. Campinas, SP: Kirion, 2019, p. 121.

¹⁴⁸ LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil: Tomo II**: Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938, p. 495.

pois, na descrição do próprio Vieira, foi a sensação de que seu cérebro era golpeado dentro de sua cabeça.¹⁴⁹

Mas não foi a morte que sobreveio ao pequeno Vieira e sim, o toque de Deus, pela intercessão da Virgem. Ela atendeu ao pedido de Vieira. Após esse evento, consta ter sido outro o seu modo de ser. Vieira, desde então, começou a corresponder às expectativas de seus professores jesuítas, participando, inclusive, por vontade própria, dos exercícios de retórica que os padres aplicavam aos alunos, seus colegas. Esse outro Vieira passou a obter êxito nos estudos, a tal ponto que foi merecedor de um elogio por parte dos docentes, ganhando até o adjetivo de homem de grande distinção intelectual. Assim é o mito do estalo de Vieira, de medíocre a sagaz; de néscio a brilhante. O toque da Virgem concedeu ao futuro pregador, segundo a ideia do relato mitológico, muitos atributos, dentre eles: o uso da razão perfeita.¹⁵⁰

O “estalo de Vieira”, sendo legítimo ou não, funcionou como um elemento explicativo de um componente importante da mitologia do português. Durante o século XVII, Vieira foi um dos mais, se não o mais marcante personagem que interagiu de forma ativa no contexto religioso, político e social das realidades luso-americanas, por meio dos seus conselhos a Dom João IV, dos sermões por ele proferidos na colônia, na capital lisboeta, e até em Roma, e, por fim, através da correspondência que estabeleceu com importantes figuras do cenário europeu daquele momento.¹⁵¹

Vieira foi alfabetizado por sua mãe, como vimos. Não temos fontes que nos forneçam elementos para avaliarmos até que grau progrediu essa primeira instrução ministrada. Isso, ao nosso ver, não é um problema. A questão residiu no choque de pedagogias. A Companhia de Jesus, quando chegou à colônia, tinha claro consigo um fito missionário/educativo. Assim, era preciso não só falar de Jesus Cristo, testemunha-lo, mas criar uma cultura que absorvesse a doutrina cristã trazida pelos companheiros de Inácio. O grande *leitmotiv* dos jesuítas na colônia durante os séculos XVI e XVII era: “... conhecer o mundo para agir mais eficazmente sobre ele¹⁵²”.

O modo que Vieira usou para agir sobre esse mundo, que ele compreendia como sendo a colônia e a metrópole, foi o da pregação. Por isso, muito provavelmente, ficou famoso. O mito que se construiu sobre sua figura serve, a nosso entender, para enaltecer esse talento de ser um distinto orador. Mas é preciso ter em conta, para além das narrativas

¹⁴⁹ VAINFAS, Ronaldo. **Antônio Vieira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 34.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 34.

¹⁵¹ CUNHA, Mafalda Maria Ferin. **Padre Antônio Vieira**. Lisboa: Edições 70, 2012, p. 14.

¹⁵² CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580-1620**. Bauru, SP: Edusc, 2006, p. 55.

laudatórias, aquilo que o inaciano efetivamente fez, isto é, Vieira foi um orador e nada além disso. Não destacou-se no campo da elaboração de novas ideias, embora muito se tenha escrito, atribuindo-se a ele os mais distintos e anacrônicos posicionamentos¹⁵³. Existe uma confusão entre “falar bem e bem falar” em torno do estudo deste personagem. O que ele proferiu retoricamente foi o comum¹⁵⁴. Seu talento de retor fez seu nome ecoar na colônia e na metrópole e, por isso, ao nosso ver, se destacou. Pretendemos, nos próximos capítulos, abordar, como isso se deu a partir da maneira como lidou com o tema da escravidão de indígenas e etíopes, como eram conhecidos os cativos africanos, na colônia lusa na América.

¹⁵³ Cf.: CUNHA, Mafalda Maria Ferin. **Padre António Vieira**. Lisboa: Edições 70, 2012.

¹⁵⁴ HOLANDA, Sergio Buarque de. **Capítulo de literatura colonial**. São Paulo: Editora brasiliense, 1991, p. 440.

2. CAPÍTULO 2 – PADRE VIEIRA E A HERANÇA DO CONCÍLIO DE TRENTO

2.1 O Concílio de Trento, o tomismo e suas possíveis relações com António Vieira

Antes de versarmos sobre o tema da escravidão nos sermões de Padre António Vieira proferidos na colônia portuguesa na América, acreditamos ser importante fornecer alguns elementos a respeito de um evento que ocorreu no seio da Igreja Católica e que, ao nosso entender, marcou profundamente o pregador que aqui nos interessa: o Concílio de Trento (1545-1663). Essa ênfase dada por nós a Trento se deve, fundamentalmente, ao conjunto de eventos que ocorreram na mesma época da reunião dos bispos na Itália: a entrada em cena de novos mundos, embates de natureza religiosa e o alvorecer do mundo moderno, ou seja, o concílio ocorreu em um momento importante de redefinição da cultura ocidental, criando referências incontornáveis para a leitura que se fazia do cristianismo no velho e no novo mundo.

Existe, como é sabido, um grande debate na historiografia sobre as razões que levaram a Igreja a organizar o concílio ocorrido na cidade italiana de Trento. Embora o tema seja bastante amplo, o que nos ocupa neste capítulo não é retomar tais polêmicas interpretativas, mas tentar compor um quadro com alguns elementos configurados durante o concílio e que repercutiram em todas as partes da cristandade e até fora dela. Em especial, nos interessa traçar alguns paralelos entre as determinações do concílio e a trajetória dos inicianos que, criados para dar combate aos desvios da fé, acabaram por semear uma determinada leitura do cristianismo e, por consequência, do cotidiano por todos os lugares onde estiveram. Abordar alguns dos aspectos que compuseram essa leitura do cotidiano professada pelos irmãos de Vieira é o objetivo central desse capítulo.

A ordem jesuíta não foi a única mas, sem dúvida, desempenhou no Brasil colonial um papel muito significativo, em particular na catequização e na moralização de livres, libertos e escravos. Isso ocorreu, em parte, devido ao prestígio que os inicianos desfrutavam em Portugal e também em razão do estilo, digamos, mais pragmático adotado por seus membros na realização das tarefas que lhes eram atribuídas. Os jesuítas não viviam em comunidade como as demais ordens, não tinham uma disciplina conventual, no sentido de observarem as horas canônicas juntos, a reza do ofício divino, e tinham em mente que era necessário expandir a fé católica onde fosse possível. Essa expansão da fé católica acabava, como consequência, representando também uma expansão e um padrão de organização para os domínios lusitanos do ultramar. Podemos verificar essa simultaneidade nas ordens que Tomé de Sousa (1503-1579) recebeu de Dom João III (1502-1557), em dezembro de 1548:

Porque a principal coisa que me moveu a mandar povoar as ditas terras do Brasil foi para que a gente delas 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; e, para eles mais folgarem de o ser, tratem bem todos os que forem de paz, e os favoreçam sempre, e não consintam que lhes seja feita opressão, nem agravo algum; e, fazendo-se-lhes, lhe façam corrigir e emendar, de maneira que fiquem satisfeitos, e as pessoas que lhes fizerem, sejam castigados como for justiça.¹⁵⁵

No momento em que os primeiros inacianos chegaram à colônia, em 1549, dez anos após a fundação da Ordem, as suas Constituições ainda não estavam finalizadas. A implicação mais direta desse evento é a de que os companheiros de Inácio se orientaram, a princípio, por meio de correspondências trocadas com Roma e Portugal, o que resultava sempre em alguma intervenção de assuntos seculares nas orientações enviadas aos religiosos. As Constituições da ordem só foram publicadas em 1553. Após a publicação, contudo, coube aos inacianos estudá-las a fim de promoverem uma adequação de suas atividades às novas normas, o que tomou ainda mais tempo até que as regras pudessem conferir aos religiosos alguma autonomia.¹⁵⁶

Não foi só a ausência das Constituições da Ordem Jesuíta que gerou esse apelo à coroa portuguesa e à Roma. A Reforma foi um evento que, no médio e no longo prazo, resultou em mudanças significativas no velho mundo, mudanças que não se restringiram apenas ao âmbito religioso, embora devamos considerar que, à época, não houvesse uma separação entre o religioso e o secular, tal qual foi possível observar a partir da virada do século XVIII para o XIX. Uma das implicações disso, segundo Vilanova, foi a de que a Igreja Católica, para fazer frente à Reforma Protestante, precisou apoiar-se também no poder secular. Em outras palavras, foi necessário a cada igreja, portadora de diferentes interpretações da mensagem de Cristo, contar com o Estado para garantir a sua autoridade. Isso intensificou uma relação mais estreita entre essas duas dimensões do poder, aspecto que, dentro da realidade portuguesa e da colônia lusa na América, viabilizou-se por meio do padroado português – que mencionamos no capítulo anterior –, estreita relação entre o poder da Santa Sé e os monarcas portugueses, que deitava raízes no século XV. Igreja e Estado nos domínios lusos passaram, sobretudo após Trento, a

¹⁵⁵ REGIMENTO de Tomé de Sousa de 17 de dezembro de 1548. In: INÁCIO, Inês Conceição; LUCA, Tânia Regina de (orgs.). **DOCUMENTOS DO BRASIL COLONIAL**. São Paulo: Ática, 1993, p. 51.

¹⁵⁶ KIST, Luís. **Os jesuítas no começo do Brasil, guiados pela fé e regidos pela colônia**. 2008. (Dissertação) Mestrado em História – Universidade do Vale do Rio dos Sinos – São Leopoldo, p. 31.

representar duas faces de uma mesma realidade: a cristandade que desejava expandir-se.¹⁵⁷

É sabido que o Concílio de Trento e a Ordem Jesuíta mantiveram relações de grande proximidade. A Ordem fundada por Inácio Loyola recebeu aprovação pontifícia em 1540, dada por Paulo III (Alessandro Farnese, 1468-1549) mediante a bula *Regimini militantes Ecclesiae*. Na época, a Igreja Católica, que por séculos, desempenhou um importante papel na construção da identidade europeia, estava abalada diante dos efeitos religiosos, políticos e sociais das ideias manifestadas, dentre outros, pelo do monge agostiniano Martinho Lutero (1483-1546). Loyola e seus companheiros apresentaram-se nesse ambiente de embates, como parte dos frutos de uma nova Teologia. Tal novidade estava na distinção de como a Teologia era ensinada na Universidade de Paris, ou seja, conservar a tradição cristã e ao mesmo tempo introduzir novos pensadores no âmbito dos estudos teológicos. Em Paris se optou por uma sistematização do pensamento cristão que tinha em sua base as ideias do filósofo grego Aristóteles (385-323 a.C.), filósofo que, até então, era bastante negligenciado pela intelectualidade que lia e escrevia em língua latina. Esse aspecto é de vital importância, pois antes do uso das ideias do peripatético, o solo intelectual que deu apoio ao cristianismo foi, em grande medida, uma apropriação cultural das ideias neoplatônicas usadas na interpretação da doutrina cristã. Seguramente, um dos maiores articuladores dessa apropriação foi Agostinho de Hipona (354-430)¹⁵⁸. Isso não significa dizer que ideias de caráter agostiniano deixaram simplesmente de serem utilizadas. O que se operou foi uma acolhida das ideias aristotélicas para fundamentar pontos importantes da doutrina cristã. O fruto de tudo isso foi uma Igreja Católica que passou a ter o seu pensamento embasado em ambas vertentes intelectuais. Como o bispo de Hipona foi também um intérprete e comentador das ideias de Platão, ocorreu o mesmo com Aristóteles. Um outro autor importante deve aqui ser mencionado, pois a leitura de Aristóteles não se deu, inicialmente, de maneira direta, podemos dizer que ele teve, no seio da teologia católica, um intérprete e comentador de peso: Tomás de Aquino (1225-1274)¹⁵⁹.

Quando a ordem dos companheiros de Inácio estava oficialmente fundada, o papa Paulo III convocou o Concílio de Trento e pediu a Inácio de Loyola três de seus companheiros que pudessem exercer a função de “Teólogos do papa” durante o

¹⁵⁷ VILANOVA, Evangelista. **Historia de la teologia Cristiana: Tomo segundo. Prerreforma, Reformas, Contrarreforma**. Barcelona: Editorial Herder, 1989, p. 522-523.

¹⁵⁸ VELOSO, Wendell dos Reis. **Humanidade e sexualidade na proposta de identidade cristã de Agostinho de Hipona em Confissões**. 2014. (Dissertação) Mestrado em História – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, p. 61.

¹⁵⁹ DE LIBERA, Alain. **A filosofia medieval**. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p. 405.

andamento dos trabalhos¹⁶⁰. Isso já era um sinal dos novos rumos que a então recém fundada ordem seguiria dali em diante, uma vez que o pedido do papa diferia daqueles propósitos originalmente projetados para a ordem por Loyola e seus primeiros companheiros, ou seja, nada tinha em comum com a tarefa de peregrinar a Jerusalém para evangelizar os infieis, bem como todos os que lá não conhecessem a doutrina cristã¹⁶¹. Isso não foi empecilho para Inácio e seus companheiros, pois um detalhe que os marcou profundamente foi a obediência ao superior e ao papa. Trento foi, assim, um Concílio muito marcado pela presença das ideias tomistas, ideias essas que acabaram veiculadas fundamentalmente, pelos inacianos, mas também por dominicanos, aqueles que pertenciam à ordem fundada por Domingos de Gusmão¹⁶².

Outro aspecto que também foi importante no contexto geral de Trento diz respeito à presença dos legados eclesiásticos. O objetivo do Concílio foi, em um primeiro momento, reorganizar a doutrina católica, fazendo-a dialogar com os ventos da mudança, embora isso nunca tenha sido admitido, com a doutrina cristã tal como a postulava Lutero. Não é desusado, contudo, lembrar que o concílio realizado na Península itálica, por um lado, contou com uma presença pífia de teólogos alemães¹⁶³, e, por outro lado, assistiu a uma presença ibérica intensa, a tal ponto de muitos estudiosos do tema considerarem Trento um concílio latino¹⁶⁴ e por “latinidade” devemos entender a presença massiva de espanhóis com uma ideia muito coesa do que era necessário entender como catolicismo.

Essa postura dos castelhanos foi também fruto das políticas anti-heréticas dos soberanos espanhóis Isabel I e Fernando II, seguida por Felipe II. Os primeiros transferiram o ímpeto de um país unido, não só politicamente, mas também religiosamente, para o catolicismo. Isso ficou bem claro quando, em 1478, por ocasião da realização do concílio nacional de Sevilla, o qual obteve, como um de seus frutos, a concordância estabelecida entre os reis católicos e os bispos de levarem a termo uma reforma da Igreja Católica espanhola que não cedesse espaço à intervenções exógenas. Dentre as várias normas que o concílio de Sevilha produziu, as que mais impacto tiveram foram: a) os bispos estavam obrigados a guardar residência, ao menos seis meses de cada ano, em suas respectivas dioceses; b) haveria uma maior limitação das provisões

¹⁶⁰ LACOUTURE, Jean. **Os jesuítas: A conquista – vol. I**. Lisboa: Editorial Estampa, 1993, p. 121.

¹⁶¹ MANSO, Maria de Deus. **A Missão dos Jesuítas Eborenses no Ultramar**. Revue – Revista da Universidade de Évora. Évora: Universidade de Évora, ano VI, n.o 10-11, abril 2009, p. 92.

¹⁶² DE LIBERA, Alain. **A filosofia medieval**. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p. 356.

¹⁶³ VILANOVA, Evangelista. **Historia de la teologia Cristiana: Tomo segundo. Prerreforma, Reformas, Contrarreforma**. Barcelona: Editorial Herder, 1989, p. 530.

¹⁶⁴ HOLZEN, Andreas. “Capítulo 4: Bases europeias para uma confessionalização católica” – In: KAUFMAN, Thomas [et al.], [org.]. **História ecumênica da Igreja: da alta Idade Média até o início da Idade Moderna**. São Paulo: Edições Loyola: Paulus; São Leopoldo, RS: Editora Sinodal. 2014, p. 377.

papais¹⁶⁵; c) as abadias ficariam proibidas de serem dirigidas por religiosos provenientes do clero secular. Tais iniciativas se efetuaram também em razão das ações promovidas por Frei Jerónimo Hernando de Talavera (1428 – 1507)¹⁶⁶. Este religioso era confessor de Isabel, a Católica, e assim os bispos nomeados para dioceses importantes (Burgos, Pascual, Ampudias) eram sempre escolhidos entre os religiosos mais afinados com a reforma expressada em Sevilha¹⁶⁷. Felipe II, por sua vez, foi muito combativo no sentido de não permitir a circulação de livros suspeitos em seus territórios, e mesmo aqueles que chegavam aos prelos, só o foram após serem submetidos a uma severa censura. O soberano espanhol também proibiu que seus súditos estudassem em universidades estrangeiras vistas como dotadas de “pensamento duvidoso” em relação ao que era entendido por ortodoxo.¹⁶⁸ Essa postura espanhola deu um tom rígido a Trento. Essa rigidez da igreja espanhola marcou a Igreja pós conciliar como sendo belicosa e extremamente apegada a aquilo que entendia ser a sua própria tradição.¹⁶⁹

Os castelhanos foram os primeiros a resolverem os seus problemas internos. Eles entendiam que a religião católica era central na construção de sua identidade. Por isso, esse esforço tremendo para a reorganizar o catolicismo local. Inácio de Loyola foi também fruto dessa concepção de Igreja. O seu desejo primeiro de ir para Jerusalém, para além de um fito espiritual, tinha também um caráter militar, que remetia ao movimento das cruzadas.

Essa ideia de serem os espanhóis os mais resolvidos dentro do que seria a identidade católica dos tempos da contrarreforma contagiou também António Vieira. Em um sermão pregado no Real Colégio de Santo Antão, em Lisboa, no ano de 1669, cujo

¹⁶⁵ Uma provisão é um documento pelo qual o papa nomeia bispos, nuncios, dentre outras funções de governo na hierarquia da Igreja Católica. Ao fazerem isso a postura foi clara: estavam criando uma Igreja Católica muito afinada com o espírito da monarquia espanhola, de tal modo que até mesmo o papa ficou com seu poder de governo limitado.

¹⁶⁶ Ele foi nomeado primeiro arcebispo da conquista de Granada (1493 – 1507) e foi também o protótipo de bispo da reforma católica. Antes do concílio de Trento ele já pregava todos os domingos e dias de festa; construiu em torno de cem igrejas na sua diocese, fomentou missionários que pregassem em árabe, fundou um instituto para a formação de futuros sacerdotes, criou casas de abrigo para órfãos, redigiu uma “Breve instrução para o povo”, uma espécie de “mini catecismo”. Curiosamente este bispo, mesmo sendo considerado bastante ortodoxo, foi objeto de um processo sob acusação de heresia por parte da inquisição. Cf. JEDIN, Hubert (Dir.). **Manual de historia de la Iglesia: “Origen y penetración de la reforma católica hasta 1563”**. *Tomo IV - Reforma, reforma católica y contrarreforma*. Barcelona: Editorial Herder. 1972. P. 609.

¹⁶⁷ JEDIN, Hubert (Dir.). **Manual de historia de la Iglesia: “Origen y penetración de la reforma católica hasta 1563”**. *Tomo IV - Reforma, reforma católica y contrarreforma*. Barcelona: Editorial Herder, 1972, p. 608.

¹⁶⁸ VILANOVA, Evangelista. **Historia de la teología Cristiana: Tomo segundo. Prerreforma, Reformas, Contrarreforma**. Barcelona: Editorial Herder, 1989, p. 531.

¹⁶⁹ Cf.: MULLET, Michael. **A contra-reforma e a reforma católica nos princípios da Idade Moderna européia**. Lisboa : Gradive, 1985.

título é “Sermão de Santo Inácio, fundador da Companhia de Jesus”, Vieira tece elogios laudatórios extremos ao seu santo fundador:

O fim para que Deus ajuntou em Santo Inácio as semelhanças e perfeições de todos os santos, foi para que neste grande santo achássemos junto, o que nos outros santos era dividido. Santo Inácio, se bem se consideram os princípios e os fins de sua vida, foi o fruto do *Flos Sanctorum*. O *Flos Sanctorum* era a flor, Santo Inácio foi o fruto. Se de todas as flores se compusesse uma só flor, esta flor havia de ter o cheiro de todas as flores; e se desta flor nascesse um fruto, este fruto havia de ter os sabores de todos os frutos. E esta maravilha Deus fez em Santo Inácio.¹⁷⁰

Vieira entende que Inácio de Loyola foi uma espécie de plenipotenciário das qualidades divinas. Loyola, de algum modo, desenvolveu a sua espiritualidade fazendo uma espécie de apanhado geral das vidas dos grandes mártires da Igreja. Ou seja, além de ter sido santo, na opinião de Vieira, Inácio de Loyola soube avaliar as melhores experiências cristãs e colocá-las em prática! Em mais de uma oportunidade, Vieira homenageia o fundador de sua obra ressaltado suas qualidades teológicas e até a força de seu nome:

Em Germânia, tendo-se o demônio apoderado de um homem, estava tão forte e tão rebelde que a tudo resistia. Aplicaram-se lhe todos os remédios naturais e divinos; repetiram-se por muitas vezes os exorcismos, mas o demônio sem se render a nada. Resolveu o exorcista invocar todo o exército do céu contra aquele soberbo espírito, e começou assim, pela ordem das ladainhas: *Sancte Michael, Sancte Gabriel, Omnes Sancti Angeli et Archangeli*. O demônio zombando. *Sancte Joannes Baptista, Omnes Sancti Patriarchae et Prophetae*. O demônio sem fazer caso. *Sancte Petre, Sancte Paule, Omnes Sancti Apostoli et Evangelistae*. Nenhum efeito. [...] *Sancti Ignati*. E soando o nome de Santo Inácio, desampara o demônio, deixa o homem, desaparece, e nunca mais o tomou. [...] Pois resistes aos anjos que te lançam do céu, se resistes aos apóstolos, a quem Cristo deu o domínio sobre ti, se resistes aos patriarcas e profetas, aos confessores, aos pontífices, aos doutores, aos mártires, como te rendes ao nome de Inácio?¹⁷¹

Vieira não chega a ser acusado de heresia nesse sermão. Contudo, admite que o demônio do exorcismo, ao qual a prédica faz menção, tremeu diante de Inácio não porque este era melhor que os demais santos, nem tampouco porque gozasse de maior intimidade junto a Deus. O motivo é retórico. Aos olhos do pregador português, o demônio se

¹⁷⁰ VIEIRA, António. *Sermões: Tomo I*. Erechim: Edelbra, 1998, p. 167.

¹⁷¹ Idem, p. 159.

intimidou diante do fundador da Companhia a fim de que isso fosse um testemunho para o mundo.¹⁷²

A questão de uma Igreja Católica fundida à estrutura do Estado e, portanto, fazendo uso de uma postura militarizada, também apareceu nos sermões de Vieira. Isso é perceptível no sermão intitulado “Sermão Primeiro: Anjo”:

São palavras expressas da Sé Apostólica, nas lições da festa do mesmo santo: *Ut constans fuerit omnium sensos, etiam pontificio confirmatus oraculo, Deum, sicut alios temporibus sanctos viros, ita Luthero, ejusdemque temporis haereticis, et institutam abe o societatem objecisse.* – Todas as vezes que na Igreja se levanta nova heresia, logo a providência divina levanta contra ela algum novo capitão, que a impugne, e defenda a verdade da fé católica. Tais foram contra Arrio Santo Atanásio, contra Pelágio Santo Agostinho, contra Eutiques S. Gregório, contra Nestório S. Cirilo, e contra hereges albingenses os dois grandes patriarcas S. Domingos e S. Francisco., com os luzidíssimos terços ou exércitos das suas sagradas religiões. E da mesma maneira, contra Lutero e Calvino, e os outros hereges dos nossos tempos, sendo as heresias as mais perniciosas de todas – porque as antigas eram de entendimento, e as modernas todas são fundadas na carne – contra elas afirmou a mesma Igreja, e manda ler em todos os coros, que o capitão que Deus levantou foi Santo Inácio e a sua Companhia: *Ignatium et institutam abe o societatem.*¹⁷³

No sermão acima citado, Vieira usa de forma indiscriminada a palavra capitão. Todo aquele que fez frente a algum movimento que discordasse do pensamento oficial da Igreja, era um soldado que combatia. O campo da fé, para o pregador português, é um campo de batalha. Nesse campo, os capitães por ele elencados, lutaram contra:

[o] fumo que saiu das fornalhas e abismos do inferno, que estes heresiarcas abriram, são os erros dos dogmas ímpios, sacrílegos e abomináveis que ensinaram, tão contrários ao Evangelho e a Lei de Cristo, como conformes à largueza da vida, apetite e sensualidade da natureza corrupta.¹⁷⁴

A postura do jesuíta pregador também, ao nosso entender, encontra sua razão de ser tendo como princípio a espiritualidade do seu momento. Como inaciano que era, ele foi moldado pelos *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio. Apesar de Inácio, após a sua experiência religiosa, ter deixado a vida militar, de fato, ele nunca a abandonou completamente. A concentração que um militar deve ter ao adentrar ao campo de batalha é muito similar à metodologia que o fundador dos inacianos propôs. A mudança se encontra nas disposições do sujeito que se exercita, isto é, a preparação é agora da alma, não mais do corpo. Tal preparação consiste na exata sintonia com aquilo que é perfeito,

¹⁷² VIEIRA, António. *Sermões: Tomo I*. Erechim: Edelbra, 1998, p.159.

¹⁷³ VIEIRA, António. *Sermões: Tomo IX*. Erechim: Edelbra, 1998, p. 130.

¹⁷⁴ Idem, p. 128.

procurando sempre desfazer-se do que é impuro, desordenado, que possa, enfim, depor contra aquele que deseja lutar na messe de Cristo. Eis as exatas palavras de Inácio de Loyola:

La primera anotación es que, por este nombre, ejercicios espirituales, se entiende todo modo de examinar la consciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental, y de otras espirituales operaciones, según que adelante se dirá. Porque así como el pasear, caminar y correr son ejercicios corporales, por la misma manera todo modo de preparar y disponer el ánima, para quitar de sí todas las afecciones desordenadas. Y después de quitadas para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima, se llama ejercicios espirituales.¹⁷⁵

O ponto mais importante sobre essa questão, ao nosso ver, é de que Inácio de Loyola contribuiu para o desenvolvimento em sua ordem de uma espiritualidade cristã que destoava muito das correntes espiritualistas que até o seu momento eram aceitas e recomendadas por outras ordens católicas, tais como: beneditinos, franciscanos, agostinianos, dominicanos, dentre outros. O elemento de distinção posto no seio católico por Loyola consistiu no fato de ele conceber uma contemplação do sagrado sem que para isso o isolamento do mundo fosse um dado fundamental. Os jesuítas não desenvolveram uma vida contemplativa, mas antes um cristianismo militante. Justamente essa militância era o epicentro do modo de agir dos inacianos, pois contemplavam Deus de um outro modo e atuavam no mundo de uma forma extremamente prática, entendendo por mundo o *locus* onde devia operar-se a economia da salvação¹⁷⁶.

Além do aspecto belicoso do mundo, para o qual o inaciano como soldado de Cristo deveria estar espiritualmente preparado, era fundamental possuir armas capazes, de vencer o combate. Vieira se posicionou diante disso fazendo uma escolha consonante com o Concílio de Trento: a devoção aos Santos. A Igreja sempre se valeu das devoções, mas em Trento isso ganhou um caráter oficial:

Manda o Santo Concílio a todos os bispos, e aos que têm ofício, o cuidado de ensinar, que conforme a praxe da Igreja Catholica, e Apostolica, recebida desde os tempos primitivos da Religião Christã, e consenso dos Santos Padres, e decretos dos Sagrados Concílios, instrua diligentemente os Fieis primeiramente da intercessão dos Santos, sua invocação, veneração das Relíquias, e legítimo uso das

¹⁷⁵ LOYOLA, S. Ignacio de. Ejercicios Spirituales. In: **Obras completas**. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1963, p. 196.

¹⁷⁶ PÉCORA, Alcir. **Teatro do Sacramento: A unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira**. São Paulo: Edusp, 1994, p. 76.

Imagens; e lhes ensinam que os Santos, que reinarão juntamente com Christo, oferecem a Deos pelos homens suas orações¹⁷⁷.

Tal posicionamento conciliar foi coerente com a realidade de seu tempo. Em um mundo no qual a alfabetização ainda era bastante restrita, a imagem comunicava com bastante eficácia a mensagem representada. Vieira não fez um uso literal das imagens, mas sim as manejou de maneira metafórica. Em sua articulação retórica ele fez um uso dual das mesmas: ou descrevia as imagens, ou compunha uma imagem nos sermões que proferia, ou melhor, pregava por alegorias, algo comum em sua época. Um exemplo desse segundo modo de proceder se encontra no *Sermão do Gloriosíssimo Patriarca São José*, pregado na catedral da Bahia em 1639:

O casamento tão alto, que não é menos que da Mãe do próprio Deus; e a casa tão humilde, como de um pobre oficial, que com o trabalho de suas mãos e o suor de seu rosto, lavrando lenhos secos, e sem raízes, deles recolhia o duro pão, com que sustentava a mesma casa. Para dizer, pois, o que entendo, é-me necessário entrar na mesma oficina, e tomar emprestado três instrumentos: uma serra, uma plaina e um compasso; a serra para dividir e apartar a verdade da opinião; a plaina, para aplinar todas as dificuldades que pode ter a mesma verdade; e o compasso, para medir a imensidade das grandezas de S. José, que nele estão encerradas.¹⁷⁸

Neste sermão, Vieira procura compor uma imagem de São José, usando as ferramentas de uma carpintaria. A tradição cristã reconhece como legítima tal ocupação para o santo em razão da tradução primeira do termo grego *tehton* ser comumente aceita como ligada à carpintaria. Um olhar mais cuidadoso sobre tal termo grego nos mostra que ela poderia ser também traduzida por pedreiro ou ferreiro. Tais termos seriam mais significativos, tendo em conta o contexto do nascimento do Cristo¹⁷⁹. Em nenhum momento Vieira entra nas minúcias da correta tradução. Ele a tem por certa. Parte da mesma e compõe na mente de seus ouvintes o cotidiano de um carpinteiro. Porém não faz apenas uma descrição que pede que os fiéis imaginem. Ao descrever o José carpinteiro ele passa a sua mensagem catequética. É um uso/composição de imagem a fim de fomentar uma devoção viva, naquilo que Alcir Pécora chamou de “estreita convivência entre o humano e o divino¹⁸⁰”, mas não apenas isso. Vieira quis, a todo preço, persuadir seus ouvintes e leitores de que as verdades reveladas pelas imagens eram irrefutáveis.

¹⁷⁷ **O Sacrosanto, e Ecumenico Concilio de Trento Em Latim, e Portuguez: Dedicado, e Consagrao aos Excell., e Rev. Senhores Arcebispos, e Bispos da Igreja Lusitana, Joao Baptista Reycend.** Lisboa: Na Officina Patriarc. de Francisco Luiz Ameno, 1781, tomo II, p. 347 – 349.

¹⁷⁸ VIEIRA, Antônio. **Sermões: Tomo IX.** Erechim: Edelbra, 1998, p. 427 – 428.

¹⁷⁹ COENEN, Lothar; BROWN, Colin. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento.** 2ª ed. São Paulo: Vida Nova, 2009, p. 284 – 285.

¹⁸⁰ PÉCORA, Alcir. **Teatro do Sacramento: A unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira.** São Paulo: Edusp, 1994, p. 82-83.

Para além das devoções aos Santos, o Concílio de Trento fez uma reorganização da doutrina católica. Lutero, dentre tantos posicionamentos, levantou a questão dos livros bíblicos inspirados. Seu questionamento o levou a optar pelo que ficou conhecido como cânon hebraico do Antigo Testamento. Isso implicou na supressão da autoridade sagrada de alguns livros do Antigo Testamento, os chamados deutero-canônicos¹⁸¹. Esse posicionamento de Lutero configurou-se em uma tradição entre as igrejas que aderiram à Teologia da Reforma¹⁸². A solução que a Igreja Católica elaborou em Trento foi a de adotar, para a escolha dos corretos livros sagrados que deveriam compor a bíblia, o conceito de tradição.

Os questionamentos do monge alemão, contudo, não pararam no elenco dos livros bíblicos tidos como canônicos, Lutero também inquiriu a respeito da legitimidade da interpretação dos mesmos. A reação da Igreja Católica foi, de imediato, considerar todos os livros bíblicos como canônicos. A elucidação desses textos ficou a cargo do magistério eclesiástico, ou seja, somente os religiosos que compunham essa instância formal/espiritual detinham a chave hermenêutica das Escrituras. O apoio para o posicionamento da Igreja, segundo a mesma definiu, se encontrava nas razões históricas de sua própria existência. A Igreja Católica sempre se entendeu como depositária da mensagem de Jesus Cristo. Esse depósito consistia na Revelação. Ou seja, aquilo que foi entendido como revelação divina tornou-se o objeto da tradição à medida que foi mantido vivo no decorrer dos tempos¹⁸³.

Lutero não questionou toda a tradição em que a Igreja se apoiava. Alguns Concílios e autoridades dos primeiros séculos do cristianismo foram por ele aceitos, desde que os mesmos não ferissem o que ele entendia como doutrina bíblica¹⁸⁴. Ocorreu que, aos olhos de Lutero, em algum momento de sua História, a Igreja Católica se corrompeu. Sendo assim ela não poderia mais isentar-se de erros e tampouco reclamar para si que seus posicionamentos doutrinários ou morais eram legitimados pelo Espírito Santo.

¹⁸¹ Literalmente “canonizados em um segundo momento”. Com a disseminação de outras tantas igrejas após o evento da Reforma, a aceitação dos livros presentes na *Septuaginta* ficou a critério das mesmas igrejas. A maioria das mesmas aceita os referidos livros, ainda que não como base de suas doutrinas, mas como leituras espirituais edificantes. Isso gerou esse consenso de uma canonicidade em um segundo momento. Cf.: BARRERA, Julio Treballe. **La Biblia judía y la Biblia cristiana: introducción a la historia de la Biblia**. 2ª ed. Madrid: Editorial Trotta, 1993.

¹⁸² A escolha de Lutero pelo cânon hebraico do antigo testamento tem antecedentes. Jerônimo (347-420), tradutor da *Vulgata*, já tinha optado pelo *hebraica veritas*. Isso implicou que ele não traduziu, a princípio, os livros que estavam na *Septuaginta*. Curiosamente, Agostinho era um crítico de Jerônimo com relação a sua opção pelo cânon hebraico. Lutero, entretanto, não concordou com essa postura de seu pai espiritual. Cf.: ECHEGARAY, J. González et alii. **A bíblia e seu contexto**. 3ª ed. São Paulo: Ave-Maria, 2010, p. 517.

¹⁸³ MCKENZIE, John L. **Dicionário bíblico**. São Paulo: Paulus, 1983, p. 944.

¹⁸⁴ LACOSTE, Jean-Yves. (dir.). **Dicionário crítico de teologia**. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2004, p. 1066.

Os elementos acima referidos demonstram um aspecto importante que implicou diretamente no êxito do movimento que o monge agostiniano começou. Lutero não foi um simples rebelde da doutrina da Igreja. Seus posicionamentos eram fundados em uma distinta qualidade teológica¹⁸⁵. A crítica dele era eclesiológica. Não somente o discípulo de Agostinho foi um profundo conhecedor das Sagradas Escrituras, como suas aulas sobre os temas a elas relacionados tinham, levando em conta o contexto, um caráter de novidade. Lutero não foi um teólogo nos moldes escolásticos¹⁸⁶. Suas aulas não tinham o requinte retórico nem oratório das *disputatio*. Os textos que o discípulo de Agostinho escreveu para as aulas serviam também para serem lidos, sem nenhuma alteração, como um sermão em uma missa¹⁸⁷. Isso foi um elemento que gerou muita proximidade dos fiéis com o que era discutido nas academias de teologia da época. Também aqueles que aderiram às suas ideias foram homens muito versados em matéria teológica¹⁸⁸.

Lutero foi um religioso tido à época, como já mencionamos, como um pregador de qualidade. Assim, muitos que se engajaram nas ideias do monge de Erfurt tinham já o costume de pregar, de convencer mediante ao apelo das ideias e palavras ditas não necessariamente com o amparo de referências tradicionais. Nos dias de Lutero, principalmente na região que viria a compor a atual Alemanha, as ideias de uma reforma eclesial eram pujantes. Diante disso, muitos reformadores chamaram para si esse papel de reformadores. Nunca utilizaram o termo “hereges”, que na época era depreciativo. Se intitulavam os verdadeiros seguidores de Cristo, pois a igreja romana, ao seu ver, tinha se perdido.¹⁸⁹

As contraposições apresentadas por Trento às posições de Lutero implicaram em definições importantes. A primeira delas foi a de Magistério. O Magistério como uma instância que avaliava os pontos doutrinários sempre existiu. Entretanto, Trento o formalizou não em sua terminologia, mas sim em sua função:

¹⁸⁵ Martinho Lutero possuiu os títulos acadêmicos de *baccalaureus artium*, *magister artium*, *baccalaureus sententiarum*. Como professor no convento de Wittemberg ensinou a ética de Aristóteles e comentou as sentenças de Pedro Lombardo. Cf.: VILANOVA, Evangelista. **Historia de la teologia Cristiana: Tomo segundo. Prerreforma, Reformas, Contrarreforma**. Barcelona: Editorial Herder, 1989, p. 223-227.

¹⁸⁶ Cf.: FEBRE, Lucien. **Lutero, um destino**. São Paulo: Três Estrelas, 2012.

¹⁸⁷ GARCIA-VILLOSADA, Ricardo. **Raíces históricas del luteranismo**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1969, p. 278.

¹⁸⁸ Entre os primeiros companheiros de Lutero, que tinham qualidades que contribuíram na difusão da Reforma, estavam: Felipe Melachton (humanizador da teologia de Lutero); Jorge Spalatino (Capelão, bibliotecário e conselheiro de Frederico da Saxônia); Andrés de Karlstadt (professor de teologia em Wittemberg); Nicolás de Amsdorf (professor de teologia em Wittemberg. Ajudou Lutero na tradução que ele fez da bíblia); Juan Bugenhagen (confessor de Lutero, pároco em Wittemberg e difusor do luteranismo na Alemanha setentrional); Justus Jonas (latinista e canonista); Juan Lang e Wenceslau Link (agostinianos pregadores das ideias de Lutero em Erfurt e Nuremberg); Martin Bucer (dominicano); Gaspar Kantz (carmelita); Frederico Mykonius e Juan Ebelin de Günzburg. Cf.: GARCIA-VILLOSADA, Ricardo. **Raíces históricas del luteranismo**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1969, p. 279-280.

¹⁸⁹ Idem, p. 281-282.

O Sacrossanto Sínodo ecumênico e geral de Trento, legitimamente reunido no Espírito Santo, ... tendo sempre diante dos olhos sua intenção de que, extirpados os erros, se conserve na Igreja a pureza do Evangelho que, prometido primeiramente pelos profetas nas santas Escrituras, nosso Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus, promulgou por sua própria boca e então mandou a seus Apóstolos “pregá-lo a toda criatura” [Mc 16, 15]... seguindo o exemplo dos Padres ortodoxos, recebe e venera, com igual sentimento de piedade e <igual> reverência, todos os livros tanto do Novo como do Antigo Testamento, já que o mesmo Deus é o autor de ambos.¹⁹⁰

O Magistério definiu, de maneira bastante objetiva, a canonicidade dos livros bíblicos e tornou a *Vulgata* versão oficial a ser utilizada para o labor teológico e reivindicou para si o direito de compreensão da mesma.¹⁹¹ Além disso, o concílio operou uma distensão no conceito de Evangelho. A distensão conciliar foi um resgate do conceito de Evangelho que um dos Padres da Igreja desenvolveu, Orígenes (?-254). Para este autor o Evangelho escrito tem uma identificação total com o Cristo (pessoa e realidade). Mas não apenas isso. Existe, segundo ele, no mesmo Evangelho uma dinâmica própria, o Evangelho eterno que iria se desenvolver no transcurso da história da salvação.¹⁹²

Todo esse embate entre os bispos reunidos em Trento e os questionamentos realizados pelos líderes da reforma protestante acabaram por repercutir em muitas posturas da Companhia de Jesus e, subsequentemente, de Vieira. A Igreja Católica, mesmo não ignorando os novos ventos que sopravam na Europa (descobrimientos, renascimento, humanismos, novas doutrinas filosóficas e teológicas, posicionamento de outras religiões), com o Concílio de Trento, promoveu adaptações que a mesma julgou condizentes com a sua tradição. Embora a imprensa fosse algo útil, a ênfase da divulgação da doutrina católica era oral. Em Trento foi frisado com bastante objetividade a quem competia pregar e quando fazê-lo:

Porque não he menos necessaria a Republica Christã a Pregação do Evangelho, do que a lição; e esta he a principal obrigação dos bispos; estabelece e determina o mesmo Santo Concílio; que todos os Bispos, Arcebispos, Primazes; e todos os mais Prelados das Igrejas, estejam obrigados, a pregar por si mesmos o Evangelho de Jesus Christo, não estando legitimamente impedidos. Se porém suceder, que os bispos, e os de mais sobreditos, estejam embaraçados com legitimo impedimento, estarão obrigados com conformidade do Concílio Geral a lançar mão de varões idoneos, que executem o officio da Pregação saudavelmente.

¹⁹⁰ Decreto sobre os livros sagrados e as tradições a serem acolhidas. In.: DENZINGER, Heinrich. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2007, p. 395.

¹⁹¹ Cf. Decreto sobre a edição Vulgata da Bíblia e sobre o modo de interpretar a Sagrada Escritura. In.: DENZINGER, Heinrich. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2007, p. 396.

¹⁹² SESBOÛE, Bernanrd, THEOBALD, Cristoph. **História dos dogmas: tomo 4 – A palavra da salvação**. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 122.

E se algum desprezar o cumprillo assim, saiba que o espera hum rigoroso castigo.¹⁹³

Além da clareza sobre quem deve pregar, Trento enfatiza que tal prática é uma necessidade, ameaçando com punições severas quem descumprisse o preceito. Essa mudança de posicionamento da instituição romana é interessante em razão de que, antes do “êxito” do movimento empreendido por Lutero, a postura da Igreja não foi tão preocupada com a pregação em si mesma, isto é, não conferiu especial ênfase aos retores oficiais, ou seja, aos pregadores, mestres da retórica, tidos como autorizados a falarem em nome da doutrina oficial da Igreja. Desde o século XIV, surgiram manuais que ensinavam os rudimentos da oratória sacra, mas o cristianismo católico era transmitido principalmente como uma religião que se expressava em uma dinâmica litúrgica através das missas, das procissões, da celebração dos sacramentos, mas a mensagem propriamente dita do Evangelho, a nosso entender, deixava a desejar¹⁹⁴. O rito e a liturgia dos sacramentos, é útil recordar, eram sempre expressos por meio da língua oficial da Igreja Católica – o latim; não compreendido pela grande maioria dos fiéis, que se limitava a realizar durante os sacramentos orações silenciosas, enquanto os religiosos proferiam o que se acreditava ser uma língua sagrada, a língua da fé, o meio pelo qual Deus se comunicava com todos os seus filhos.

Foi com os ventos do humanismo que a retórica católica começou a ganhar corpo após o Concílio de Trento. Essa corporeidade foi, ao nosso ver, foi um misto de reivindicar a tradição nela incluindo elementos novos. Um deles era mais pujante: a Sagrada Escritura. Essa articulação exigiu um discurso engenhoso¹⁹⁵. A Bíblia era muito complexa para ser interpretada pelos fiéis, uma ideia fortemente combatida por Lutero. Sendo assim os pregadores foram incumbidos de passar a mensagem cristã, tendo por base a Sagrada Escritura articulada com a tradição. Mas ao fazerem isso, os religiosos católicos diferiram radicalmente de Lutero que entendia que a Bíblia interpretava a si mesma em razão do mistério da fé. O monge de Erfurt entendeu o binômio Escritura-tradição como uma compreensão de fé intelectual. Isso não atingia o povo, que em sua maioria era distante dos ambientes intelectuais. Para o fiel sem conhecimentos teológicos o elemento chave era a fé, pois os fiéis, de maneira geral, entendiam que Deus falava

¹⁹³ **O Sacrosanto, e Ecumenico Concilio de Trento Em Latim, e Portuguez: Dedicado, e Consagrado aos Excell., e Rev. Senhores Arcebispos, e Bispos da Igreja Lusitana, João Baptista Reycend.** Lisboa: Na Officina Patriarc. de Francisco Luiz Ameno, 1781, tomo II, pp. 347-349.

¹⁹⁴ SARTORE, Domenico; TRIACCA, Achille M. **Dicionário de Liturgia.** São Paulo: Paulus, 1992, p. 555.

¹⁹⁵ HANSEN, João Adolfo. *A civilização pela palavra.* In.: LOPES, Eliane Marta Teixeira (org). **500 anos de educação no Brasil.** Belo Horizonte: Autêntica, 2003, p. 31.

através das Escrituras e a fé era apanágio do crente cuja realização era da ordem do mistério.¹⁹⁶ Os pregadores católicos forneciam a mensagem bíblica já interpretada. Assim deu-se a coesão da Sagrada Escritura ser a própria doutrina da Igreja Católica para aqueles que ouviam as pregações nesse ambiente forjado por Trento.

No contraponto do que Lutero e os seus pensavam sobre questões de fé, a Companhia de Jesus serviu-se de elementos da filosofia de Aristóteles para fundamentar a transmissão da mensagem cristã. Isso foi possível também em razão de Tomás de Aquino e sua obra mais conhecida, *Suma Theologica*, que, segundo Nicolas, foi uma obra que esteve ao lado da *Vulgata* durante todas as sessões do Concílio de Trento¹⁹⁷. Em muitos pronunciamentos de Trento é possível notar a marca do estilo tomista aristotélico de argumentar, quer de forma direta ou indireta. Um dos documentos de Trento que comprova, de forma direta, a marca do tomismo nos debates é o Decreto sobre o sacramento da Eucaristia, como se segue:

Ora, porque Cristo, nosso redentor, disse que aquilo que se oferecia sob a espécie do pão... era verdadeiramente seu corpo, existiu sempre na Igreja de Deus a persuasão que este santo Concílio novamente declara: pela consagração do pão e do vinho realiza-se uma mudança de toda a substância do pão na substância do corpo de Cristo, nosso senhor, e de toda a substância do vinho na substância de seu sangue. Essa mudança foi denominada, convenientemente e com propriedade, pela santa Igreja católica, transubstanciação.¹⁹⁸

Antonio Vieira proferiu um sermão dedicado exclusivamente à defesa do sacramento da Eucaristia, com o seguinte título: *Sermão do Santíssimo Sacramento, proferido em Santa Engrácia, Portugal*. Na obra, o jesuíta português argumenta defender o sacramento de seus vários inimigos. Elencamos aqui cinco: o judeu, o herege, o filósofo, o político e o demônio. Embora o contexto de formação de Vieira tenha ocorrido em meio a uma filosofia aristotélica e uma teologia tomista, o pregador tem poucas referências de caráter técnico sobre Aristóteles ou Tomás de Aquino. O momento em que ele se refere ao termo substância¹⁹⁹ é quando, no referido sermão, dirige-se ao gentio. Nas palavras de

¹⁹⁶ LACOSTE, Jean-Yves. (dir.). **Dicionário crítico de teologia**. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2004, p 1068.

¹⁹⁷ Cf.: NICOLAS, Joseph-Marie. Introdução à Suma Teológica. In.: AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica: Volume I**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

¹⁹⁸ DENZINGER, Heinrich. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2007, p. 422.

¹⁹⁹ Esse termo é caro à toda tradição filosófica, bem como à teologia escolástica. Tomás de Aquino entende por substância o mesmo que Aristóteles entendeu: essência necessária. Isso significa dizer que toda substância existe necessariamente por ela mesma, diferente dos acidentes que são essências, mas que precisam de uma outra essência para existir. Exemplo: o céu está azul. Nesse caso céu é uma substância, porque o vemos cotidianamente, mas azul é um acidente. O céu poderia ser vermelho, cinza, preto etc. A variabilidade da cor do céu confere a categoria a mesma a propriedade de ser um acidente. O céu é substância porque só pode existir como céu e por ele mesmo e porque suporta nele mesmo a existência de

Vieira: “Parece impossível neste mistério que a substância do pão passe a ser o corpo de Cristo, parece impossível que quantidade do pão ocupe um só lugar na mesma hóstia²⁰⁰”.

No decorrer do sermão, a exposição de Vieira não se concentra em examinar o argumento de Tomas de Aquino²⁰¹. Ele usa de elementos da mitologia grega, na versão de Ovídio, para fazer a comparação: “Se os gentios criam que a espada de Aquiles feriu Telefo, quando inimigo, e que a mesma espada o sarou depois quando reconciliado, que razão tem para duvidar que o mesmo corpo de Cristo é morte para os obstinados e vida para os arrependidos?²⁰²” O mesmo pressuposto vale para o epicentro do argumento da transubstanciação, que é a mudança de substância operada por Deus segundo Tomás de Aquino. Vieira contrapõe a isso mais um elemento mitológico e beira à heresia:

Finalmente, se os gentios crêem que Glauco, mastigando uma erva, mudou a natureza e se converteu em Deus do mar, que dificuldade tem para crer que por meio daquele manjar soberano mudem os cristãos a natureza, e de humanos fiquem divinos? Assim que não lhes fica razão nenhuma de duvidar neste mistério aos gentios, porque tudo o que se manda crer no Sacramento, creram eles primeiro nas suas fábulas.²⁰³

A heresia, à qual nos referimos acima, está em Vieira entender que quem comunga pode tornar-se divino. Uma mudança que Tomás de Aquino, intelectual do qual a Companhia de Jesus era muito dependente teologicamente, jamais admitiu. A transubstanciação é uma mudança ontológica, isto é, a substância do pão passa a ser substância divina. É uma mudança essencial. O próprio Tomás de Aquino entendeu a complexidade do seu argumento e explicou:

[...] deve-se dizer que o corpo de Cristo não está no sacramento da mesma maneira como um corpo está no lugar, a ele comensurado em suas dimensões: mas segundo um modo especial, que é próprio deste sacramento. Por isso dizemos que o corpo de Cristo está em diversos altares, não como em diversos lugares, mas como no sacramento.²⁰⁴

Além da questão da complexidade do argumento de Tomás, Vieira parece ignorar de forma proposital o efeito deste sacramento. Segundo o aquinate o resultado de comungar é para a alma o que a comida é para o corpo²⁰⁵. Logo, o entendimento deve ser claro: o sacramento é um auxílio espiritual poderoso, mas não um elemento de transformação

acidentes. Cf.: ABBGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.1092.

²⁰⁰ VIEIRA, António. **Sermões: Tomo I**. Erechim: Edelbra, 1998, p. 82.

²⁰¹ O termo latino *transubstantiatio* é um termo específico do pensamento de Tomás de Aquino e surge em sua obra mais conhecida, a *Suma Thologica*, (Cf.: AQUINO, Tomás de. **Suma teológica: volume IX**. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 278.) O Concílio apenas recolheu o trabalho do autor e assim o elevou ao grau de doutrina.

²⁰² VIEIRA, António. **Sermões: Tomo I**. Erechim: Edelbra, 1998, p. 83.

²⁰³ Idem, p. 83.

²⁰⁴ AQUINO, Tomás de. **Suma teológica: volume IX**. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 271.

²⁰⁵ Idem, p. 349.

ontológica. Deus será sempre Deus e o homem sempre homem. Divindade e humanidade são realidades essencialmente distintas. Essa é a lógica conceitual aristotélico-tomista. Não sabemos se Vieira sabia os pormenores do pensamento de Tomás de Aquino com respeito ao referido sacramento ou, admitindo que sabia, abriu mão em nome da liberdade retórica, visto que isso o fez ganhar fama. O que fica claro no pregador é: o estilo de argumentar é tomista. Mas parece que é mais uma questão de estilo e não de compreensão do pensamento. Para elucidar essa questão seria necessário, a nosso entender, um trabalho focalizado sobre esse tema. A marca do tomismo ficou muito acentuada nos sermões de Vieira. Todavia, a Companhia foi também bastante tributária dos efeitos do tomismo no sentido de ideias que alimentaram o “espírito” da missão dos inacianos. Isso é o que veremos mais detidamente a seguir.

2.2 O *modus operandi* da Companhia de Jesus na colônia

A Companhia de Jesus foi formada sob o *ethos* das boas ações de seus membros. Essas ações se fundamentavam na luta constante que o inaciano deveria ter com a sua vontade. O arbítrio da vontade foi algo essencial para Inácio de Loyola. E não foi exclusivo do fundador da Companhia. Essa questão forneceu material para calorosos debates também teológicos. Tanto é que Concílio de Trento dedicou um denso decreto sobre o tema, que ficou conhecido como *Decreto da justificação*. Esse decreto foi uma resposta direta a ideia de Lutero da “justificação pela fé”; uma resposta, é verdade, condenatória:

Como, nestes anos, foi divulgada, com dano para muitas almas e grave detrimento para a unidade da Igreja, uma errônea doutrina sobre a justificação, este sacrossanto Sínodo ecumênico e geral de Trento, para louvor e glória de Deus onipotente, para a tranquilidade da igreja e para a salvação das almas, ... propõe-se expor para todos os fiéis cristãos a verdadeira e sã doutrina sobre a justificação que Cristo Jesus, “sol de justiça” [Mt 4,2 ou 3,20], “autor e consumidor da nossa fé” [Hb 12,2], ensinou, os Apóstolos transmitiram e a Igreja católica sob a inspiração do Espírito Santo sempre conservou, proibindo absolutamente que de agora em diante alguém ouse crer, pregar ou ensinar diversamente de quanto fica estabelecido e proclamado no presente decreto.²⁰⁶

A ideia de justificação desenvolvida pelo monge de Erfurt estava baseada na interpretação que ele fez do seguinte trecho da carta aos Romanos: “Porque nele a justiça de Deus se revela da fé, para a fé, conforme está escrito: O justo viverá pela fé”²⁰⁷. O

²⁰⁶ Decreto sobre a justificação. 13 de janeiro de 1547, 6ª sessão. In: DENZINGER, Heinrich. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2007, p. 400.

²⁰⁷ **Bíblia de Jerusalém**. Nova edição revista e ampliada. 5ª ed. São Paulo: Paulus. 2008, p. 1966.

monge agostiniano entendeu que o homem, uma vez expulso do paraíso, estava fadado a uma solidão absoluta de Deus. Esse era o pior destino possível. Diante disso a única saída era a fé. A antropologia teológica luterana era bastante negativa, pois, ao seu ver, cabia ao gênero humano unicamente esperar a misericórdia de Deus para o justificar, e por justificação entendamos salvação, isto é, o desejo que o homem trás consigo de querer estar junto a Deus. Em outras palavras, na concepção do monge de Erfurt, para a salvação do homem este nada pode, pois é um ser passivo. Somente a graça de Deus pode agir para salvá-lo, em razão de a mesma ser um princípio ativo de Deus em nosso favor e a conexão com esse princípio se dá pela fé.²⁰⁸

O conceito teológico de justificação desenvolvido por Lutero é radicalmente distinto do católico. Este, por sua vez, possuiu em seu bojo, uma antropologia teológica mais positiva no sentido de que entende que o gênero humano atua em conjunto no seu processo de justificação. Tal concepção foi possível em razão da profunda dívida intelectual/terminológica que o pensamento cristão tradicional tem com a filosofia grega. Isso implicou que a ideia de criação postulada no livro do Gênesis foi interpretada pelos pensadores cristãos com um viés bem acentuado pela filosofia. Assim desenvolveu-se a ideia de que Deus criou a partir do nada (*nihil*). Essa ação criadora foi evocada por Deus a partir de uma total negatividade, isto é, não tinha uma matéria existente antes do ato criador de Deus. Criação, em sentido estrito do termo dentro do pensamento cristão tradicional, deve aplicar-se somente a Deus, pois é Dele que todas as coisas emanam.²⁰⁹

O desenvolvimento da ideia acima exposta implica que: Deus é a causa de tudo aquilo que existe, sendo ele o ser necessário e os demais serem contingentes, pois poderiam ou não existir. Outra implicação importante é que tudo o que é criado é efeito da causa primeira de Deus, que é a criação. Por ser um ser diferente dos demais, Deus não está sujeito ao *devir*²¹⁰, ele é perfeito. Mesmo tendo essas radicais diferenças, as criaturas possuem em sua natureza uma relação com seu criador. Essa relação ficou conhecida como *analogia entis* (analogia dos entes). Isso significa que toda a criação, de algum modo, participa do ser de Deus, sem fazer parte dele.²¹¹

Como Deus é o criador/causa das criaturas, alguma coisa permanece Dele nas mesmas, como um oleiro que molda um vaso de barro. Algo do estilo do artista em questão permanece no vaso. A analogia foi então compreendida como um hiato entre o

²⁰⁸ MILLER, René Füllop. **Os jesuítas: seus segredos e seu poder**. Rio de Janeiro: Porto Alegre: São Paulo: Edições da Livraria Globo, 1946, p. 114.

²⁰⁹ GILSON, Étienne. **O espírito da filosofia medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 92.

²¹⁰ Mudança, movimento que se da na esfera ontológica da criatura. Cf.: ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 313.

²¹¹ Idem, p. 122.

conhecimento que o homem tem de Deus e o próprio Deus em si mesmo.²¹² Esse raciocínio, elaborado de uma forma mais sistemática, tem suas raízes no filósofo Aristóteles. Ele entendeu que um universal era aquilo que poderia ser partilhado por várias coisas, conferindo a todas uma natureza e caráter comum²¹³. Tomás de Aquino, que desenvolveu seu pensamento principalmente sobre a esteira de Aristóteles, elaborou um raciocínio em que a universalização, logicamente necessária para se pensar analogicamente, estivesse em paridade com a doutrina cristã:

É impossível atribuir alguma coisa univocamente a Deus e às criaturas. Porque um efeito que não se iguala ao poder de causa eficiente recebe a semelhança da causa, não segundo a mesma razão, mas de maneira deficiente: de modo que nos efeitos se encontra dividido e múltiplo, na causa se encontra simples e uno. O sol, por exemplo, sendo uma só energia, produz formas variadas e múltiplas nas esferas inferiores. Da mesma maneira, como foi dito acima, as perfeições de todas as coisas que estão divididas e multiformes nas criaturas preexistem em Deus, unificadas.²¹⁴

Valendo-se do conceito aristotélico de “universal”, Aquino, conforme a citação acima, procede analogamente, ou seja, assevera que a soma das qualidades das criaturas está em Deus. Seu raciocínio parte do universal para chegar ao particular que é Deus. Mas o homem não é uma criatura comum dentre as demais. Com base no livro bíblico do Gênesis 1, 27: “Deus criou o homem a sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher os criou”²¹⁵, foi desenvolvida a ideia de que o homem tem algo superior às demais criaturas. Tal conceituação implicou necessariamente na ideia de uma “carência” do gênero humano em relação à divindade, uma carência do divino, carência essa que o Cristo, encarnado, veio preencher. Essa é, resumidamente, a doutrina cristã da graça.²¹⁶

Foi a partir deste ponto que se deram, ao menos teologicamente, as divergências fundamentais entre a Igreja Católica e Lutero. A teologia católica postulava que a graça de Deus era um ato amoroso no qual Ele acolhia a sua criação feita à sua imagem. Tal postura livre de Deus qualifica o homem, elevando o seu ser, como escreveu Pécora²¹⁷. Essa qualificação é um ato de graça em razão de que resgata o gênero humano de sua

²¹² LACOSTE, Jean-Yves. (dir.). **Dicionário crítico de teologia**. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2004, p. 120.

²¹³ ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 1169.

²¹⁴ AQUINO, Tomás de. **Suma teológica: volume I**. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001, p. 294.

²¹⁵ **Bíblia de Jerusalém**. *Nova edição revista e ampliada*. 5ª ed. São Paulo: Paulus, 2008, p. 34.

²¹⁶ LACOSTE, Jean-Yves. (dir.). **Dicionário crítico de teologia**. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2004, p. 777.

²¹⁷ PÉCORA, Alcir. **Teatro do Sacramento**: A unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Campinas: Editora da Universidade de Campinas, 1994, p. 71.

radical contingência possibilitando a criatura conhecer o plano divino do criador. Entretanto, para que isso chegue a termo é necessário que o homem desenvolva uma faculdade que lhe é peculiar e análoga a Deus: a razão natural.

A analogia sobre a razão se dá pelo fato de ser esta faculdade que possibilita o ato livre. Não somente o homem e Deus são dotados de razão, mas os anjos também, como escreveu Aquino:

Ora, o intelecto angélico dista mais do intelecto humano do que o intelecto de um grande filósofo do intelecto do mais rude ignorante, porque esta distância se situa dentro dos limites da espécie humana, limites que o intelecto angélico ultrapassa. Certamente o anjo conhece a Deus a partir de um efeito mais nobre do que o homem; tanto mais que a sua mesma substância, que por um conhecimento natural o conduz ao conhecimento de Deus, é mais digna que as coisas sensíveis e que a mesma alma, mediante a qual o intelecto humano se eleva ao conhecimento de Deus.²¹⁸

A faculdade racional permite ao homem, segundo a cosmovisão cristã, perceber que ele está sob algumas leis dadas por Deus e que também pode legislar por sua própria conta, pois “a lei é algo que pertence à razão²¹⁹”. Outro conceito caro ao debate sobre a doutrina cristã e estritamente sintonizado com a questão da racionalidade é o de “vontade”, pois, como entendeu Aquino, se existe inteligência, existe a vontade²²⁰. A razão reconhece leis já estabelecidas por alguma autoridade ou pode criar as suas. Contudo, é a vontade que torna possível que uma lei seja obedecida ou não. Sobre isso Gilson escreveu o seguinte:

A vontade é “dona de si mesma”, esta sempre “em seu poder” querer ou não querer; nada está “mais imediatamente a disposição da vontade do que ela mesma”: são fórmulas que atestam a inseparabilidade natural do querer e do seu ato. É por nascer dela e exprimi-la que o ato da vontade é sempre livre.²²¹

Embora Gilson não faça referência nominal, o que ele está trabalhando com suas palavras é a questão do livre-arbítrio, um conceito denso para todo o pensamento cristão. O ponto, então, passa a ser o seguinte: a razão delibera, mas é a vontade que faz o ato da escolha ganhar concretude. Pensando a relação razão liberdade desse modo chega-se ao conceito de “responsabilidade moral”²²². Então, segundo Aquino, que foi o pensador que marcou densamente as reflexões de Trento e a Companhia de Jesus, o pecado é atribuído à vontade enquanto ato e aquilo que a vontade pode fazer tornar-se ato também²²³. Logo,

²¹⁸ AQUINO, Tomás de. **Suma contra os gentios: volume I**. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 40.

²¹⁹ AQUINO, Tomás de. **Suma teológica: volume IV**. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 522.

²²⁰ AQUINO, Tomás de. **Suma contra os gentios: volume I**. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 202.

²²¹ GILSON, Étienne. **O espírito da filosofia medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 372.

²²² Idem, p. 373.

²²³ AQUINO, Tomás de. **Suma teológica: volume IV**. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 345.

o homem peca em ato e também em pensamento que, porventura, possam vir a se tornarem atos.

Responsabilidade moral traz consigo a ideia de liberdade. O gênero humano vive sob o jugo de ter uma natureza decaída, fruto do pecado original. Diante desse problema muitos pensadores do medievo tiveram um profundo interesse pela liberdade de psicológica, que é própria do livre-arbítrio e que foi compreendido como algo que era distinto das outras liberdades (liberdade do pecado, liberdade da morte, ressurreição etc.). O problema se equacionou do seguinte modo: como conjugar o efeito do pecado com o desejo humano de estar com seu criador e a questão da benevolência de Deus? Para enfrentar o problema, muitos pensadores do medievo recorreram a relação livre-arbítrio/gracia estabelecida por Agostinho de Hipona, que postulou o seguinte:

[...] a graça afeta profundamente o jogo do nosso livre-arbítrio. Não basta dizer que ela se junta a ele como um pode complementar: ela modifica o seu estado, na medida que o confirma e o cura. Com a graça, não temos nosso livre-arbítrio mais o poder da graça, mas é o próprio livre-arbítrio que, pela graça, se torna potência e conquista a nossa liberdade.²²⁴

Assim, a questão fica posta sobre os seguintes termos: Deus criou o homem dotado de razão natural e livre-arbítrio. É no exercício dessas faculdades que residirá o seu fim último, ou seja, o caminho do bem ou da danação é, em última instância, escolha unicamente humana. A graça atuado como um elemento catalizador, mas não anula a liberdade humana.

Ao nosso entender, o *modus operandi* da Companhia de Jesus está localizado nessa profusão de ideias. É oportuno levar em conta também o fato de Inácio de Loyola e seus primeiros companheiros terem sido formados sob o signo do que ficou conhecido como segunda escolástica, movimento intelectual fortemente marcado pelas ideias desenvolvidas por Tomás de Aquino. Esses elementos, segundo nossa compreensão, explicam não só posicionamentos intelectuais dos inacianos, mas posturas essenciais dos mesmos. O jesuíta era aquele que não mais se identificava como um expectador de Deus, mas sim aquele que no dia-a-dia iria atrás dos sinais do Criador na obra da criação, como aponta Miller:

Segundo essa concepção, o homem não estava condenado a esperar pacientemente se e quando essa “visio Dei” viria a ter com ele; pelo contrário, foi atribuída a vontade humana essa força que, anteriormente, se buscara apenas na ação de uma transfiguração sobrenatural.²²⁵

²²⁴ GILSON, Étienne. **O espírito da filosofia medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 386.

²²⁵ MILLER, René Füllop. **Os jesuítas: seus segredos e seu poder**. Rio de Janeiro: Porto Alegre: São Paulo: Edições da Livraria Globo, 1946, p. 22.

Até aqui vimos, resumidamente a posição da Igreja Católica sobre a calorosa questão da liberdade diante da graça de Deus. Lutero e seus seguidores desenvolveram outras ideias sobre o mesmo tema, ideias essas que a Companhia de Jesus, como mostraremos mais adiante, iria defender com seu apostolado. O monge de Erfurt fez, com relação a seu pai espiritual, o bispo de Hipona, uma radical hermenêutica²²⁶ que consistiu na compreensão do pecado original como “pecado da pessoa”. O resultado dessa postura intelectual foi a de que o ser humano estava totalmente escravizado. Essa escravidão era necessariamente fruto do pecado original e o livre-arbítrio era impotente diante desse fato, segundo o pensamento de Lutero.²²⁷ Uma implicação importante da doutrina do monge agostiniano foi a de que a graça de Deus não era um *habitus* no sentido que Aquino o entendeu como: “... uma disposição boa ou má em relação a alguma coisa, e sobretudo quando esta disposição, por assim dizer, transforma-se na natureza²²⁸”, mas sim uma *virtus*, no sentido de força que permanece fora do homem e chega a ele através da palavra de Deus, que é uma promessa e um encorajamento. Mas, diferentemente do que a Igreja Católica entendeu, a graça jamais se torna uma qualidade humana ²²⁹.

Além das questões que não eram necessariamente da esfera da interpretação da tradição, a questão da Igreja Católica com Lutero se acirrou mais em razão de ambas as instancias se basearem nas mesmas fontes. Dentre elas, uma em especial foi particularmente incômoda: a interpretação que o monge de Erfurt deu a ideias agostinianas. O fato é que a autoridade do bispo de Hipona nunca foi posta em dúvida no seio do catolicismo. Diante disso, em Trento, a Igreja Católica posicionou-se sobre a questão da salvação e do livre-arbítrio. Sobre o primeiro ponto manifestou-se:

Quando o Apóstolo diz que o homem é justificado “pela fé” [cân. 9] e “gratuitamente” [Rm 3, 22.24], estas palavras se devem entender segundo o sentido que o perpétuo consenso da Igreja católica sustentou e expressou, a saber: que dizemos ser justificados pela fé porque “a fé é o princípio da salvação humana”, o fundamento e raiz de toda justificação, “sem a qual é impossível agradar a Deus” [Hb 11, 6] e chegar a comunhão dos seus filhos; é dito que somos justificados gratuitamente, porque nadado que precede a justificação, seja a fé ou as obras, merece a graça da justificação, “pois se é por graça, não é pelas

²²⁶ Para um aprofundamento da questão da hermenêutica como elemento essencial da Reforma Luterana, Cf.: HAHN, Scott., WIKER, Benjamin. **Política da Bíblia: As raízes do Método Histórico-Crítico e a secularização da Escritura 1300-1700**. Campinas: Ecclesiae, 2018.

²²⁷ HILBERATH, Bern Jochen., SCHNEIDER, Theodor. Doutrina da Graça. In: SCHNEIDER, Theodor (Org.). **Manual de Dogmática: Volume II**. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 33.

²²⁸ AQUINO, Tomás de. **Suma teológica: volume IV**. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 454.

²²⁹ HILBERATH, Bern Jochen., SCHNEIDER, Theodor. Doutrina da Graça. In: SCHNEIDER, Theodor (Org.). **Manual de Dogmática: Volume II**. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 33.

obras; de outro modo (como diz o mesmo Apóstolo), a graça não é graça” [Rm 11, 6].²³⁰

Da citação acima percebemos uma clara concordância com o pressuposto luterano da graça como elemento essencial para a justificação. Todavia, Trento não abriu mão da questão do papel ativo que o cristão deve ter diante da graça de Deus:

Pois a fé, se a ela não se acrescentam a esperança e a caridade, não une perfeitamente a Cristo nem produz um membro vivo do seu corpo. Por este motivo, é absolutamente verdadeiro afirmar que a fé sem obras é morta e inútil [cf. Tg 2.17.20; cân. 19] e que “em Cristo Jesus não valem bem a circuncisão nem a incircuncisão, mas a fé que opera por meio da caridade.”²³¹

A caridade, exigida por Trento, é uma implicação clara da presença do livre-arbítrio na concepção da Igreja católica dentro de sua ideia de justificação, pois as obras são o resultado da vontade livre, portanto, do querer. Esse ponto foi especial para o estilo jesuíta de ser. O pragmatismo dos companheiros de Loyola foi fomentado e justificado no pressuposto da caridade, como afirma O’Malley:

[...] assim como o evangelizador Paulo e os primeiros discípulos de Jesus forma modelos operativos mais poderosos na auto-imagem do jesuíta do que o modelo de soldado cristão, sua vocação, com as *Constituições* colocavam, era “viajar através do mundo e viver em qualquer parte dele, onde houvesse esperança de maior serviço a Deus e de ajuda às almas”.²³²

Para o inaciano o mundo era o palco dos mistérios de Deus e o seu papel consistia em buscar Deus no mundo e levar outros tantos a o encontrarem. Antônio Vieira foi um importante protagonista desse estilo de espiritualidade cristã não somente em razão de ter sido um jesuíta, mas porque podemos encontrar em seus sermões elementos que são concordes com essa ideia, como vemos no *Sermão das lágrimas de São Pedro*:

Notável criatura são os olhos! Admirável instrumento da natureza! Prodigioso artifício da Providência! Eles são a primeira origem da culpa, eles a primeira fonte da graça. São os olhos duas víboras metidas em duas covas, em que a tentação pôs o veneno, a contrição e a triaga. São duas setas com que o demônio se arma para nos ferir e perder, e são dois escudos com que Deus, depois de feridos; nos repara para nos salvar. Todos os sentidos do homem têm um só ofício; só os olhos têm dois. O ouvido ouve, o gosto gosta, o olfato cheira, o tato apalpa, só os olhos têm dois ofícios: ver e chorar.²³³

²³⁰ Decreto sobre a justificação. 13 de janeiro de 1547, 6ª sessão. In: DENZINGER, Heirinch. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2007, p. 405.

²³¹ Decreto sobre a justificação. 13 de janeiro de 1547, 6ª sessão. In: DENZINGER, Heirinch. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2007, p. 404.

²³² O’MALLEY, John W. **Os primeiros jesuítas**. São Leopoldo: Editora Unisinos: Bauru: Edusc, 2004, p. 118.

²³³ VIEIRA, Antônio. **Sermões: Tomo I**. Erechim, RS: Edelbra. 1998, p. 297.

Vieira é concorde com a teoria do conhecimento postulada por Tomás de Aquino, que por sua vez se embasa em Aristóteles. Para Aquino o conhecimento se origina pelos sentidos²³⁴. Sendo assim, os sentidos ganham vital importância para o jesuíta, em especial o sentido da visão, pois, como vimos acima, era através dele que se dava a graça ou a danação. O campo de ação no sentido de lugar onde se dava a escolha era o mundo. Assim, Vieira desenvolveu uma teologia “heterodoxa” no sentido de dar à Igreja Católica, na pessoa de Pedro, uma “super” valorização, como vemos no *Sermão das Cadeias de São Pedro em Roma*:

Ordem hierárquica da providência divina, no governo de suas criaturas, é governar superiores e súditos, mas os súditos por meio dos superiores, e os superiores imediatamente por si mesmo. Uma e outra coisa temos nas chaves e nas cadeias de Pedro. Em todo o mundo cristão não há mais que um superior e um súdito, um Pedro e uma Igreja; e este superior e este súdito, este Pedro e esta Igreja, quem os governa? A Igreja governa-se pela providência de Pedro, que tem o poder das chaves: *Tibi dabo claves regni coelorum*; a Pedro governa-o a providência de Cristo, que o livrou das cadeias de Herodes: *Ceciderunt catenae de manibus ejus*. Este é o desenho do altíssimo, e esta a fábrica seguríssima da suprema providência. A Igreja segura na providência de Pedro, e Pedro seguro na providência de Cristo.²³⁵

Pedro, segundo o entendimento de Vieira, é o administrador da bondade de Deus “descida” à terra. Essa bondade divina, em sua forma plena, é Cristo. Entretanto, ele deixou a Igreja para dar continuidade a sua obra redentora. Esse pensamento condensa bem o espírito de Trento, no que disse respeito aos reformadores, quando estes questionaram a autoridade da Igreja Católica. A Igreja atua no mundo como um sinal de sacramental²³⁶. Este sinal tem por meta guiar o gênero humano para as verdades divinas, pois a razão humana, segundo Aquino, é insuficiente para tanto.²³⁷

Das considerações acima referida podemos concluir que Vieira tinha uma base tomista em seu pensamento. Essa linha intelectual marcou sua prédica e, possivelmente as posições que assumiu diante das questões nas quais tomou partido. Sobre esse ponto é essencial frisar aqui a realidade da colônia lusa na América, que funcionou como um grande palco para o jesuíta manifestar as suas ideias. Diante disso ele deparou-se com os seguintes problemas que, no nosso entender, foram mais urgentes para o pregador, e que

²³⁴ AQUINO, Tomás de. **Suma contra os gentios: volume I**. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 57.

²³⁵ VIEIRA, Antônio. **Sermões: Tomo III**. Erechim, RS: Edelbra. 1998, p. 337.

²³⁶ Cf.: PÉCORA, Alcir. **Teatro do Sacramento: A unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Campinas: Editora da Universidade de Campinas, 1994, em especial o capítulo III: Oficinal universal, armazém do Divino.

²³⁷ AQUINO, Tomás de. **Suma contra os gentios: volume I**. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p.38-39.

tentou equacionar: a) a salvação dos índios; b) dos portugueses; c) dos cativos da África. O modo pelo qual ele optou agir sobre o mundo colonial foi a pregação.

As tensões que eram inerentes ao mundo colonial que Vieira tentou transformar. Tais tensões podem ser classificadas dentro da ideia do *orbis christianus*. Este termo significa a imagem cristã medieval de mundo. Dentro desta perspectiva, Deus instituiu a Igreja Católica como sua representante na terra. Diante disso, cabia aos homens simplesmente a reconhecerem fielmente. Nesse ponto, também entendemos encontrar a possível origem de uma ideia que também apareceu em muitos sermões de Vieira: o *milenarismo cristão*. Contudo, tal ideia é lapidada pelo jesuíta em razão das forças religiosas e políticas de sua época, que constituíram o que ficou conhecido como *Republica Christiana*. Esta, por sua vez, foi entendida como uma comunidade de Estados cristãos encabeçados pelo papa²³⁸.

A Companhia de Jesus, e Vieira com ela, entendiam-se, dentro das terras coloniais da monarquia lusa na América, como propagadores da *Republica Christiana*. Isso explica, ao nosso entender, a *modus operandi* de Vieira, detectável em suas prédicas. A questão toda, para ele, foi aumentar o número de fieis pertencentes ao grêmio da Igreja Católica. Os cativos oriundos da África deveriam aceitar o cativo na colônia como libertação; os nativos da América deveriam deixar a barbárie e aderir à cultura cristã, da qual a Companhia de Jesus era representante; e os colonos deveriam não perder os valores cristãos que possuíam em razão de todo tipo de demanda que a vida na colônia exigia.

Foi no púlpito, entretanto, que Vieira ensinou, informou, esclareceu, persuadiu, tudo isso com o fito de gerar nos seus ouvintes uma ação cristã, bem ao estilo do *modus operandi* da Companhia de Jesus. O modo como se deu a pregação de Vieira na América Lusa, tanto aos gentios da terra como aos cativos africanos, objeto fundamental de nosso estudo, será mais detidamente abordado no capítulo que encerra a dissertação.

²³⁸ MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza. **Fé e Império: As juntas das missões nas conquistas portuguesas**. Manaus: EDUA, 2009, p. 28-30.

3. CAPÍTULO 3 – ESCRAVIDÃO, CATOLICISMO E LIBERDADE

3.1 António Vieira e a “metafísica da alforria”

Quando António Vieira e sua família se instalaram na colônia lusa da América a escravidão já era uma instituição consolidada. Especificamente, Vieira cresceu em um momento de transição de mão de obra escrava: do indígena para o africano²³⁹. Talvez por isso o papel do africano escravizado tenha ocupado partes das prédicas do jesuíta. Vieira não compôs muitos sermões dirigidos aos etíopes, mas nos que o fez tentou desenvolver argumentos retóricos que não se limitavam a justificar a vida no cativeiro, mas que ligavam essa vida, transitória, à salvação na vida eterna.

O jesuíta luso-brasileiro elaborou uma vasta obra sermônística. São atribuídos a ele 192²⁴⁰ sermões considerados canônicos. É importante destacar tais números, pois nos próprios dias de Vieira já circulavam versões diferentes de seus sermões. Tais versões eram fruto, possivelmente, de notas que seus ouvintes tomavam. Na Espanha, desde 1661, existiam sermões de Vieira editados e traduzidos para o castelhano, ainda que não fossem primorosas traduções.²⁴¹ De fato, a qualidade de bom retor atribuída a Vieira foi notada desde o seu tempo de estudante, quando, por volta de 1627, foi enviado à Olinda. Nessa cidade, a Companhia dispunha de um colégio e Vieira ali assumiu a cadeira de retórica²⁴². Embora o jesuíta pregador tenha também escrito cartas e obras de caráter profético que, é oportuno mencionar, lhe renderam problemas com o Santo Ofício, foi através dos sermões que ganhou fama. Além da questão da escravidão, quer do nativo ou do etíope, os temas dos sermões abrangem vários aspectos: versam sobre problemas políticos, morais, catequéticos, teológicos, dentre outros. Alcir Pécora atribui a Vieira a criação do “mito do V Império”, uma ideia que foi muito significativa para a cultura portuguesa dos dias do referido jesuíta²⁴³. Tendo isso em conta, escolhemos três sermões, nos quais ele prega diretamente aos africanos cativos: XIV, XX e o XXVII e desenvolve o que aqui nomeamos sua metafísica da alforria.

²³⁹ Cf. SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos: Engenhos e escravos na sociedade colonial 1550-1835**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 68.

²⁴⁰ Para este trabalho usamos a edição completa dos sermões de António Vieira editados em 10 volumes pela editora Edelbra em 1998.

²⁴¹ CUNHA, Mafalda Ferin. **Padre António Vieira**. Lisboa: Edições 70, 2012, p. 40.

²⁴² AZEVEDO, João Lúcio. **História de António Vieira: Tomo I**. São Paulo: Alameda, 2008, p. 45.

²⁴³ PÉCORA, Alcir. **Teatro do Sacramento: A unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Campinas: Editora da Universidade de Campinas, 1994, p. 40.

O sermão XIV, que foi o primeiro sermão público de Vieira, como ele mesmo admitiu²⁴⁴, foi pregado à “irmandade dos pretos de um engenho, no dia de São João evangelista”, no ano de 1633. Nessa prédica, o jesuíta faz distensão da festa do Santo, no sentido de que, de uma festa, ele prega sobre três outras, argumentando que são todas uma só em razão de suas íntimas conexões espirituais: “Temos hoje [...] três dias e uma só festa: o dia de São João, o dia da Senhora do Rosário e do dia da festa dos pretos, seus devotos”²⁴⁵. A conexão íntima que Vieira defende no seu sermão consiste no fato de os três grupos por ele referidos terem nascido da Virgem Maria: Cristo, João Evangelista e os pretos devotos²⁴⁶.

O foco deste sermão, para o nosso estudo, é sua quinta parte. É nela que Vieira faz desenvolver o seu argumento sobre a verdadeira alforria. Vieira começa sua pregação, nesse ponto, interpretando o Salmo 86, 5²⁴⁷. O jesuíta assim cita o salmo: “*Homo et homo natus est in ea, et ipse fundavit eam Altissimus*”. Uma tradução possível do versículo do salmo referido é “todo homem ali nasceu e foi o altíssimo que o firmou”. Este Salmo diz que todo homem nasceu em Sião e foi o Altíssimo que firmou esse fato. Vieira introduz uma interpretação alegórica. Nas palavras do jesuíta: “Nasceu nela o homem e mais o homem: e quem a fundou, foi esse mesmo Altíssimo”²⁴⁸. Da tradução efetuada pelo próprio Vieira conclui-se que “o mesmo Deus que criou Maria é o homem que nasceu de Maria”²⁴⁹. Mas não para por aí. Existem outros que nasceram: são aqueles que têm conhecimento e fé em Jesus Cristo. É aí que ele junta os africanos cativos a este peculiar grupo de pessoas, embora circunscreva-o aos que possuíam fé. Para que sua argumentação não tivesse por base a hermenêutica que sugeria aos ouvintes sustentada um único versículo bíblico, o jesuíta pregador fez referência a mais uma citação do mesmo salmo, mas agora o versículo é o 4. Neste versículo, na versão da *vulgata*, encontra-se o termo *alienigenaei*, que literalmente significa “os outros”. O jesuíta não hesita. Estes outros eram os demais povos nos quais estão incluídos os etíopes.

²⁴⁴ VIEIRA, Antônio. **Sermões: Tomo V**. Erechim: Edelbra, 1998, p. 125.

²⁴⁵ Idem, p. 126.

²⁴⁶ Ibidem, p. 126.

²⁴⁷ Nas versões atuais da Bíblia, o salmo referido está com o número 87,5. Isso se deve à versão da *Vulgata* utilizada por Vieira. A referida edição tinha por base para o Antigo Testamento uma versão latina anterior a *Vulgata* chamada *Vetus Latina* (antiga versão latina). Essa versão era uma tradução do Antigo Testamento em língua hebraica. As novas versões bíblicas, para o Antigo Testamento, usam duas fontes essenciais: a versão em língua hebraica e em língua grega. Esta última é conhecida como *Septuaginta* (Versão grega dos setenta). Nesta versão, para além de outras diferenças, existe um salmo a mais. Certamente Vieira desconhecia essas informações, pois em nenhum de seus sermões ele observa esse detalhe.

²⁴⁸ VIEIRA, Antônio. **Sermões: Tomo V**. Erechim: Edelbra, 1998, p. 133.

²⁴⁹ Idem, p. 133.

O versículo bíblico coloca os etíopes como o último povo citado. Vieira contextualiza isso com a situação dos africanos nos engenhos da colônia:

O profeta põe no último lugar os etíopes, porque é este o lugar em 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 os ter por filhos; antes porque é Mãe do Altíssimo, por isso mesmo se preza de ser sua Mãe. [...] Saibam, pois, os pretos, e não duvidem que a mesma mãe de Deus é Mãe sua [...] e saibam que com ser uma Senhora tão soberana, é Mae tão amorosa, que, assim pequenos como são, os ama e tem por filhos.²⁵⁰

De modo que não reste dúvida aos seus ouvintes, o jesuíta pregador aprofunda o motivo de tão elevada dignidade a qual os cativos africanos foram elevados. A causa disso se encontra no segundo nascimento de Cristo, que se deu no Calvário. Nesse ponto, Vieira recorre a um artifício literário que o salmo recebeu na edição da *vulgata*: “Porque os etíopes, que no corpo do salmo se chamam nomeadamente filhos da Senhora, no título do mesmo salmo se chamam filhos de Coré²⁵¹”. O referido artifício foi atribuído, segundo o jesuíta, a Agostinho de Hipona, que interpretou o termo Coré como significando Calvário. Assim, a conclusão para Vieira é lógica: “[...] chamam-se filhos do Calvário, e filhos da paixão de Cristo, e filhos da sua cruz os mesmos que neste texto se chamam nomeadamente filhos da Virgem Maria²⁵²”.

A lógica do pregador, entretanto, bem como sua teologia, tem limites, mas são limites próprios da Sagrada Escritura. Prosseguindo na sua ideia de filiação dos etíopes, ele encontra bases para tanto em um trecho da passagem bíblica localizada em 2 Cor 12, 12s. Na referida passagem, Paulo diz que Cristo é um corpo com inúmeros membros; mas mesmo assim Cristo é uno. Essa imagem do Cristo/corpo é uma alegoria da Igreja, que, por sua vez, é composta de muitos fiéis e, ainda assim, permanece una²⁵³. Ao nosso entender, o pregador jesuíta utiliza a tipologia do Cristo/corpo teológica e poeticamente. Mas existe aí uma condição, que para ele é intrínseca: ou seja, os etíopes que foram honrados com a maternidade da Virgem Maria não são todos, mas somente aqueles que “por meio da fé e conhecimento de Cristo, e por virtude do batismo, são cristãos²⁵⁴”. O batismo é chave para essa filiação divina e mariana e, uma vez mais, é em Paulo, na passagem da segunda carta aos Coríntios, acima mencionada, que o jesuíta encontra fundamento para essa postura. A fé e o conhecimento de Cristo significam, no

²⁵⁰ VIEIRA, Antônio. **Sermões: Tomo V**. Erechim: Edelbra, 1998, p. 134.

²⁵¹ Idem, p. 134.

²⁵² Ibidem, p. 134-135.

²⁵³ Ibidem, p. 136.

²⁵⁴ Ibidem, p. 135.

pensamento de Vieira, e possivelmente de toda a Companhia de Jesus nos dias do mesmo, que os cativos deveriam estar sob orientação, isto é, frequentarem a catequese. O argumento do jesuíta pregador, nesse ponto, pode ser resumido nos seguintes termos: os cativos que foram trazidos para o trabalho na colônia e aderiram à fé católica, tornaram-se filhos de Maria Santíssima, tal qual o mesmo Cristo o foi. É um argumento poderoso que tem um caráter consolador auto evidente, pois um povo cativo, desterrado, forçado a trabalhos extenuantes, encontraram na pregação de Vieira uma honra espiritual e um consolo materno.

A exaltação feita à Virgem Maria proposta pelo jesuíta pregador, ao nosso entender, não se limita à esfera da fé e do consolo. É possível percebemos nessa retórica um instrumento que poderíamos classificar, com algum anacronismo, é verdade, de controle social, no sentido de causa e efeito, mas que, ao nosso ver, está ligado à dimensão prática de intervenção no cotidiano que a Companhia de Jesus colocou em prática, sobretudo após Trento. Dito de outro modo, se os cativos africanos foram agraciados gratuitamente com a maternidade da Virgem, cabe a eles, de forma indiscutível, uma postura positiva diante disso. A resposta, segundo Vieira, é a oração do Rosário. Nas palavras dele:

O novo nascimento dos mesmos pretos, como filhos da Mãe de Deus, lhes mostra a obrigação que têm de servir, venerar e invocar a mesma Senhora com o seu Rosário. O novo nascimento de Cristo os persuade a que, sem embargo do contínuo e grande trabalho de que estão ocupados, nem por isso se esqueçam da soberana Mãe sua, e de lhe rezar o Rosário, ao menos parte, quando não possam todo. E, finalmente, o novo nascimento de S. João lhe ensina quais são, entre os mistérios do Rosário, os que mais pertencem ao seu estado, e com que devem aliviar, santificar e oferecer à Senhora o seu mesmo trabalho²⁵⁵.

Os negros cativos para Vieira, apesar de viverem uma condição dura nos engenhos, escaparam de um destino pior: a vida dos gentios. Este estilo gentio de vida, segundo o jesuíta, era assemelhado ao que os pais dos cativos viveram nas terras africanas. Sem a fé e o conhecimento de Cristo, esta vida seria pior que a dos engenhos. Com o intuito de apoiar seu argumento, o jesuíta refere-se ao salmo 71,9 no qual é possível ler que os etíopes se prostrarão diante do verdadeiro Deus²⁵⁶. Assim, os cativos que ouviam Vieira não apenas deveriam se consolar, mas retribuir à Mãe de Deus com orações constantes, mesmo em meio aos trabalhos, e tomar consciência de que sua estada na colônia tinha o caráter de uma profecia que se cumpriria. Era, portanto, algo que não pertencia à mera esfera humana, mas a algo superior, ao sagrado. Não somente o

²⁵⁵ Ibidem, p. 138.

²⁵⁶ Ibidem, p. 139.

trânsito dos africanos para a colônia lusa na América estava sob a designação de antigas profecias, mas a própria condição de escravos.

Vieira não questionou a escravidão dos africanos, mas seu entendimento sobre a mesma estava, em nosso entender, marcada por uma ideia teológica que era vigente na época: a de que os africanos (etíopes como a ele se referia) estavam entre os descendentes de Cam. Esta ideia é fruto da interpretação de uma passagem que se encontra no livro do Gênesis 9, 25-27 que diz:

E disse “Maldito seja Canaã! Que ele seja, para os seus irmãos, o último dos escravos!” E disse também: Bendito seja Iahweh, o Deus de Sem e que Canaã seja o seu escravo! Que dilate Jafé, que ele habite nas tendas de Sem e que Canaã seja seu escravo!²⁵⁷

Sobre esse tema, Gerhard Von Rad, em sua obra *El libro del Genesis* comenta a citação por nos acima referida dizendo sobre o tema da escravidão dos negros que ela é infundada e confusa. A base do argumento do exegeta germânico do Antigo Testamento está no fato de que estudos sobre o Gênesis levaram os especialistas a concluir que existem muitas camadas de narrativas “encaixadas” no primeiro livro bíblico. Especificamente, o trecho conhecido como “a maldição de Cam” parece ser a antiga história limitada ao contexto palestino, que sofreu muitas adições posteriores, como os manuscritos permitem inferir²⁵⁸.

Vieira é bastante enfático ao salientar a diferença entre os africanos que na África permaneceram e os que para a América foram levados. Para além da ideia de escravidão com base bíblica, o jesuíta salienta que o traslado dos mesmos para a América foi um fato extraordinário, um fato divino:

Oh! se a gente preta, tirada das brenhas da Etiópia, e passada ao Brasil, conhecera bem o quanto deve a Deus e a sua Santíssima Mãe por este que pode parecer desterro, cativo e desgraça, é senão milagre, e grande milagre? Dizei-me: vosso pais, que nasceram nas trevas da gentildade, e nela viveram e acabaram a vida sem lume da fé nem conhecimento de Deus, aonde vão depois da morte? Todos, como credes e confessais, vão ao inferno e ali arderão por toda a eternidade.²⁵⁹

Tal fato milagroso não pode passar despercebido dos miraculados. Por isso a insistência na retórica argumentativa de Vieira para fomentar a devoção dos cativos africanos na oração do rosário. O jesuíta, ao que nos parece, tentou dar a essa prática de fé um sentido existencial na vida dos escravos africanos. Isso fica mais evidente nos esquemas que

²⁵⁷ **Bíblia de Jerusalém.** Nova edição revista e ampliada. 5ª ed. São Paulo: Paulus. 2008, p. 46.

²⁵⁸ VON RAD, Gerhard. **El libro del genesis.** 2ª ed. Salamanca: Ediciones Síguime, 1982, p. 162-168.

²⁵⁹ VIEIRA, Antônio. **Sermões: Tomo V.** Erechim: Edelbra, 1998, p. 140.

Vieira monta fazendo conexões entre os mistérios do rosário e salmos que o rei Davi supostamente compôs:

Davi – aquele santo rei, que também teve netos na Etiópia, filhos de seu filho Salomão e da rainha de Sabá – entre os salmos que compôs, foram três particulares, aos quais deu por título *Pro torcularius*, que em frase do Brasil quer dizer, para os engenhos.²⁶⁰

Além de os salmos serem em número de três, coincidindo com os mistérios do rosário, três também foram as horas que Cristo padeceu na cruz.²⁶¹ Rezar as Ave-Marias do rosário deveriam ter duas dimensões para os cativos, no entender do jesuíta: padecer com Cristo na cruz²⁶² e adoçar a dura vida que levavam nos engenhos²⁶³.

Essa dureza de vida é algo que os africanos deveriam entender, segundo a pregação do jesuíta, como um destino²⁶⁴. Vieira sustenta essa ideia com base em uma interpretação de uma passagem do livro dos Atos dos Apóstolos (At 8, 32ss). No referido texto é descrito que um eunuco etíope, que encontrou Felipe, um dos primeiros diáconos da Igreja antiga, lia um trecho do profeta Isaías, do capítulo 53. Essa aludida passagem, que o texto de Atos cita de forma alterada,²⁶⁵ ficou conhecida dentro da teologia bíblica como a “passagem do servo sofredor”. Tal designação se deu em razão de a tradição cristã ter visto neste texto uma profecia dos últimos momentos de Jesus Cristo, isto é, a sua paixão. O eunuco em questão pede que Filipe explique a ele a leitura bíblica em questão. Feito isso, dá-se início ao processo de conversão do etíope. Vieira entendeu que a metamorfose espiritual do eunuco foi uma espécie de protótipo²⁶⁶ da conversão dos demais africanos: “Sem dúvida, porque neste primeiro etíope tão antecipadamente convertido se representam todos os homens da sua cor e da sua nação que depois se converteram.²⁶⁷”

Tal como o personagem de At 8, 32 foi um protótipo, a vida dos cativos na colônia também deve ser entendida sob esta óptica, pois o sermão XIV é composto de muitas articulações retóricas nesse sentido. No referido sermão, existe um claro reconhecimento por parte do jesuíta da condição extrema em que os cativos vivem:

²⁶⁰ VIEIRA, Antônio. *Sermões: Tomo V*. Erechim: Edelbra, 1998, p. 142-143.

²⁶¹ Idem, p. 145.

²⁶² Ibidem, p. 152.

²⁶³ Ibidem, p. 145.

²⁶⁴ Ibidem, p. 148.

²⁶⁵ Cf.: **Bíblia de Jerusalém**. *Nova edição revista e ampliada*. 5ª ed. São Paulo: Paulus. 2008, p. 1916, nota de rodapé d.

²⁶⁶ A compreensão que Vieira tem do termo protótipo não é o da sua acepção grega que significa modelo ou padrão, mas ele o emprega segundo o uso cristão que o termo passou a ter. Para os cristãos protótipo é um modelo de conduta, isto é, um modelo moral. Isso fica claro no *Sermão de Santo Inácio*. Cf.: VIEIRA, Antônio. *Sermões: Tomo I*. Erechim: Edelbra, 1998, p. 147.

²⁶⁷ VIEIRA, Antônio. *Sermões: Tomo V*. Erechim: Edelbra, 1998, p. 148.

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 bem recebida aquela breve e discreta definição de quem chamou a um engenho de açúcar do inferno.²⁶⁸

Mas não se nota em sua prédica, como era de se esperar para sua época e local de trabalho, um confronto com a ideia de escravidão. Antes, o que se percebe é um esforço retórico para dar à antiquíssima instituição um sentido espiritual, de modo que os cativos desenvolvessem o trabalho a eles dirigido e suportassem as condições inerentes à sua condição, uma condição prevista na ordem do mundo do século XVII. Nesse sentido Vieira pregou o seguinte:

A todos os mistérios dolorosos – e não assim os outros – se achou presente São João. Assistiu ao horto com os dois discípulos; assistiu ao dos açoites com a Virgem Santíssima no Pretório de Pilatos; assistiu do mesmo modo e no mesmo lugar à coroação de espinhos; seguiu ao Senhor com a Cruz às costas até o Monte Calvário; e no mesmo Calvário se não apartou do seu lado até expirar e ser levado à sepultura. Estes foram os mistérios próprios do Discípulo amado, que, como a dor se mede pelo amor, a ele competiam mais os dolorosos. Estes foram os seus, e estes devem ser os vossos, e não só por devoção ou eleição, nem por condição, mas por direito hereditário, desde o primeiro etíope ou preto que conheceu a Cristo e se batizou. É caso muito digno de que o saibais.²⁶⁹

Sendo a condição de escravos um fato que Vieira não questionou, restou a ele o discurso de conformação no sentido de estimular o ânimo dos africanos cativos para que lidassem da melhor maneira possível com isso. Um modo que o jesuíta usou para atingir o que podemos nomear como as afetividades dos cativos. Em vários momentos de suas prédicas o apelo nesse sentido é carregado, como por exemplo quando ele diz que sem a reza dos mistérios dolorosos que os negros nos engenhos executam, não se completa a realidade do céu:

E posto que os anjos nos gozosos se podem gozar, e nos gloriosos se gloriar, nos dolorosos não se podem doer, porque seu estado é incapaz de dor. Isto, porém que eles não podem fazer no céu, fazeis vós na terra, se no meio dos trabalhos que padeceis, vos doeis mais das penas de Cristo que das vossas. Assim que do Rosário dos anjos, e do vosso, ou repartidos em dois coros, ou unidos em um só, se inteira a perfeição, ou se aperfeiçoa a harmonia dos mistérios do Rosário.²⁷⁰

Do modo que Vieira constrói os seus argumentos sobre os etíopes, a situação dos escravos não apenas é levada à condição de algo positivo, mas é possível fazer a inferência de que é algo necessário, não a este mundo, passageiro e frágil, segundo a pregação do mesmo, mas à realidade divina, à eternidade. Esse modo de pensar do jesuíta

²⁶⁸ VIEIRA, Antônio. *Sermões: Tomo V*. Erechim: Edelbra, 1998, p. 149.

²⁶⁹ Idem, p. 147.

²⁷⁰ Ibidem, p. 151.

denuncia os traços teológicos de uma época, isto é, a herança da cosmovisão dual na teologia cristã. Tal postura teológica tem antigas raízes nas ideias dos pensadores que, de algum modo, desenvolveram, junto ao pensamento cristão, temas de correntes de pensamento ligadas a Platão. Foi o caso de Agostinho de Hipona e seus seguidores. No caso específico do sermão de Vieira que estamos discutindo, a questão é a compreensão da realidade partida em duas, ou seja, como dualidade. Os dirigentes do Concílio de Trento, cujas decisões foram forjadas à sombra da *Suma Teológica*, fizeram registrar em seus decretos termos da cosmovisão dual. Podemos ver isso no decreto da Justificação, onde se lê:

Porque assim como he verdade, que se os homens se não propagassem, e nascessem da semente de Adão, não nascerião injustos; pois com esta propagação quando são concebidos, por meio do mesmo Adão contraem injustiça própria; a fim também se não renascessem em Christo, nunca serião justificados; porque com este renascer pelo merecimento da Paixão do Senhor, se lhes concede a graça, com que se fazem justos.²⁷¹

Platão e seus discípulos tinham uma visão dual da realidade, isto é, a compreendiam-na como dividida em duas realidades distintas e independentes. Essa ideia marcou profundamente o pensamento cristão, tal como a citação acima do documento conciliar revelou. Em razão disso não é uma surpresa que tal ideia esteja profundamente enraizada no pensamento do padre António Vieira. Parece que o mundo dual, sendo uma das realidades más por essência, justifica ou ao menos adormece a dura verdade da escravidão que havia de se justificar na vida eterna.²⁷²

No *sermão XX*, a pregação é dotada de temas relacionados à escravidão em sua essência, Vieira apresenta outras ideias que, a nosso entender, são bem mais enfáticas no sentido de justificar a escravidão. Uma delas é a do motivo da Virgem Maria ser escolhida como a mãe do Filho de Deus: ela o foi porque se fez escrava diante de Deus, segundo o próprio Vieira: “Sabeis por que a Virgem Maria se reconheceu e confessou por escrava

²⁷¹ **O Sacrosanto, e Ecumenico Concilio de Trento Em Latim, e Portuguez: Dedicado, e Consagrado aos Excellentes, e Reverendos Senhores Arcebispos, e Bispos da Igreja Lusitana, João Baptista Reycend.** Lisboa: Na Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1781, tomo I, p. 99.

²⁷² Embora os chamados “padres conciliares” tiveram a *Suma Theologica* como um livro base para as elaborações dos documentos do concílio, as ideias de matriz platônico-agostiniana não caíram em desuso. De fato, Agostinho de Hipona é um dos pensadores mais citados por Aquino na referida obra. Desse modo, os documentos do concílio estão transpassados pelas duas correntes que mais marcaram a doutrina cristã: platonismo e aristotelismo, cada qual segundo seus mais relevantes intérpretes. Depois de Trento passou a existir essa possibilidade dentro da doutrina católica: sintonizar a mensagem de Cristo com o platonismo ou aristotelismo. Cf.: HENLE, R. J. **Saint Thomas and Platonism: a study of the Plato and platonici texts in the writings of Saint Thomas.** The Hague, Martinus Nijhoff: 1956.

antes de conceber ao Filho de Deus?²⁷³”. Eis aí um forte motivo que explica por que a Mãe de Deus tem muito apreço pelos cativos:

Mas, agora pergunto eu: e poderia a Mãe de Deus desprezar o que Deus estimou, e reprovar o que ele elegeu, e onde Deus pôs os olhos, deixar ela de pôr também os seus? Claro está que não. Logo, se Deus não pôs os olhos na majestade e grandeza das senhoras, senão na humildade e baixeza da escrava, seguro têm os escravos, ainda em comparação de seus senhores, o maior favor e o maior agrado dos olhos da mãe de Deus.²⁷⁴

O jesuíta pregador desenvolve aqui uma exegese curiosa com relação ao termo latino *humilitatem*. Para tanto ele se refere ao que nomeia enfaticamente de “texto original”. Eis Vieira pregando: “Onde a Vulgata lê: *humilitatem, ancillae suae*, o texto original²⁷⁵ tem *exiguitatem, parvitatem*, e, como verte Vatablo²⁷⁶ *nihilitem*. Esse termo latino pode ser traduzido como “nada”. Parece-nos que Vieira cria essa argumentação simplesmente com o desígnio de convencer retoricamente que a realidade dos escravos foi a mesma da Mãe de Cristo, tal qual como ele mesmo nos escreve:

De maneira que a palavra *humilitatem* não significa humildade enquanto é virtude da pessoa, senão humildade enquanto é baixeza da condição pessoal e vileza dela. Assim o entendem, fundados na propriedade do texto, o mesmo Vatablo, Isidoro Clário, Jansênio, Caetano, e todos os expositores modernos mais literais, como já tinha entendido Eutímio [...] E ser esta a verdadeira inteligência, se confirma com a razão, porque o intento da Senhora, como sumamente humilde, não foi engradecer a sua virtude, senão abater a sua indignidade.²⁷⁷

Não só a Virgem Maria se voluntariou para a escravidão quando aceitou conceber o Filho de Deus, mas Ele próprio também teve a mesma atitude na compreensão do jesuíta

²⁷³ VIEIRA, Antônio. *Sermões: Tomo V*. Erechim: Edelbra, 1998, p. 316.

²⁷⁴ Idem, p. 320.

²⁷⁵ Existe um problema aqui de ordem exegética. Vieira diz estar se referindo ao texto original que, em se tratando de Novo Testamento seria o texto em grego koinê. Ele cita o texto em latim da Bíblia de Vatablo e faz uma citação literal, nem ao menos translitera o grego para o latim. Portanto, segundo nosso ponto de vista, não é correto falar em “texto original”. Outra questão problemática aqui seria o fato de Vieira conhecer grego clássico. O currículo da *Ratio Studiorum* previa aulas de grego. Entretanto, como vimos no primeiro capítulo deste trabalho, as fontes não fazem referências a professores de grego na Colégio da Bahia no período em que Vieira lá estudou. Isso nos permite perguntar até onde iria o nível de conhecimento de grego do padre Antônio Vieira, se é que conhecia essa língua, pois na colônia a formação dos jesuítas tinha um caráter muito prático: pregar aos colonos, converter os nativos indígenas e pregar também aos cativos vindos da África e seus descendentes. Dentro desse contexto parece justo pensar que conhecimento de grego suficiente para traduzir ou ler o Novo Testamento era um luxo que naqueles dias não era possível no Colégio da Bahia. Cf.: ROBERT, A., FEUILLET, A. (Dir.). *Introducción a la Biblia: tomo segundo, Nuevo Testamento*. Barcelona: Editorial Herder, 1970, p. 151-166.

²⁷⁶ É a abreviação da Bíblia de Vatablo. Esta foi uma edição das Sagradas Escrituras preparada por Robert Estienne (1503-1559), conhecido também como Roberto Stephano. A referida versão bíblica é uma junção da Vulgata com a versão bíblica de Sanctes Pagnino (1470-1536), que foi um filólogo e hebraísta italiano. O nome Vatablo provém de François Vatable, que foi quem fez as correções finais na edição e coordenou sua impressão em Paris, no ano de 1545. Essa versão bíblica deu origem a outra, a de Salamanca, de 1555, que foi corrigida pelo dominicano Domingo Soto (1494-1560).

²⁷⁷ VIEIRA, Antônio. *Sermões: Tomo V*. Erechim: Edelbra, 1998, p. 321-322.

Tudo o que no escravo pode causar desprezo, soube em Deus, porque quando tomou a forma de escravo – *formam servi accipiens* – não a tomou, como dizem, *pro forma*, senão com todas as formalidades. No Cenáculo, servindo como escravo aos homens de baixa condição, no exercício mais baixo: *Misit aquam in pelvim, et caepit lavare pedes*²⁷⁸; na prisão do Horto, sendo reputado por escravo fugitivo e ladrão [...]; na traição de Judas, vendido como escravo, e por vilíssimo preço [...]²⁷⁹

Jesus Cristo foi então homem e Deus. Mas enquanto homem foi escravo. Eis um trunfo retórico de Vieira: Cristo, o Deus-homem aceitou voluntariamente a pior condição humana. Nesse momento da sua prédica, o jesuíta usa de elementos que se aproximam dos aristotélicos tomistas usados na *Suma Teológica*, pois ele fala da forma em sua relação com a natureza humana. Cristo teve uma essência divina, mas a forma de um escravo. Tomás de Aquino entendia que a *hipóstase*²⁸⁰ de Cristo se operou do seguinte modo:

Ora, a união da alma com o corpo pertence a razão da espécie humana, pois a forma não constitui a espécie, a não ser que seja ato de uma matéria, e é este o termo da geração, pelo qual a natureza tende a realizar a espécie. Logo, é necessário afirmar que em Cristo a alma se uniu ao corpo, e o contrário é herético, porque suprime a verdade da humanidade de Cristo.²⁸¹

Ainda que Vieira não seja tão técnico como o aquinate, e talvez nem pudesse sê-lo, pois não desenvolveu tratados de teologia e sim pregações destinadas a públicos bem diversos, podemos sentir a marca do pensamento tomista no modo como ele raciocina. Assim, podemos perceber que ele exalta a humanidade somente em razão da escravidão. Em sentido estrito, o jesuíta está declarando que a humanidade de Cristo só existiu porque ele foi um escravo. Tal postura não chega a ser uma heresia, mas é uma distensão da ideia tomista, uma distensão própria da retórica de Vieira.

Pregando dessa forma o jesuíta, em nosso entender, configurou muito bem um mundo onde a escravidão deveria ser aceita como algo simplesmente dado, onde todos deveriam cumprir o seu papel social para lidar com a mesma. Se nem Deus a questionou, ao contrário, a assumiu no sentido de até compactuar com a mesma, por que outro mortal qualquer deveria fazê-lo? Uma realidade, qualquer que seja, tendo Deus como ponto de partida, adquirir caráter sagrado. E como como tudo o que é sagrado, segundo a fé cristã

²⁷⁸ Lançou água numa bacia, e começou a lavar os pés (Jo 13, 15).

²⁷⁹ VIEIRA, Antônio. **Sermões: Tomo V**. Erechim: Edelbra, 1998, p. 318.

²⁸⁰ Termo grego que tem relação com “união hipostática” que, por sua vez, desde o Concílio de Éfeso (431) designa a união da divindade e da humanidade num só e mesmo sujeito que é Cristo. Isso foi uma elaboração técnica do referido Concílio a fim de traduzir a sentença que está no evangelho de João 1,14: “O Verbo se fez carne”. Cf.: LACOSTE, Jean-Yves. (dir.). **Dicionário crítico de teologia**. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2004, p. 833.

²⁸¹ AQUINO, Tomás de. **Suma teológica: volume IX**. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 87.

católica da época, era algo inquestionável, algo inviolável, da escravidão o pregador jesuíta era um simples arauto.

Embora Vieira não questione a instituição da escravidão em sua essência, ele expôs em sua prédica uma ideia muito curiosa que se relaciona profundamente com a referida instituição: a ideia do jogo de poder. Claro que o jesuíta pregador não utilizou estes termos, mas pregou o seguinte sobre isso: “Entre os homens dominarem os brancos aos pretos é força, e não razão ou natureza²⁸²”. Esse excerto do sermão do jesuíta permite-nos pensar que Vieira tinha um entendimento da escravidão como um mal necessário à realidade da colônia, sem a qual a mesma não poderia estruturar-se e que, as alegações divinas com o fim de justificar a instituição eram apenas lenitivos para o espírito dos escravos que, corolariamente, mantinham o funcionamento dos engenhos. Parece-nos que Vieira foi, para com os cativos africanos na colônia, um consolador de suas difíceis condições, pois em nenhum momento, em seus sermões proferidos aos negros, ele procurou questionar que força era essa que subjuguou os etíopes. Mas se por um lado ele não vai à essência do problema, por outro lado, o da consolação, ele o executa com maestria. Isso se torna patente quando o jesuíta advoga em prol da cor dos cativos. Para amparar essa ideia Vieira refere-se ao texto bíblico de Nm, 12, 10. “E a nuvem deixou a Tenda. E Maria tornou-se leprosa, branca como a neve. Aarão voltou-se para ela, e estava leprosa²⁸³”. Sobre essa citação o sermão do jesuíta explicita que:

Ó quantas brancuras se prezam de muito brancas, que são como a da irmã de Moisés! Quanto melhor lhes fora ser negras sem lepra, do que brancas leprosas! Assim castigou Deus naquela Maria os desprezos da Etiópia, e assim nos ensinou, pelo contrário, quanto preza e quanto estima a todos os etíopes a outra soberana Maria, que, como bendita entre todas as mulheres, nasceu para emendar os erros de todas.²⁸⁴

O jesuíta pregador não se contentou em enaltecer a cor dos negros apenas nessa relação cor negra saudável/cor branca leprosa. Ele avançou mais. No mesmo sermão ele diz que os imperadores das terras da Etiópia já possuíam o sangue do salvador do mundo. Isso se deu, segundo Vieira:

De sorte que quando o Filho de Deus, fazendo-se homem, tomou o sangue da geração de Davi, já havia mil anos que tinha dado o mesmo sangue aos pretos da Etiópia, no seu primeiro rei ou imperador – porque até então eram governados pelas rainhas – em memória desta descendência, pois tradição antiquíssima e sempre continuada, se intitula hoje o mesmo imperador *Fillius David, fillius Salomonis, fillius columnae Sion, fillius de semne Jacob, fillius magnus Mariae*²⁸⁵.

²⁸² VIEIRA, Antônio. *Sermões: Tomo V*. Erechim: Edelbra, 1998, p. 323.

²⁸³ **Bíblia de Jerusalém**. *Nova edição revista e ampliada*. 5ª ed. São Paulo: Paulus. 2008, p. 221.

²⁸⁴ VIEIRA, Antônio. *Sermões: Tomo V*. Erechim: Edelbra, 1998, p. 326.

²⁸⁵ Idem, p. 327.

Os etíopes gozam da honra de serem da mesma descendência sanguínea que o próprio Cristo, segunda compreende Vieira e esse foi o início da íntima relação que os mesmos teriam com Cristo. Segundo o jesuíta, os referidos africanos adiantaram-se aos apóstolos na veneração do Filho de Deus em razão de que em terras da Etiópia, o eunuco que foi batizado pelo diácono Felipe foi o primeiro a desenvolver lá o apostolado cristão. Eis o texto:

Quando os apóstolos repartiram entre si o mundo, coube a S. Mateus a Etiópia; mas quando lá chegou S. Mateus, que foi no ano quarenta e quatro do nascimento de Cristo, já havia nove anos que o eunuco da rainha Candaces, guarda-mor do seu erário, convertido e batizado por S. Felipe, lhe tinha levado e mostrado os tesouros do Evangelho, sendo ele o primeiro apóstolo da sua pátria, da mesma nação, da mesma língua e da mesma cor que os outros etíopes²⁸⁶.

Além de um consolador, Vieira foi um engrandecedor do orgulho dos cativos. Estes eram preferidos pela Mãe de Deus que se fez escrava como eles o são; o Cristo também se fez escravo e o sangue que daria origem a Cristo é nada mais é que o sangue dos etíopes compartilhado. Na história espiritual dos antepassados dos cativos africanos Vieira agrega também a presença na cena da adoração dos magos (Mt 2, 11-12), ao dizer que “Os três reis orientais que vieram adorar o filho de Deus recém-nascido em Belém, é tradição da igreja que um era preto²⁸⁷”. A estirpe dos cativos é, tal qual entende o jesuíta, a mais nobre possível. Porém, é uma nobreza de esfera metafísica, isto é, que não é palpável, que está na esfera do espiritual, do mesmo modo que foi a realeza de Cristo.

O raciocínio de Vieira era agudo e lógico para compor um discurso convincente. Possivelmente, justamente por isso, seus sermões, dentre suas obras, são os mais discutidos, pois relevam isso ao leitor: uma aguda inteligência retórica, uma grande capacidade de articular palavras e eventos com o fito de imbuir ideais. O arcenau por ele mobilizado contava, além de dados bíblicos e outros da tradição cristã/pagã, que certamente tomava por dados históricos, também com elementos técnicos da teologia da época.

Isso pode ser averiguado no *Sermão de Nossa Senhora do Rosário*, onde Vieira faz uma junção do rosário com o sacramento da eucaristia, de maneira a colocar ambos em uma demarcada dependência. Nota-se aí quão aguda é sua força retórica quando, por exemplo, ele prega sobre o sacramento da eucaristia como algo velado e que o rosário desvela.

No Sacramento está o Rosário indigesto, porque o corpo de Cristo, que ale está realmente, está vivo, está morto e está ressuscitado, sem

²⁸⁶ VIEIRA, Antônio. *Sermões: Tomo V*. Erechim: Edelbra, 1998, p. 328.

²⁸⁷ Idem, p 328.

distinção; e no Rosário está o sacramento digerido, porque enquanto Cristo vivo, está a sua vida distinta em cinco mistérios, que são os gozosos, enquanto morto, está a sua morte distinta em outros cinco mistérios, que são os dolorosos; e enquanto ressuscitado, está a sua ressurreição distinta em outros cinco, que são os gloriosos. E esta é a razão por que o mesmo Sacramento, quando se consagra e oferece a Deus no sacrossanto Sacrifício do Altar, umas veze se chama mistério e outras mistérios. Mistério, porque indigesto, e sem distinção é um só mistério; mistérios, porque digesto, e distintamente considerado, é e encerra em si muitos mistérios.²⁸⁸

O argumento em questão, apresentado por Vieira, desenvolve-se na linha de uma compreensão dos mistérios de Deus. Ou seja, a oração do rosário é uma oração distinta porque possuiu em seu bojo toda a misteriosa vida de Cristo. Mas isso o Sacramento da Eucaristia também possuiu, mas de forma velada e, nas palavras do jesuíta, indigesta. Parece que Vieira entende por digerir algo como “tornar inteligível”, “tornar um pouco mais claro o mistério divino”. O rosário é a grande chave para isso pois explica, torna um pouco mais acessível o mistério por excelência, que é o eucarístico.

Isso pode ajudar a explicar uma prática religiosa muito própria da Igreja Católica no Brasil colonial: que era de os fiéis rezar o rosário durante a celebração da missa. Nossa pesquisa, em termos de fontes, não foi além dos sermões de Vieira dirigidos aos cativos africanos na colônia, portanto não temos como aqui fazer alusões se essa prática foi só estimulada por Vieira, ou pela Companhia de Jesus e outros religiosos nas terras coloniais. O fato é que este costume existiu e, em alguns lugares ainda existe. Se Vieira foi o pai dessa prática, nossa pesquisa não nos permitiu sabermos, mas tendo em conta a fama de que o mesmo gozou, é possível que via suas prédicas, ao serem disseminadas, tais ideias foram divulgadas e ajudaram a criar o costume de um catolicismo de caráter popular.

Vieira é bastante agudo na explicação da função dos mistérios do rosário. Para tanto, ele apela até ao pensador grego Aristóteles:

Aristóteles e Galeno, descrevendo a fábrica da nutrição, para a qual se formou a natureza várias oficinas e instrumentos, reduzem toda a operação deles a três potências principais, uma que recebendo retém, outra que alterando assemelha, outra que unindo converte. E tudo isso obra do Rosário por meio das três potências de nossa alma nos mistérios da vida, morte e paixão de Cristo, de que ele se compõe, e não só em todos, senão em cada um. Com a potência da memória recebe e retém o mistério por meio da apreensão; com a potência do entendimento altera-o e assemelha-o a si – ou a si a ele – por meio da meditação. Parecer-vos-á porventura novo modo este de rezar o Rosário, e não é novo, nem modo, senão a verdadeira substância dele, e o fim para que a Virgem, Senhora nossa, o ordenou e institui. Não instituiu a Senhora

²⁸⁸ Ibidem, p. 161.

o Rosário para rezarmos só com a boca, e com tanta pressa como se passam as contas, mas para ter na memória os mistérios, para os meditar e cuidar neles com grande consideração, e para os tomar por exemplo, e os aplicarmos a nossas vidas²⁸⁹.

O trecho acima referido aspira desenvolver ideias de um tratado de teologia espiritual sobre a devoção do rosário. Mas somente aspira. Possivelmente, porque Vieira não foi um teólogo no sentido estrito do termo, em nosso entender, por dois motivos: a) não possuir formação densa para tanto, pois o Colégio da Bahia não tinha professores à altura²⁹⁰; b) ele não produziu teologia, mas sim técnicas retóricas a fim de solidificar a sua pregação. Ele foi essencialmente um pregador e dedicou-se a esse ofício a fim de cada vez mais melhorar sua retórica. Mas mesmo não sendo um teólogo, percebemos pelo tema que ele desenvolveu uma inteligência bastante aguda. Diante disso a pergunta incômoda ainda permanece, quando relemos o trecho aqui já mencionado: “Entre os homens dominarem os brancos aos pretos é força, e não razão ou natureza.”²⁹¹ Possivelmente, arriscamos aqui inferir que tais forças entre os homens tinham uma envergadura maior do que nós hoje somos capazes de aquilatar.

É possível inferir, então, que o mundo encontrado por Vieira na colônia tinha estruturas que ele não poderia e, possivelmente, não via motivos para mudar, em sua essência, e a escravidão dos cativos africanos foi uma delas. Ele, ao que nos parece, fez uma escolha: tornar o mundo dos cativos suportável, dando sentido ao sofrimento terreno e fundamentando muito bem essa argumentação. Todos os elementos que Vieira utilizou são de natureza metafísica. Elementos e/ou entidades metafísicas precisam ser construídas com palavras e ideias muito articuladas. Visto que na colônia o sermão era mais que um rito da missa, mas um momento de se comunicar várias ideias, veicular vários temas, Vieira tratou de comunicar aos cativos sua origem, as razões de sua condição e o que os aguardava após a vida de padecimentos nos engenhos, padecimentos só comparáveis, segundo pregou, aos infligidos ao próprio Cristo. Vieira prometeu aos cativos africanos a melhor liberdade possível, a liberdade de estarem no céu junto a Deus gozando de uma vida melhor que a vida que seus senhores gozavam, do mesmo modo que está na parábola do rico e Lázaro (Lc 16, 19-31):

Digam-me os ricos quem foi este rico e 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 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

²⁸⁹ VIEIRA, Antônio. *Sermões: Tomo V*. Erechim: Edelbra, 1998, p. 168.

²⁹⁰ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil: Tomo I*: Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938, p. 183.

²⁹¹ VIEIRA, Antônio. *Sermões: Tomo V*. Erechim: Edelbra, 1998, p. 323.

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 os que neste mundo lograram os bens, no outro padeçam os males, e os que agora padecem os males, depois eles vão lograr os bens?

Como foi o destino de Lázaro, seria também o destino dos cativos, desde que estes vivessem no caminho da fé, rezassem o rosário e tivessem a devida paciência. Assim, a alforria divina, e, portanto, metafísica, chegaria. Pregação diversa desta desenvolveu Vieira aos nativos da terra, os indígenas, como pretendemos no tópico que encerra o capítulo.

3.2 Vieira e os nativos da colônia: traduzir para converter

A pregação de António Vieira aos nativos deu-se, principalmente, quando ele atuou como missionário no “espaço amazônico²⁹²”. Ao nosso entender, a atitude missionária de Vieira diante dos indígenas foi calcada sob diferentes ideias, se as compararmos às que ele desenvolveu em relação aos cativos provenientes da África, pois estes, por um lado, já tinham uma denominação dentro da cultura da ordem no sentido de que eram entendidos como os “herdeiros da maldição de Cam” e precisavam, com o seu trabalho na colônia, purgar a sua dívida. O nativo da América, por outro lado, foi entendido, a princípio, como um “totalmente outro”.

Esse estranhamento em relação ao nativo não se deu somente entre os companheiros de Inácio de Loyola. O europeu precisou de tempo para compreender quem era aquele que habitava a jurisdição da monarquia lusa na América. O primeiro passo dado foi uma aplicação de um termo de categoria identitária, produto de uma elaboração duvidosa dos habitantes do velho mundo quando pensaram estarem próximos das Índias Orientais²⁹³. O termo índio e seus significados obedeceram, dentro do contexto português, às demandas da monarquia lusitana que estava avançando para novas terras dentro da ideia de *Mare lusitano*. A implicação disso foi de que o entendimento do nativo

²⁹² Foi a extensão do território da colônia que compreendeu o Estado do Maranhão e Grão-Pará. Como um lugar político-administrativo, ela foi criada em 1654 na condição de Estado independente em relação ao Estado do Brasil, mediante a carta régia de 13 junho de 1621. Esse documento dava autonomia à região em razão de subordiná-lo diretamente a Lisboa. Em 25 de fevereiro de 1652, o Estado do Maranhão foi extinto e dividido em duas capitanias gerais: Maranhão com sede em São Luís, e o Grão-Pará, cuja capital era Belém. Em 1654 o Maranhão foi restabelecido como Estado novamente. Porém designado como Estado do Maranhão e Grão-Pará e assim permaneceu até 13 de maio de 1752. Nessa data a sua capital foi transferida para Belém e sua nomenclatura mudou para Estado do Grão-Pará e Maranhão. Vieira permaneceu nessa região de 1653-1661. Cf.: ZERON, Carlos Alberto de Moura. **A construção de uma ordem colonial nas margens americanas do Império Português: discussões sobre o “bem comum” na disputa de moradores e jesuítas pela administração dos índios (XVI-XVIII)**. Tese de Livre-Docência – FFLCH, USP, São Paulo, 2009, p.89.

²⁹³ SCHWARTZ, Stuart B., LOCKHART, James. **A América Latina na época colonial**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 53.

extrapolava categorias culturais. As tentativas de definições deram-se massivamente na esfera jurídica²⁹⁴.

A visão do nativo por um viés jurídico responde a outro pressuposto fundamental do século XVI, dentro do contexto da monarquia portuguesa. Tal pressuposto era o da guerra justa. A questão se colocava do seguinte modo: os cristãos deveriam garantir condições do anúncio do Evangelho, mesmo que isso levasse a conflitos de natureza bélica. Tomás de Aquino, sobre a guerra justa, escreveu o seguinte:

Para que a guerra seja justa, são requeridas três condições: 1ª a autoridade do príncipe, sob cuja ordem deve fazer-se a guerra. Não compete a pessoa privada declarar guerra, pois pode fazer valer seu direito no tribunal de seu superior; também porque, convocar a multidão necessária para a guerra não compete a pessoa privada. Já que o cuidado dos negócios públicos foi confiado aos príncipes, a eles compete velar o bem público da cidade, do reino ou da província submetida a sua autoridade. Assim como o defendem licitamente pela espada contra perturbadores internos quando punem os malfeitores, segundo esta palavra do Apóstolo: “Não é em vão que carrega a espada; é ministro de Deus para fazer justiça e castigar aquele que faz o mal”; assim também compete-lhes defender o bem público pela espada da guerra contra os inimigos do exterior.²⁹⁵

É conveniente recordarmos o contexto da monarquia portuguesa nos dias de Vieira, isto é, o peso que as ideias de Aquino tiveram nas reflexões dos teólogos e juristas das nações lusitana e castelhana²⁹⁶. O próprio Vieira, em um sermão intitulado *Sermão gratulatório e panegírico*, defendeu a ideia de a nação lusitana ser uma nação mundial por direito divino. Portanto, tinha o dever de se expandir e levar consigo a fé cristã:

Se Portugal não conhece esta obrigação, não se conhece: toda a terra tem a mesma obrigação de Portugal, porque Portugal é toda a terra. Portugal, quanto a reino, é uma parte da terra da Europa; mas Portugal, quando a monarquia, é um todo composto de todas as quatro partes da terra, na Europa, na África, na Ásia, na América. Fazer esta demonstração com os compassos geométricos em um mapa, ou esfera do mundo, é muito fácil; mas eu hei-a de fazer nas Escrituras Sagradas, porque parece dificultoso e para que saibamos os portugueses quantas obrigações devemos a Deus, e quão antigas.²⁹⁷

Balizado pelas ideias acima referidas, Vieira desenvolveu sua prédica aos nativos. Curiosamente, ao menos nos sermões por nós consultados para esse trabalho, Vieira não

²⁹⁴ ESTENSSORO, Juan Carlos. O Símio de Deus. In: NOVAES, Adauto (org.). **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 182.

²⁹⁵ AQUINO, Tomás de. **Suma teológica: volume V**. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 517.

²⁹⁶ ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. **Linha de fé: A Companhia de Jesus e a Escravidão no processo de formação da Sociedade Colonial**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011, p. 189-303.

²⁹⁷ VIEIRA, Antônio. **Sermões: Tomo X**. Erechim, RS: Edelbra. 1998, p. 458.

prega aos nativos, mas sim sobre eles, diferente do que ocorreu com os africanos. Ele começa sua pregação em um famoso sermão intitulado *Sermão do Espírito Santo*, pregado na cidade do Maranhão, por ocasião de uma partida, em missão de jesuítas para com os nativos, falando da dificuldade que os aguarda:

A sexta vez é hoje, que no ano presente e nos dois passados me ouvis pregar este mesmo mistério. Mas não será esta somente a sexta vez em que vós e eu experimentamos o pouco fruto com que esta terra responde ao que se deve esperar de tão continuada cultura. Se a doutrina que se semeia fosse nossa, achada estava a causa na fraqueza de nossas razões, no desalento de nossos afetos e na eficácia mal viva de nossas palavras; mas não é assim [...] Os sermões, as verdades, a doutrina que pregamos não é nossa, é de Cristo.²⁹⁸

Os Inacianos eram, segundo a compreensão de Vieira, emissários da mensagem de Deus naquelas terras coloniais na América. Mas sendo os nativos “homens infiéis e bárbaros²⁹⁹”, como então deveriam proceder os jesuítas diante de tão hercúleo trabalho? Para levar a termo a labuta Vieira encoraja seus pares a usarem da sabedoria e do amor:

Para ensinar nações infiéis e políticas, é necessário maior sabedoria que amor; para ensinar nações bárbaras e incultas, é necessário maior amor que sabedoria. A segunda Pessoa, o Filho, e a terceira, o Espírito Santo, ambas vieram ao mundo a ensinar e salvar almas; mas a missão do Filho foi a uma nação fiel e política, e missão do Espírito Santo foi principalmente a todas as nações incultas e bárbaras.³⁰⁰

A designação de bárbaro, da qual Vieira lança mão, precisa ser compreendida dentro do contexto colonial do século XVI na América lusa. O termo índio, como acima mencionamos, foi uma designação genérica dada pelos portugueses para os povos que habitam a América. Com o passar do tempo e a convivência dos colonos com os nativos, eles puderam perceber uma diversidade notável de etnias. Isso foi possível em razão da língua que os que a maioria dos índios utilizava. Não estamos dizendo que eles usavam uma mesma língua, mas sim que havia semelhanças linguísticas com a maioria, pois eram provenientes do tronco linguístico tupi. Existiam, entretanto, aqueles que não faziam uso dessa vertente linguística. Estes eram os bárbaros, chamados de tapuias. Estes além de usarem uma língua bastante estranha aos colonos, eram os mais arredios dentre os nativos, seja para com os missionários, seja para com os colonos.³⁰¹

Mas, talvez, o maior estranhamento que os tapuias causaram no pregador jesuíta residia na esfera dos costumes. Destes, um em especial, a antropofagia. Vieira incluiu

²⁹⁸ VIEIRA, Antônio. *Sermões: Tomo III*. Erechim, RS: Edelbra. 1998, p. 122.

²⁹⁹ Idem, p. 124.

³⁰⁰ Ibidem, p. 125.

³⁰¹ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de., NORONHA, Nelson Matos de (orgs.). *A Amazônia dos viajantes: História e Ciência*. Manaus: Edua/Ufam, 2011, p. 33-103.

isso em um dos seus sermões, o *Sermão de Santo Antônio*, que foi pregado na cidade de São Luís do Maranhão em 1654:

A primeira coisa que me desedifica, peixes, de vós, é que vos comeis uns aos outros. Grande escândalo é este, mas a circunstância o faz ainda maior. Não só vos comeis uns aos outros, senão que os grandes comem os pequenos. Se fora pelo contrário, era menos mal. Se os pequenos comeram os grandes, bastara um grande para muitos pequenos; mas, como os grandes comem os pequenos, não bastam cem pequenos, nem mil para um só grande. Olhai como estranha isso Santo Agostinho: *Homines pravis, perversisque cupidittibus facti sunt pisces invicem se devorantes*: Os homens, com suas más e perversas cobiças, vêm a ser como os peixes, que se comem uns aos outros. Tão alheia coisa é, não só da razão, mas da mesma natureza, que, sendo todos criados do mesmo elemento, todos cidadãos da mesma pátria, e todos, finalmente, irmãos, vivais de vos comer. Santo Agostinho, que pregava aos homens, para encarecer a fealdade desse escândalo, mostrou-lho nos peixes, e eu que prego aos peixes, para que vejais quão feio e abominável é, quero que o vejais nos homens. Olhais, peixes, lá do mar para a terra. Não, não: não é isso que vos digo. Vós virais os olhos para os matos e para o sertão? Para cá, para cá: para a cidade é que haveis de olhar. Cuidais que só os tapuais se comem uns aos outros? Muito maior açougue é o de cá, muito mais se comem os brancos. Vede vós todo aquele bulir, vedes todo aquele andar, vedes aquele concorrer às praças e cruzar as ruas; vedes aquele subir e descer as calçadas, vedes aquele entrar e sair sem quietação, nem sossego? Pois tudo aquilo é andarem buscando os homens como hão de comer, e como se hão de comer.³⁰²

Diante de hábitos que os europeus consideraram estranhos, sendo o de antropofagia o maior deles, faz muito sentido os apelos constantes ao Espírito Santo que Vieira desenvolveu. Afinal, para missionar – e por missionar deve-se entender levar a cultura cristã aos referidos povos – era necessário fundamentalmente uma força divina, pois o trabalho da Companhia deparava-se com uma realidade nunca antes vista. O projeto dos inacianos era enfrentar algo inédito:

Aplicando agora esta doutrina universal ao particular da terra em que vivemos, digo que, se em outras terras é necessário aos apóstolos, ou aos sucessores do seu ministério, muito cabedal do amor de Deus para ensinar, nesta terra, e nestas terras é ainda necessário muito mais amor de Deus que em nenhuma outra. E por quê? Por dois princípios: o primeiro, pela qualidade das gentes; o segundo, pela dificuldade das línguas.³⁰³

A questão da língua tinha especial importância para a Companhia de Jesus e, também para Vieira, pois sua principal arma de trabalho missionário consistia na articulação das ideias pelo uso das palavras. Os jesuítas podem ser encaixados dentro de uma tradição que cristã que se filia a racionalidade grego latina e seus modelos

³⁰² VIEIRA, Antônio. *Sermões: Tomo II*. Erechim, RS: Edelbra, 1998, p. 161-162.

³⁰³ _____: *Tomo III*. Erechim, RS: Edelbra. 1998, p. 129.

epistêmicos. Isso significa dizer que os inacianos deram, dentro de seus trabalhos missionários, um valor importante à questão filológica. Ela foi essencial para ajudar a marcar a diferença entre as questões coloniais e humanas.³⁰⁴ Um exemplo do apreço inaciano pela filologia nos é fornecido pelo filólogo e foneticista português Aniceto Reis Gonçalves Viana (1840-1914) quando declarou: “Quem metodizou e reduziu a regras e normas a gramática japonesa, pautando-a pelas Artes latinas foi indubitavelmente o Padre João Rodrigues, jesuíta português [...]”.³⁰⁵

Essa ideia de produção de conhecimento através do processo de gramatização tem motivos não só religiosos, mas políticos também. A estruturação do império espanhol também, de certo modo, obedeceu a essa dinâmica, como nos mostra Hanke:

A conquista de Granada foi o clímax do longo esforço nacional para estabelecer a hegemonia cristã na Espanha. Este longo trabalho preparou a nação para maiores empreendimentos. Isabel descobriu isso neste mesmo ano, 1492, ao interrogar bruscamente o estudioso Antonio de Nebrija quando este lhe apresentou sua Gramática Espanhola, a primeira gramática escrita numa língua europeia moderna: “Para que serve isto?” ao que o Bispo de Ávila respondeu pelo estudioso: “Saiba Vossa Majestade que a língua é o mais perfeito instrumento do império”.³⁰⁶

Vieira, ao nosso entender, teve uma concepção de língua atrelada a uma representação mental. Diante disso a expressão verbal da ideia seria um ato quase mecânico que, por sua vez, estaria submetido ao pensamento. Isso pode ser exemplificado no seu sermão mais famoso, o da *Sexuagésima*:

Deus não é o mesmo, e tão digno de ser amado no céu como na terra? Pois como o céu obriga e necessita a todos a o amarem, e na terra não? A razão é porque Deus no céu é Deus visto; Deus na terra é Deus ouvido. No céu entra o conhecimento de Deus à alma pelos olhos: *Videmus eum est*; na terra entra-lhe o conhecimento de Deus pelos ouvidos: *Fides ex auditu*. E o que entra pelos ouvidos, crê-se, o que entra pelos olhos, necessita. Viram os ouvintes em nós o que nos ouvem e nós, e o abalo e os efeitos do sermão seriam muitos outros.³⁰⁷

Do que foi dito acima percebemos a importância da dinâmica da língua para Vieira. Mas o jesuíta não deixou de observar que, na empreitada que a Companhia desempenhava pelo mundo, a do espaço amazônico parecia ser a mais desafiadora dentre

³⁰⁴ ERRINGTON, Joseph. **Colonial Linguistics**. Annual Review of Anthropology, v. 30, 2001. p. 19-39.

³⁰⁵ GUERREIRO, Fernão, S.J. 1550-1617. Relação anual das coisas que fizeram os Padres da Companhia de Jesus nas suas Missões do Japão, China, Cataio... nos anos de 1600 a 1609 e do processo da conversão e cristandade daquelas partes; tiradas das cartas que os missionários de lá escreveram. Edição dirigida e prefaciada por Arthur Viegas, vol. 1, 2 e 3. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930-1942, p. 23.

³⁰⁶ HANKE, Lewis. **Aristóteles e os índios americanos**: um estudo de preconceito de raça no Mundo Moderno. Revista de História, São Paulo, v. 18, n. 37, 1959. p. 35.

³⁰⁷ VIEIRA, Antônio. **Sermões**: Tomo I. Erechim, RS: Edelbra, 1998, p. 37.

todas. Retornemos o *Sermão do Espírito Santo*, em que o pregador enfatiza tais dificuldades: “[...] a gente dessas terras é a mais bruta, a mais ingrata, a mais inconstante, a mais avessa, a mais trabalhosa de ensinar de quantas há no mundo.³⁰⁸”. Cabe aqui observar um elemento importante da relação europeu/indígena: a inconstância do nativo. Essa qualificação se deu em razão da resistência que o nativo mostrou para com a lógica do europeu. Além da inconstância³⁰⁹, outras posturas próprias dos nativos eram muito heterodoxas para os costumes dos europeus, como o nomadismo, a sensualidade, suas crenças, a falta de um rei e a brutalidade.

Nos dias de Vieira a Ordem Jesuíta já era uma empresa mundial no sentido de que estava presente em vários continentes, como o próprio reconheceu, no mesmo sermão:

A segunda e a terceira empresa ficou guardada para os apóstolos e pregadores da lei de graça, e entre eles particularmente para os portugueses, e entre os portugueses, mais em particular ainda, para os desta conquista, em que são tantas, tão estranhas, tão bárbaras e tão nunca ouvidas, nem conhecidas, nem imaginadas as línguas. Manda Portugal missionários ao Japão, onde há cinquenta e três reinos, ou sessenta, como outros escrevem; mas a língua, ainda que desconhecida, é uma só: *Ad populum profundi sermonis et ignotae linguae*. Manda Portugal missionários à China, império vastíssimo, dividido em quinze províncias, capaz cada uma de muitos reinos, mas a língua, ainda que desconhecida, é também uma: *Ad populum profundi sermonis et ignotae linguae*. Manda Portugal missionários a Mogor, à Pérsia, ao Preste João, impérios grandes, poderosos, dilatados, e dos maiores do mundo; mas cada um de uma só língua: *Ad populum profundi sermonis et ignotae linguae*. Porém os missionários que Portugal manda ao Maranhão, posto que não tenha nome de império nem de reino, são verdadeiramente aqueles que Deus reservou para a terceira e dificultosíssima empresa, porque vem pregar a gente de tantas, tão diversas e tão incógnitas línguas, que só uma coisa se sabe delas, que é não terem número: *Ad populum profundi sermonis et ignotae linguae*.³¹⁰

Não sabemos aqui o que significa o termo “uma só língua” que deveria ser usada nos lugares onde os inacianos estavam presentes. Parece mais verossímil que Vieira tenha lançado mão de uma hipérbole como um elemento retórico ou que existisse sim nos lugares por ele elencados uma língua oficial, politicamente estabelecida, visto que tais lugares eram compostos de reinos e, portanto, eram politicamente organizados.

Essa ideia, ao nosso entender, parece encontrar apoio no mesmo sermão, no seguinte ponto:

As letras dos chinas e dos japões muita dificuldade têm, porque são letras hieroglíficas, como a dos egípcios; mas enfim, é aprender língua

³⁰⁸ _____: *Tomo III*. Erechim, RS: Edelbra, 1998, p.128.

³⁰⁹ Cf.: CASTRO, Eduardo Viveiros de. **O Mármore e a Murta: sobre a inconstância da alma selvagem**. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP, Vol. 35, 1992, p 21-74.

³¹⁰ VIEIRA, Antônio. **Sermões: Tomo III**. Erechim, RS: Edelbra, 1998, p. 135-136.

de gente política, e estudar por letra e por papel. Mas, haver de arrostar com uma língua bruta, e de brutos, sem livro, sem mestre, sem guia, e no meio daquela escuridade e dissonância haver de cavar os primeiros alicerces, e descobrir os primeiros rudimentos dela, distinguir o nome, o verbo, o advérbio, a proposição, o número, o caso, o tempo, o modo, e modos nunca vistos nem imaginados, como de homens enfim tão diferentes dos outros nas línguas, como nos costumes, não há dúvida que é empresa muito árdua a qualquer entendimento, e muito mais árdua a vontade que não estiver muito sacrificada e muito unida com Deus.³¹¹

No texto acima, ao nosso ver, fica claro que Vieira concordava com a ideia de que a organização de um povo poderia ser medida em razão de como a sua língua era organizada. Um povo com uma língua bruta deveria ser um povo bruto. Assim, para Vieira e, ousamos inferir, possivelmente para os colonos da América lusa, a língua foi um instrumento de hierarquização social. Dentro dessa esfera de diferenças entendemos que o trabalho dos inacianos obedeceu ao pressuposto do que os estudiosos nomeiam como racionalismo católico. Por essa ideia devemos entender que a Igreja Católica quis compreender o homem em sua esfera moral. Para efetuar esse ensejo a instituição assumiu a jurisprudência romana. Isso significa dizer que ela usa da ideia de representação, no caso de Cristo na terra. Tal poder não é bélico e tampouco econômico, mas é essencialmente político. A validade dessa ideia se baseia na revelação de Cristo. Esta não pode ser refutada e nem filosoficamente comprovada.³¹²

Esse poder político foi utilizado pela Companhia para trazer o gentio ao lume da fé, de modo que ele viesse a compor o quadro da *polis cristã*. Para tanto era necessário que também o colono colaborasse nesse papel de acender a centelha da fé, pois os nativos estavam escritos dentro da universalidade cristã. Quem defendeu essa ideia foi Nóbrega, postulando que eles, por viverem nus, deveriam ser herdeiros de Cam³¹³. Outro elemento bastante difundido entre os jesuítas lusos e castelhanos era o de que os indígenas tinham ouvido falar da Boa nova em um tempo bastante remoto. Tal notícia teria sido fornecida a eles pelo Apóstolo São Tomé. Os nativos conheciam algo como o “dilúvio de Sumé”³¹⁴.

Entre tópicos de maus costumes, e dificuldades à parte, os inacianos conseguiram ver, como mencionamos acima, elementos que entenderam como positivos nos brasis. Isso fez com que os indígenas não fossem considerados essencialmente maus. Poderiam ter práticas condenáveis, mas não eram maus. Essa ideia ganhou tanta expressão que

³¹¹ Idem, p. 137-138.

³¹² SCHMITT, Carl. **Catolicismo romano e forma política**. Lisboa: Hugion Editora, 1998, p. 32.

³¹³ Cf.: NÓBREGA, Manuel da. Diálogo da conversão do gentio. In: Leite, serafim. **Cartas dos primeiros Jesuítas do Brasil**. São Paulo, Comissão do IV Centenário, 1954, Vol II.

³¹⁴ CAVALCANTE, Thiago L.V. **Apropriações e ressignificações do mito de São Tomé na América: a inclusão do índio na cosmologia cristã**. Dourados: UFGD/Dissertação de mestrado, 2008.

mesmo a morte por mão dos indígenas chegou mesmo a ser desejada por alguns jesuítas. Alguns consideravam-na como uma emulação do sofrimento de Cristo. O sangue derramado, dentro da compreensão inaciana, iria regar aquela terra de modo que funcionasse como uma espécie de batismo, marcando, assim, o início do processo de cristianização do território.³¹⁵ Esse confronto de ideias foi capital por ser o *leitmotiv* que justificou a presença da Companhia junto aos nativos da América.

Os nativos não eram maus em essência, mas precisavam de assistência constante como Vieira constatou:

Porque esta é a diferença que há de umas nações a outras. Nas da Índia, muitas são capazes de conservarem a fé sem assistência dos pregadores; mas nas do Brasil nenhuma há que tenha essa capacidade. Esta é uma das maiores dificuldades que tem aqui a conversão. Há-se de estar sempre ensinando o que já está aprendido, e há-se de estar sempre plantando o que já está nascido, sob penda de se perder o trabalho mais o fruto.³¹⁶

Foi a partir dessa constatação, ao que nos parece, que o pregador cunhou a metáfora da murta. Ou seja, os povos que eram objetos da missão da Companhia poderiam ser interpretados como estátuas. As de mármore resistiam ao receberem a forma e para serem trabalhadas pelo cinzel era necessário a razão. Uma vez esculpidas, eram eternas. As de murta eram de fácil plasticidade, mas o artífice não poderia descuidar um instante:

Os que andastes pelo mundo, e entrastes em casas de prazer de príncipes, veríeis naqueles quadros e naquelas ruas dos jardins dois gêneros de estátuas muito diferentes, umas de mármore, outras de murta. A estátua de mármore custa muito a fazer, pela dureza e resistência da matéria; mas, depois de feita uma vez, não é necessário que lhe ponham mais a mão: sempre conserva e sustenta a mesma figura; a estátua de murta é mais fácil de formar, pela facilidade com que se dobram os ramos, mas é necessário andar sempre reformando e trabalhando nela, para que se conserve. Se deixa o jardineiro de assistir, em quatro dias sai um ramo que lhe atravessa os olhos, sai outro que lhe descompõe as orelhas, saem dois que de cinco dedos fazem sete, e o que pouco antes era homem, já é uma confusão verde de murtas. Eis aqui a diferença que há entre umas nações e outras na doutrina da fé. Há nações naturalmente duras, tenazes e constantes, as quais dificilmente recebem a fé e deixam os erros de seus antepassados; resistem com armas, duvidam com o entendimento, repugnam com a vontade, cerram-se, teima, argumentam, replicam, dão grande trabalho até se renderem; mas uma vez rendidos, uma vez que recebem a fé, ficam nela firmes e constantes, como estátuas de mármore: não é necessário mais trabalhar com elas.³¹⁷

³¹⁵ CYMBALISTA, Renato. **Os mártires e a cristianização do território da América Portuguesa, séculos XVI e VII.** In: Anais do Museu Paulista. São Paulo, vol. 18, nº 1, jan-jul 2010, p 66.

³¹⁶ VIEIRA, Antônio. **Sermões: Tomo III.** Erechim, RS: Edelbra, 1998, p. 130-131.

³¹⁷ Idem, p. 131-132.

Mas apesar do trabalho exigente que os brasis demandavam, algo acontecia com eles. Eles assimilavam, ao seu jeito e modo, o que os inacianos tentavam transmitir-lhes. Tal é o que Vieira nos ensina no *Sermão da Epifania*:

Não foi grande a maravilha que José, preso e vendido de seus próprios irmãos, os egípcios o venerassem e estimassem tanto e abaixo de seu rei o adorassem? Pois muito maior é a diferença que hoje experimental entre aqueles gentios os venturosos hominizados da fé, que escapando das prisões dos cristãos se tiraram para eles. Os egípcios, ainda que gentios, eram homens, aqueles gentios, que hoje começam a ser homens, ontem eram feras. Eram aqueles mesmos bárbaros, ou brutos, que sem o uso da razão, nem sentido de humanidade, se fartavam de carne humana; que das caveiras faziam taças para lhes beber o sangue, e das canas dos ossos frutas para festejar os convites. E estas são hoje as feras que, em vez de nos tirarem a vida, nos acolhem entre si, e nos veneram como os leões a Daniel; estas as aves de rapina que, em vez de nos comerem, nos sustentam como os corvos a Elias; estes os monstros – pela maior parte marinhos – que, em vez de nos tragar e digerir, nos metem dentro nas entranhas, e nelas nos conservam vivos, como a baleia a Jonas. E se assim nos tratam os gentios, e cristãos da nossa nação e do nosso sangue, quem se não assombra de uma tão grande diferença?³¹⁸

O que ocorria com “os murtas” era a “hominização”. O trabalho da Companhia, certamente não do modo que era esperado, dava seus frutos. Os nativos começavam a ter uma proximidade com a cultura cristã/europeia que inacianos representavam e, em razão disso, eram alçados a uma outra categoria: hominizados. Acreditamos que dentre muitos significados que o termo possa ter dentro da literatura da Companhia, um dele foi o de “hominizados como moralizados”. Acreditamos ser esse o ponto em razão de que os inacianos foram os primeiros a trazerem livros para a colônia lusa na América e o conteúdo dos mesmos, ao menos dos primeiros, eram de caráter religioso/catequético³¹⁹. Essa iniciativa de trazer o nativo para a cultura europeia não foi uma empresa somente da Igreja Católica. Os holandeses, sob o comando de Mauricio de Nassau (1604-1679), desenvolveram iniciativas educativas/religiosas diante dos nativos da colônia. Um tal João Antônio Gonçalves de Melo, do qual não possuímos maiores informações, deixou escrita a informação de que em 1638 os batavos tentaram uma proposta de educação para os índios. Tal proposta educativa teria duas fases: uma na colônia, na própria língua tupi e a segunda na Holanda. Na capital dos batavos seriam também instruídos no catecismo huguenote³²⁰. Isso significava que o “totalmente outro” começava a ganhar contorno

³¹⁸ VIEIRA, Antônio. *Sermões: Tomo IV*. Erechim, RS: Edelbra, 1998, p. 184-185.

³¹⁹ Cf.: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil: Tomo I*: Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

³²⁰ ALORNA, Marquesa de Poesias. *Seleção, prefácio e notas Hernani Cidade*. Lisboa, Sá da Costa: 1941, p. 203.

conhecidos. Um dos efeitos desses eventos, no seio dos inacianos, foi que eles tomaram partidos a favor dos nativos.

Tal favorecimento se justificou em razão da própria fidelidade dos inacianos a seus princípios. Mesmo sendo evangelizadores que obedeciam a um projeto eclesial monárquico, eles não fecharam os olhos diante da postura que os colonos desenvolveram para com os brasis. Nos dias de Vieira, a mão de obra dos cativos da África ainda não tinha se estabelecido de forma efetiva no espaço amazônico. Isso ocorreu na década de 1660, quando uma epidemia de varíola dizimou muitos indígenas³²¹. O *leitmotiv* inaciano era trazer os nativos para o grêmio da Igreja Católica, mas isso os colocou em rota de colisão com os interesses dos colonos que utilizavam de forma indiscriminada a mão de obra dos brasis.

Vieira posicionou-se de forma severa sobre isso, denunciando a ganância dos colonos no mesmo *Sermão da Epifania*:

Mas que será dos pobres e miseráveis índios, que são a presa e os despojos de toda a guerra? Que será dos cristãos? Que será dos catecúmenos? Que será dos gentios? Que será dos pais, das mulheres, dos filhos, e de todo sexo e idade? Os vivos e são sem doutrina, os enfermos sem sacramentos, os mortos sem sufrágios nem sepulturas, e tanto gênero de almas em extrema necessidade sem nenhum remédio? Os pastores, parte presos e desterrados, parte metidos pelas brenhas; os rebanhos despedaçados; as ovelhas, ou roubadas, ou perdidas; os lobos famintos, fartos agora de sangue, sem resistência; a liberdade por mil modos trocada em servidão e cativo; e só a cobiça, a tirania, e sensualidade, e o inferno contentes. E que a tudo isto se atravessassem e atrevassem homens com nomes de portugueses, e em tempo de rei português?³²²

Missionar em meio aos nativos significava salvar a alma do indígena. A questão, colocada como pano de fundo na crítica que Vieira fez aos seus patrícios da colônia, é que estes não estavam isentos da missão de salvar as almas. Isso não era uma função apenas dos inacianos e de outros religiosos, mas da nação portuguesa, como pregou no mesmo sermão:

A primeira vocação da gentilidade foi nos dias de Herodes: *In deibus Herodis regis* – a segunda, quase me nossos dias. A primeira foi quando Cristo nasceu: *Cum natus esset Jesus* – a segunda quando já se contavam mil e quinhentos anos do nascimento de Cristo. A primeira foi por meio dos reis do Oriente: *Ecce Magia b oriente venerunt* – a segunda por meio dos reis do Ocidente, e dos mais ocidentais de todos, que são os de Portugal.³²³

³²¹ CHAMBOULEYRON, Rafael Ivan. Escravos do Atlântico equacional: tráfico negreiro para o estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII). In: **Revista Brasileira de História**. V. 26, n. 52, São Paulo, Dez/2006, p. 3.

³²² VIEIRA, Antônio. **Sermões**: Tomo IV. Erechim, RS: Edelbra, 1998, p. 180.

³²³ Idem, p. 174.

As missões empreendidas pelos monarcas portugueses continuam em todos os lusos. Não era possível, segundo a compreensão do pregador, um português abrir mão desse dever, como tratou de asseverar no *Sermão do Espírito Santo*:

Parecerá, porventura aos ouvintes que esta doutrina é só para os pregadores da fé, para os religiosos, para os missionários, para os pastores e ministros da Igreja? Assim será noutras terras: nestas é para todos. [...] Cada um dos pais de famílias em sua casa, por amor de Cristo e por amor da vida eterna ensine a todo os seus o que devem saber, encaminhe-os, exorte-os, repreenda-os, castigue-os, tire-os das más ocasiões, e já com amor, já com rigor, zele, procure e faça diligência por que vivam conforme a lei de Cristo. [...] Não só são apóstolos os missionários, senão também os soldados e capitães, porque todos vão buscar gentio e trazê-los ao lume da fé e ao grêmio da Igreja. [...] Pois também os soldados concorrem para a formação da Igreja? Sim, porque muitas vezes é necessário que os soldados com suas armas abram e franqueiem a porta, para que por essa porta aberta e franqueada se comunique o sangue da Redenção e a água do Batismo: *Et continuo exivit sanguis et aqua*. E quando a fé se prega debaixo das armas e à sombra delas, tão apóstolos são os que pregam como os que defendem, porque uns e outros cooperam a salvação das almas.³²⁴

O uso das armas, se fosse para a propagação da fé, era algo legítimo para o jesuíta. Ao nosso entender, os nativos viviam uma situação ímpar na realidade colonial, principalmente, dentro deste espaço amazônico onde Vieira missionou. Tal situação consistia no fato de serem ou escravizados pelos colonos ou pelos inacianos. Do ponto de vista dos jesuítas, do qual o nosso porta voz é Vieira, essa escravidão, chamada de aldeamento, era justificada por trazer o gentio para a fé e para a civilização. A defesa dessa ideia culminou, como é sabido, na expulsão dos inacianos das terras do Maranhão e Grão-Pará em 1661. Foi em meio a essas tensões que Vieira produziu cartas advogando o que entendia ser a melhor situação para os indígenas.

No Maranhão, pelo zelo da conversão e da liberdade dos índios, que eu pretendia, consegui geral ódio, não só dos moradores de toda aquela terra, se não também dos governadores e ministros que lá vão de Portugal, e de outros ainda maiores, que sem lá irem por vias públicas e ocultas, tem lá seus interesses. Fiados no poder destes interessados, se atreveram a me expulsar a mim e meus companheiros, levando-me para dar algum ser tão feio excesso, e provando-me com muitas testemunhas que eu queria entregar o Maranhão aos holandeses: se lá houvera santo officio, pode ser que lhe não for necessário irem buscar o falso testemunho tão longe.³²⁵

Além de evangelizar os índios e moradores da colônia, Vieira teve também a função de manter o rei luso bem informado com notícias coloniais. Isso implicava

³²⁴ VIEIRA, Antônio. *Sermões: Tomo III*. Erechim, RS: Edelbra, 1998, p. 140-141

³²⁵ BOSI, Alfredo. Antonio Vieira, profeta e missionário. Um estudo sobre a pseudometamorfose e a contradição. In: *Estudos Avançados*, 23 (65), 2009, p. 247-270.

notificar o monarca se, porventura, as leis estivessem sendo desobedecidas. Isso deu ao jesuíta um poder além do púlpito, pois ele tinha através deste dispositivo uma arma política poderosa para influenciar as questões indigenistas. Podemos ver isso em um trecho de uma carta que Vieira enviou a d. João IV, logo que chegou as terras maranhenses:

Senhor – Como V. M. foi servido encomendar-me tão particularmente a conversão da gentilidade deste Estado, e a conversão e aumento de nossa santa fé nele, faltaria eu muito nesta obrigação, e a consciência, se não desse conta a V. M. dos grandes desamparos espirituais que em todas estas partes se padecem. Apontando com toda a brevidade que me for possível os danos, as causas deles, e os remédios com que se lhes pode e deve acudir.³²⁶

Em uma outra carta, endereçada agora a d. Afonso IV, o jesuíta demonstra uma segurança no sentido de entender que a sua influência nas deliberações políticas da esfera indígena era importante. Ele chega a postular que nenhuma proposta, no que diz respeito à liberdade dos nativos, pode ser efetuada sem sua opinião:

[...] como fui eu que criei esta missão por ordem de V. M., e assisti tudo o que sobre ela se dispôs, eu só tenho as notícias fundamentais de tudo, e só posso informar e alegar das razões por que se ordenaram os particulares dela, e os gravíssimos danos que do contrário se seguem.³²⁷

Quando Vieira viajou de volta do mundo amazônico, levou consigo a mais nova lei para os nativos. Esta ordenava a liberdade deles, chamados de “naturais da terra”, que se encontrassem em cativeiro de forma ilegal. Não foi esta a primeira vez que o jesuíta foi o arauto da monarquia lusa em questões indígenas. O edito de 10 de novembro de 1647 nos fornece um bom exemplo disso:

Que me breve dias de serviço (os índios) ou morriam de fome ou de excessivo trabalho, ou fugiam pela terra dentro, onde a poucas jornadas pereciam, havendo por esta causa perecido e acabado inumerável gentio do Maranhão e Pará, e em outras partes do Estado do Brasil. [...] que, sendo livres os índios, como fora declarado pelos reis de Portugal e pelos Sumos Pontífices, não houvessem mais administradores nem administrações [...], e que os índios pudessem livremente servir e trabalhar com que lhes parecesse, e melhor pagasse o seu trabalho.³²⁸

Vieira foi um jesuíta munido de muito poder político junto à corte lusa. Por isso não é de causar espanto que, passados alguns dias de sua chegada na colônia, alguns colonos tentaram amotinar-se contra os inacianos. Tal contenda deu-se em razão da tentativa de

³²⁶ Carta de António Vieira ao rei d. João IV, do Maranhão, a 20 de maio de 1653. In: Vieira, António. **Obras escolhidas: Volume I, Cartas II.** Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1951, p. 149-150.

³²⁷ Carta de António Vieira ao rei d. Afonso IV, de 2º de abril de 1657. In: HANSEN, João Adolfo. (org.). **Cartas do Brasil.** São Paulo: Hedra, 2003, p. 69.

³²⁸

promulgação de uma lei de 1652 na Câmara de São Luís. Mais este evento foi registrado pelo inaciano em carta ao provincial do Brasil:

[...] o efeito foi reclamarem todos a mesma lei com motim público, na Câmara, na praça e por toda a parte, sendo as vozes, as armas, a confusão e a perturbação o que costumava haver nos maiores casos, resolutos todos a perder antes a vida (e alguns houve que antes derma a alma) do que consentir que se lhe houvessem de tirar de casa os que tinham comprado por seu dinheiro.³²⁹

A tensão que o conteúdo das cartas de Vieira, como os sermões, sobre a questão dos nativos revela é uma só: os colonos queriam explorar a mão de obra do nativo sem limites, o que significava sem interferência dos jesuítas. Uma possível chave de entendimento dos eventos acima descritos, ao nosso entender, encontra-se na questão do entendimento que os colonos tinham da noção de “bem comum”. Hespánha nos diz que o referido termo, dentro do contexto dos séculos XVI e XVII, pode ser assim entendido: “[...] embora distinga o interesse dos particulares do interesse geral, considera-os componentes harmônicos duma unidade mais vasta: o *bem comum*³³⁰.

Para Vieira, ao nosso entender, o bem comum era algo que somente poderia ser dirigido pelo monarca, que era a cabeça do corpo político. Tendo-se em conta o contexto eclesial da monarquia portuguesa, ousamos inferir, que rei para Vieira não era somente a cabeça política, mas também era quem fornecia contornos teológicos em seu exercício de governo. Isso significava que somente o rei tinha poder para dirimir questões complexas dessa natureza, por isso Vieira tanto apelava ao poder dos monarcas.

Não estamos aqui advogando a ideia de um poder absoluto dos reis portugueses. Estudos recentes da estrutura institucional e do poder no interior do império luso reavaliaram a questão da centralidade do poder monárquico³³¹. A questão foi a de que na colônia a acepção de *bem comum* esteve constantemente em debate³³². Os jesuítas não abriram mão da ideia de que o único meio para que o sentido evangelizador fosse

³²⁹ Carta de Vieira ao Provincial do Brasil, São Luís do Maranhão, 22 de maio de 1653. In: Vieira, António. **Obras escolhidas: Volume I, Cartas II**. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1951, p. 331.

³³⁰ HESPANHA, António Manuel. **Poder e Instituições no Antigo Regime**. Lisboa: Editora Gulbenkian, 1984, p. 29.

³³¹ Cf.: Antonio Manuel Hespánha, Nuno Gonçalo Freitas, Ângela Barreto Xavier, Joaquim Veríssimo Serrão. Entre as obras: HESPANHA, A; XAVIER, A. “A representação da sociedade e do poder” e “Redes Clientelares”, ambos artigos in: **História de Portugal: O Antigo Regime (1620-1807)**. HESPANHA (coord.), Lisboa: Editora Estampa, 1998, vol. 4. MONTEIRO, N. “Os concelhos e as comunidades”. Idem. MONTEIRO, N. “Trajetórias sociais e governo das conquistas: *Notas preliminares sobre os vice-reis e governadores do Brasil e da Índia nos séculos XVII e XVIII*”. In: **O Antigo Regime nos trópicos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

³³² ZERON, Carlos Alberto de Moura. **A construção de uma ordem colonial nas margens americanas do Império Português: discussões sobre o “bem comum” na disputa de moradores e jesuítas pela administração dos índios (XVI-XVIII)**. Tese de Livre-Docência – FFLCH, USP, São Paulo, 2009, p. 68-101.

garantido era que os nativos fossem mantidos sobre o controle temporal nos aldeamentos. Ali receberiam a doutrina e serviriam os colonos segundo os critérios da lei, o que significava dizer que seria sobre um determinado período e mediante alguma espécie de remuneração pelo trabalho³³³.

A argumentação dos colonos se baseava na acusação de que os inacianos monopolizavam o trabalho dos nativos. Isso era feito não visando o bem comum, mas a satisfação das iniciativas econômicas exclusivas da Companhia de Jesus. Isso gerava dois problemas: a) a penúria dos moradores e o prejuízo dos cofres reais; b) o descaso com o bem espiritual dos índios, pois os jesuítas, segundo os colonos, tinham um rompante explorador que não era sintonizado com o cuidado das almas³³⁴.

Os jesuítas desde que se instalaram nas terras colônias, sempre desejaram ser auto-suficientes na manutenção de seu trabalho missionário. Isso fez com que os companheiros de Inácio expressassem o desejo de terem direito a escravos, gados e engenhos. Este posicionamento era contrário às *Constituiciones* da Ordem e foi motivo também de calorosos debates entre os inacianos que estavam na colônia lusa na América e os que estavam em Roma³³⁵. Mas, diante das necessidades da missão, venceu a postura pragmática.

Esse pragmatismo, no entender dos inacianos, respondia exclusivamente a iniciativa evangelizadora. Desde Manuel da Nóbrega, os companheiros de Inácio de Loyola cultivavam uma ideia dos brasis como sendo “próximos”, embora fossem também como “cães em se comerem e matarem”³³⁶. O trabalho, no aldeamento, mediante a supervisão dos jesuítas era o elemento essencial que iria garantir a entrada na civilidade dos nativos e assim encurtar as distancias que eles tinham do plano divino³³⁷.

Vieira foi, ao nosso entender, um defensor da postura pragmática da Ordem. Não somente isso. Até onde as fontes nos permitem assegurar, ele não apenas pensou no sustento da Companhia, mas era um homem imbuído da ideia da expansão do reino cristão pelo mundo. Os nativos, ganharam, como vimos, na própria letra do pregador, contornos humanos e assim o trabalho de recrutamento das almas estava sendo levado a

³³³ NEVES, Luis Felipe Beata. **Vieira e a imaginação social jesuítica: Maranhão e Grão-Pará no Século XVII**. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997, p. 387.

³³⁴ ZERON, Carlos Alberto de Moura. **A construção de uma ordem colonial nas margens americanas do Império Português: discussões sobre o “bem comum” na disputa de moradores e jesuítas pela administração dos índios (XVI-XVIII)**. Tese de Livre-Docência – FFLCH, USP, São Paulo, 2009, p. 92.

³³⁵ Idem, p. 92-93.

³³⁶ Cf. NÓBREGA, Manuel da. Diálogo da conversão do gentio. In: Leite, serafim. **Cartas dos primeiros Jesuítas do Brasil**. São Paulo, Comissão do IV Centenário, 1954, Vol II.

³³⁷ AGNOLIN, Adoni. **Jesuítas e Selvagens: A negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVIII)**. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2007, p. 72.

termo. O aparato intelectual/espiritual, em sua maioria, que guiou o jesuíta em seus posicionamentos e pregações aos nativos foram: o pensamento de Tomás de Aquino e a doutrina do Concílio de Trento. A questão do embate com os colonos fica sempre sob a margem da interpretação das fontes. Muito já foi escrito sobre isso, mas acreditamos que existem ainda mais coisas a serem ditas. Sempre que existirem fatos, sempre existirão hermenêuticas possíveis dos mesmos.

Aos olhos de Vieira, os indígenas eram os personagens centrais da missão mais que a Companhia assumiu no Novo Mundo, a conversão pela evangelização. A escravidão do gentio da terra pelos senhores europeus não se encontrava no caminho dessa conversão, por isso os inácianos a repeliam com veemência. Já a escravidão do africano estava no caminho da salvação. Embora Vieira, via de regra, tenha se dirigido mais e com maior ênfase aos escravos africanos do que a seus senhores, deixava claro aos proprietários que o descumprimento de sua missão poderia ter consequências na vida eterna, um lugar metafórico, onde os cativos, segundo seus argumentos pelo menos aqueles que perseverassem na fé, se encontrariam para sempre livres, dignos do reconhecimento dado por Deus aos mártires.

Considerações finais

Ao concluirmos o nosso estudo sobre as ideias que António Vieira veiculou sobre a instituição da escravidão, pudemos perceber a imensa complexidade que o tema da referida instituição contempla. Embora nos dias do pregador a instituição não tenha sido objeto de questionamento, existiam vários modos de justificar a sua aplicação. Ao que pudemos ver, o mundo dos dias de Vieira simplesmente não poderia existir sem a escravidão.

Fiel aos pressupostos de seu contexto, Vieira optou por defender a sua aplicação baseado em motivos evangelizadores. Evangelizar significou, para o jesuíta, nesse sentido, duas coisas: purgar uma maldição que era oriunda do início dos tempos e entender aqueles distintos seres que viviam em meio às brenhas no Novo Mundo anexado à monarquia lusa.

A maldição em questão é a de Cam, em razão de este ver a nudez de seu pai. Para Vieira os cativos da África viviam a sua penosa condição nas terras coloniais como um momento de sanarem a dívida de seu antepassado. Nas terras da Etiópia vivam em pleno pecado e se, porventura, lá permanecessem, o inferno, necessariamente, seria o seu destino. Na colônia, na condição de escravos, abriu-se para eles a porta da redenção. O inferno seria um dos destinos, não mais o único. Poderiam escapar da terrível danação

eterna através da solicitude do trabalho, da fidelidade aos seus senhores e das práticas devocionais que eram comuns na colônia. Dentre elas, a mais importante, para o pregador, era a devoção do rosário.

A cada recitação dos mistérios do rosário se configurava o caminho de salvação para os cativos. Vieira foi tão enfático nesse ponto que pregou aos etíopes dizendo que a reza deles aqui na terra completava o coro de orações do céu. É interessante aqui frisar o impacto na estrutura espiritual dos cativos que uma pregação desse porte deve causar. Uma coisa era o convite a rezar, outra bem diferente era rezar em razão de que, na ausência dela se debilitava o coro celeste de preces a Deus. Parece que, ousamos dizer, Vieira, na pregação com os cativos, combatia fogo com fogo. Isto é, se a condição dos trabalhos que eles desenvolviam era a pior possível, mas seus trabalhos eram essenciais; as responsabilidades deles para com Deus não eram menores. Eram as maiores. Em suas prédicas ele exortava também os senhores de escravos a uma lida mais branda com os seus cativos no sentido de não usar a violência de forma indiscriminada, de permitir descanso, permitir que tivessem o tempo livre para as práticas de devoção, dentre outras coisas. Mas em nenhum momento pesava sobre os senhores, nas palavras do jesuíta, a mesma responsabilidade que era dada aos cativos.

Os cativos eram amaldiçoados por um lado, e abençoados por outro, pois Vieira os descreveu como filhos diletos da Virgem Maria nascidos no calvário. Eram nascidos no calvário em razão da constante agonia em que viviam. Mas a maternidade salutar que desfrutavam deveria ser, na pregação do jesuíta, um elemento de arrefecimento do calor da dureza do trabalho nos engenhos coloniais. Os cativos foram, para Vieira, seres que viviam uma dialética entre a maldição e a bênção – viver no inferno da colônia, mas sempre com uma perspectiva paradisíaca que a eles era garantia pela maternidade divina de que gozavam.

Os nativos ou gentios da América, nas prédicas do jesuíta, estavam em outra condição. De imediato precisavam ser entendidos, traduzidos, compreendidos. Sua condição destoava totalmente dos etíopes, provavelmente, em razão de Portugal, antes de colonizar o Brasil, já ter desenvolvido trabalhos no continente africano. Assim, os etíopes já estavam muito bem categorizados pelos lusos. Com os nativos, o primeiro contato se deu nas terras coloniais.

Por tradução, tal qual Vieira entendeu, devemos compreender a cultura do nativo. Em um primeiro momento Vieira sentiu o impacto do contato com o nativo em razão de não dispor de nenhuma referência para compará-los. Formado na esteira do Concílio de Trento, que por sua vez teve a maioria de suas ideias embasadas no tomismo e, por

consequência, adepto de um modo de pensar analógico; Vieira ficou sem ter com o que contrapor os nativos. Talvez por isso os tenha classificado como murtas, como feras, como bárbaros.

Vieira desenvolveu o seu papel como jesuíta na colônia no hábil manejo das palavras de que se serviu. Ele tinha também uma sintonia muito significativa com o judaísmo. Embora não tenha sido mencionado ao longo do trabalho, para a cosmovisão do judaísmo o mundo foi criado em razão da palavra. No caso, por palavra, entenda-se o idioma hebraico no qual está escrito o Antigo testamento³³⁸. Um estudo mais detido ainda é necessário, mas nos parece que o não entendimento da língua dos nativos, que Vieira tanto lastimou em suas prédicas, pode ter relação com essa ideia judaica. Ou seja, simbolicamente, uma língua funda um mundo no sentido que a mesma é objeto que torna possível a comunicação. Sem comunicação com os nativos, o mundo deles e o de Vieira não tinha como estabelecer contato, o que obstava os contato com o Cristo. Sobre o tema da dificuldade das línguas ele desenvolveu um sermão que, quase em sua totalidade se ocupa desse problema: o *Sermão do Espírito Santo*. Nele, tendo em vista a dificuldade imposta pela linguagem, o recurso era o amor de Deus para levar a cabo o projeto missionário. Esse projeto significava trazer o nativo para o mundo cristão.

Outro elemento curioso que pudemos perceber sobre esse ponto é que, para Vieira, os nativos eram sem lei, rei, razão, enfim, desprovidos de todos os elementos que em seus dias eram entendidos como essenciais para considerar alguém ou um povo “dentro dos parâmetros” do que se entendia por civilização. Trazer os nativos para o lume dá fé não era simplesmente ensinar a doutrina católica. Era trazê-los à civilização, tirá-los de um mundo opaco para um mundo dinâmico e repleto de cores. Em alguns momentos dos sermões, Vieira deixa, ao nosso entender, transparecer a sensação de como era absurdo o modo de vida que os nativos levavam. Ele simplesmente não conseguia compreender isso.

Esse foi o grande motivo justificador das missões jesuíticas em meio aos nativos: levar a fé e, com ela, a civilização. Essa empreitada missionária era, em um primeiro momento, obrigação de todos os religiosos; mas também dos colonos portugueses. Aqui se deu o ponto nevrálgico do confronto entre os jesuítas e os colonos. Estes acusavam os inacianos de fazerem um monopólio da escravidão dos nativos. Isso pesava para os colonos e para a economia da coroa. Os jesuítas defendiam que somente via o aldeamento, que era uma escravidão estritamente tutelada pelos inacianos, os índios saíam de sua condição de ignorância e viriam para o lume da fé e, subsequentemente, da civilização.

³³⁸ DELISLE, Jean; WOODSWORTH, Judith. **Os tradutores na história**. São Paulo: Ática, 1998, p. 171.

Vieira foi, então, um missionário fiel aos princípios da Companhia de Jesus e da monarquia portuguesa. Seus posicionamentos diante da escravidão respondem, a nosso entender, a estes dois elementos. É importante frisar aqui, embora caibam ainda estudos mais detalhados sobre o assunto, que a monarquia portuguesa e a Igreja Católica quase se fundiam nos dias de Vieira. Tendo isso tudo em conta, as normas a serem seguidas obedeciam não apenas a preceitos de fé, que por si só seriam importantes para qualquer religioso do século XVII. Mas tendo em conta o papel que os jesuítas e, principalmente Vieira, tiveram diante da monarquia portuguesa, o missionar ganhou configurações de uma razão de Estado, de um Estado eclesiástico português.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes

VIEIRA, Antônio. **Sermões**: Tomo VI. Erechim, RS: Edelbra. 1998. (Sermão XXVII).

_____. **Sermões**: Tomo III. Erechim, RS: Edelbra. 1998. (Sermão do Espírito Santo).

_____. **Sermões**: Tomo X. Erechim, RS: Edelbra. 1998. (Sermão da Quinta Dominga da Quaresma).

_____. **Sermões**: Tomo I. Erechim: Edelbra, 1998. (Sermão da Sexagésima).

_____. **Sermões**: Tomo IX. Erechim: Edelbra, 1998. (Sermão de Xavier Dormindo e Acordado).

_____. **Sermões**: Tomo V. Erechim: Edelbra, 1998. (Sermão XVI e XX).

_____. **Obras escolhidas**: volume I, Cartas II. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1951.

_____. **Clavis Prophetarum**: Chave dos profetas – livro III. Lisboa: Biblioteca Nacional. 2000.

Referências bibliográficas

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AGNOLIN, Adoni. **Jesuítas e Selvagens**: A negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVIII). São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2007.

AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**: volume I. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

_____. **Suma teológica**: volume V. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

_____. **Suma teológica:** volume IV. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

_____. **Suma teológica:** volume IX. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

_____. **Suma contra os gentios:** volume I. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

ALORNA, Marquesa de Poesias. **Seleção, prefácio e notas Hernani Cidade.** Lisboa, Sá da Costa: 1941.

AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). **Dicionário de História religiosa de Portugal:** C-I. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.

_____. **Dicionário de História religiosa de Portugal:** J-P. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001.

AZEVEDO, João Lúcio de. **História de Antônio Vieira:** Tomo I. São Paulo: Alameda, 2008.

BARBOSA, Luciane Muniz Ribeiro. **Igreja, Estado e Educação em Martinho Lutero: uma análise das origens do direito à educação.** 2007. (Dissertação) Mestrado em Educação – Universidade de São Paulo – São Paulo.

BARRERA, Julio Trebolle. **La Biblia judía y la Biblia cristiana: introducción a la história de la Biblia.** 2ª ed. Madrid: Editorial Trotta, 1993.

BATISTA STORCK, João. Do *Modus parisienses* ao *Ratio Studiorum*: os Jesuítas e a educação humanista no início da Idade Moderna. **Revista História da Educação.** Rio Grande do Sul. v. 20, nº 48, pp. 139-158, jan/abr. 2016.

BOSI, Alfredo. Antonio Vieira, profeta e missionário. Um estudo sobre a pseudometamorfose e a contradição. In: **Estudos Avançados**, 23 (65), 2009.

BERGER, Paulo; WINZ, Antônio Pimentel e Guedes, JUSTO, Max. **Incursões de corsários e piratas na costa do Brasil.** In. **História Naval Brasileira.** 1º vol., Tomo II. Rio de Janeiro: Ministério da Marinha. Serviço de Documentação Geral da Marinha, 1975.

Bíblia de Jerusalém. Nova edição revista e ampliada. 5ª ed. São Paulo: Paulus. 2008.

BOXER, C. R. **A idade de Ouro do Brasil:** dores e crescimento de uma sociedade colonial. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969.

_____. **Os holandeses no Brasil:** 1624-1654. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.

BRIGHT, John. **História de Israel.** 7ª ed. São Paulo: Paulus, 2003.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **O Mármore e a Murta:** sobre a inconstância da alma selvagem. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP, Vol. 35, 1992.

CYMBALISTA, Renato. Os mártires e a cristianização do território da América Portuguesa, séculos XVI e VII. In: **Anais do Museu Paulista**. São Paulo, vol. 18, nº 1, jan-jul 2010.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de., NORONHA, Nelson Matos de (orgs.). **A Amazônia dos viajantes: História e Ciência**. Manaus: Edua/Ufam, 2011.

CAVALCANTE, Thiago L.V. **Apropriações e ressignificações do mito de São Tomé na América: a inclusão do índio na cosmologia cristã**. Dourados: UFGD/Dissertação de mestrado, 2008.

CHAMBOULEYRON, Rafael Ivan. Escravos do Atlântico equacional: tráfico negreiro para o estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII). In: **Revista Brasileira de História**. V. 26, n. 52, São Paulo, Dez/2006.

CUNHA, Mafalda Ferin. **Padre António Vieira**. Lisboa: Edições 70, 2012.

DA NÓBREGA, Padre Manuel. **Diálogo sobre a conversão do gentio**. Lisboa: Universidade de Lisboa – Serviço de documentação. 1954.

DAVIS, David Brion. **O problema da escravidão na cultura ocidental**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

DE BONI, Luis Alberto. **A entrada de Aristóteles no ocidente medieval**. Porto Alegre: EST Edições: Editora Ulysses, 2010.

DE CARVALHO, Mário Santiago. **O curso filosófico jesuíta conimbricense**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018.

DE LIBERA, Alain. **A filosofia medieval**. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

DURKHEIM, Émile. **A Evolução Pedagógica**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.

ESTENSSORO, Juan Carlos. O Símio de Deus. In: NOVAES, Adauto (org.). **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ERRINGTON, Joseph. **Colonial Linguistics**. Annual Review of Anthropology, v. 30, 2001.

CARDIM, Pedro. A Casa Real e os órgãos centrais de governo no Portugal da segunda metade de Seiscentos. **Tempo**, Rio de Janeiro, 2002, nº 13.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580-1620**. Bauru, SP: Edusc, 2006.

COENEN, Lothar; BROWN, Colin. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. 2ª ed. São Paulo: Vida Nova, 2009.

CORRÊA, H. M. M. Gaspar de Souza e o Maranhão “Ibérico”: Impactos da política filipina no norte do Brasil. In: Revista de História - UEG, Porangatu, GO: **Dossiê**, v.7, nº 2, pp. 1-18, jul/dez 2018.

COSTA, Carlos Alberto Santos, **A influência do Colégio dos jesuítas na malha urbana de Salvador (1549-1760)**. 2005. (Dissertação) Mestrado em Arqueologia – Universidade Federal de Pernambuco – Recife.

CUNHA, Mafalda Maria Ferin. **Padre António Vieira**. Lisboa: Edições 70, 2012.

DELISLE, Jean; WOODSWORTH, Judith. **Os tradutores na história**. São Paulo: Ática, 1998.

DENZINGER, Heinrich. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2007.

ECHEGARAY, J. González et alii. **A bíblia e seu contexto**. 3ª ed. São Paulo: Ave-Maria, 2010.

FEBRE, Lucien. **Martinho Lutero, um destino**. São Paulo: Três Estrelas, 2012.

FERREIRA JR., Amarildo. **História da educação brasileira: da colônia ao século XX**. São Carlos: EdUFSCar, 2010.

FERREIRA, Antônio Gomes (org.). **Dicionário de Latim-Português**. Porto: Porto Editora, 1995.

FERREIRA, Ricardo Alexandre. Do direito do senhor sobre o corpo dos escravos no Brasil (séculos XVII-XVIII). In: FRANÇA, Susani Silveira Lemos; VIOTTI, Ana Carolina de Carvalho. (Org.). **Cuidar do corpo e do espírito entre o velho e os novos mundos (séculos XIII-XVIII)**. 1ed.São Carlos: EdUFSCar, 2019, v. 1, p. 267-287.

FLEXOR, M.H.O. O Concílio de Trento e as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia: “programa” da arte sacra no Brasil. In: HERNÁNDEZ, M.H.O., and LINS, E.Á., eds. **Iconografia: pesquisa e aplicação em estudos de Artes Visuais, Arquitetura e Design** [online]. Salvador: EDUFBA, 2016, pp 206-251.

FRANÇA, Jean Marcel Carvalho; FERREIRA, Ricardo Alexandre. **Três vezes Zumbi: a construção de um herói brasileiro**. 2. ed. São Carlos: EDUFSCAR, 2020.

FRANCA, Leonel. **O método pedagógico dos jesuítas: O Ratio Studiorum**. 2º ed. Campinas, SP: Kirion, 2019.

GARCIA-VILLOSADA, Ricardo. **Raizes históricas del luteranismo**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1969.

GILSON, Étienne. **O espírito da filosofia medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GUERREIRO, Fernão, S.J. 1550-1617. **Relação anual das coisas que fizeram os Padres da Companhia de Jesus nas suas Missões do Japão, China, Cataio... nos anos de 1600 a 1609 e do processo da conversão e cristandade daquelas partes; tiradas das cartas que os missionários de lá escreveram**. Edição dirigida e prefaciada por Arthur Viegas, vol. 1, 2 e 3. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930-1942.

GUIMARÃES, Raquel Drumond. **Vestígios do medievo nos sermões do padre António Vieira**. 2012. (Tese) Doutorado em História – Universidade Federal de Santa Catarina – Florianópolis.

HANSEN, João Adolfo. A civilização pela palavra. In.: LOPES, Eliane Marta Teixeira (org). **500 anos de educação no Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

_____. (org.). **Cartas do Brasil**. São Paulo: Hedra, 2003.

HANKE, Lewis. **Aristóteles e os índios americanos**: um estudo de preconceito de raça no Mundo Moderno. Revista de História, São Paulo, v. 18, n. 37, 1959. p. 15-43. DOI 10.11606/issn.2316- 9141.rh.1959.107266.

HÄRING, Bernard. **La ley de Cristo**: Teologia moral exposta a sacerdotes e seculares Tomo I. Barcelona: Editorial Herder, 1968.

HENLE, R. J. **Saint Thomas and Platonism**: a study of the Plato and platonici texts in the writings of Saint Thomas. The Hague, Martinus Nijhoff: 1956.

HESPANHA. António Manuel. **As Vésperas do Leviathan**: *instituições e poder político. Portugal (séc. XVII)*. Coimbra: Livraria Almedina, 1994.

_____. **Poder e Instituições no Antigo Regime**. Lisboa: Editora Gulbenkian, 1984.

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

HILBERATH, Bern Jochen., SCHNEIDER, Theodor. Doutrina da Graça. In: SCHNEIDER, Theodor (Org.). **Manual de Dogmática**: Volume II. Petrópolis: Vozes, 2000.

HOLANDA, Sergio Buarque de Holanda. **Capítulos de literatura colonial**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.

_____. **História Geral da Civilização Brasileira**: Tomo I – A época colonial, 2º volume – Administração, economia, sociedade. 7ª ed. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1993.

_____. **História Geral da Civilização Brasileira**: Tomo I – A época colonial, 1º volume – Do descobrimento à expansão territorial. 8ª ed. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1989.

_____. **Capítulo de literatura colonial**. São Paulo: Editora brasiliense, 1991

HOLZEN, Andreas. “Capítulo 4: Bases europeias para uma confessionalização católica” – In: KAUFMAN, Thomas [et al.], [org.]. **História ecumênica da Igreja**: da alta Idade Média até o início da Idade Moderna. São Paulo: Edições Loyola: Paulus; São Leopoldo, RS: Editora Sinodal.

ISERLOH, Erwin. “Europa bajo el signo del pluralismo de confesiones”. - Sección cuarta - In: JEDIN, Hubert (Dir.). **Manual de historia de la Iglesia**: Tomo IV -Reforma, reforma católica y contrarreforma. Barcelona: Editorial Herder, 1989.

JEDIN, Hubert (Dir.). **Manual de historia de la Iglesia**: “Origen y penetración de la reforma católica hasta 1563”. Tomo IV - Reforma, reforma católica y contrarreforma. Barcelona: Editorial Herder, 1972.

KIST, Luís. **Os jesuítas no começo do Brasil, guiados pela fé e regidos pela colônia**. 2008. (Dissertação) Mestrado em História – Universidade do Vale do Rio dos Sinos – São Leopoldo.

LACOSTE, Jean-Yves. (dir.). **Dicionário crítico de teologia**. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2004.

LACOUTURE, Jean. **Os jesuítas**: A conquista – vol. I. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

LADARIA, L. F., Capítulo II – **O homem criado à imagem de Deus**. In.: SESBOÜÉ, Bernard (Dir.). **O homem e sua salvação**: Tomo 2, séculos V – XVIII. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**: Tomo I: Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

_____. **História da Companhia de Jesus no Brasil**: Tomo II: Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

_____. **Páginas de história do Brasil**. São Paulo: Rio de Janeiro: Recife: Companhia Editora Nacional, 1937.

_____. (org.). **Monumenta Brasiliae**. Vol. II. Roma: 1553-1558

LOYOLA, S. Ignacio de. Ejercicios Spirituales. In: **Obras completas**. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1963.

LOPES, Maria Antónia. **Mulheres, espaço e socialbilidade**: a transformação dos espaços femininos à luz das fontes literárias. (Segunda metade do século XVIII). Lisboa: Livros Horizonte, 1989.

LORENZ, Karl. Introdução à pedagogia jesuíta no Brasil colonial: Educação humanista e Ratio Studiorum. In: Cadernos de História da Educação. **Dossiê**, v.17, nº 1, pp. 1-18, jan/abr. 2018, pp. 25-50.

MACHADO, Théa Mirian Medeiros; MACHADO, Maria Márcia Magela; HUMAKAWA, Paulo José. As rotas marítimas do Brasil colônia, os suprimentos e as mercadorias a bordo. In: 1º Simpósio Brasileiro de Cartografia Histórica, 2011, Paraty, RJ: **Anais**. pp. 1-16.

MANSO, Maria de Deus. **A Missão dos Jesuítas Eborenses no Ultramar**. Revue – Revista da Universidade de Évora. Évora: Universidade de Évora, ano VI, n.o 10-11, abril 2009.

MARQUESE, Rafael de Bivar. **Feitores do corpo, missionários da mente**: senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1860. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

MCKENZIE, John L. **Dicionário bíblico**. São Paulo: Paulus, 1983.

MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza. **Fé e Império**: As juntas das missões nas conquistas portuguesas. Manaus: EDUA, 2009.

MILLER, René Füllop. **Os jesuítas**: seus segredos e seu poder. Rio de Janeiro: Porto Alegre: São Paulo: Edições da Livraria Globo, 1946.

MIRANDA, Margarida. Ratio Studiorum: uma hierarquia de saberes. In: **Código pedagógico dos Jesuítas**: Ratio Studiorum da Companhia de Jesus. Introdução, versão portuguesa e notas de Margarida Miranda. Lisboa: Esfera do Caos, 2009.

MONUMENTA PAEDAGOGICA. MONUMENTA PAEDAGOGICA SOCIETATIS IESU. Ladislau Lukács, s.j. (org.). Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1965

MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia**: Tomo II (E-J). São Paulo: Edições Loyola, 2001, p. 1054.

MULLET, Michael. **A contra-reforma e a reforma católica nos princípios da Idade Moderna européia**. Lisboa: Gradive, 1985.

NEVES, Luis Felipe Beata. **Vieira e a imaginação social jesuítica**: Maranhão e Grão-Pará no Século XVII. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

NICOLAS, Joseph-Marie. Introdução à Suma Teológica. In.: AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**: Volume I. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

NÓBREGA, Manuel da. Diálogo da conversão do gentio. In: Leite, serafim. **Cartas dos primeiros Jesuítas do Brasil**. São Paulo, Comissão do IV Centenário, 1954, Vol II.

O Sacrosanto, e Ecumenico Concilio de Trento Em Latim, e Portuguez: Dedicada, e Consagra aos Excell., e Rev. Senhores Arcebispos, e Bispos da Igreja Lusitana, João Baptista Reycend. Lisboa: Na Officina Patriarc. de Francisco Luiz Ameno, 1781, tomo I.

O'MALLEY, John W. **Os primeiros jesuítas**. São Leopoldo: Editora Unisinos: Bauru: Edusc, 2004.

OLIVEIRA, Luiz da Silva Pereira. **Privilégios da Nobreza, e Fidalguia de Portugal**. Lisboa – Na oficina de João Rodrigues Neves, 1806.

PÉCORA, Alcir. **Teatro do Sacramento**: A unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Campinas: Editora da Universidade de Campinas, 1994.

PUNTONI, Pedro. “Como coração no meio do corpo”: Salvador, capital do Estado do Brasil”. In: Laura de Mello e Souza, Júnia Furtado e Fernanda Bicalho (Org.), **O Governo dos Povos**. São Paulo: Alameda Editorial, 2009.

REGIMENTO de Tomé de Sousa de 17 de dezembro de 1548. In: INÁCIO, Inês Conceição; LUCA, Tânia Regina de (orgs.). **DOCUMENTOS DO BRASIL COLONIAL**. São Paulo: Ática, 1993.

ROSA, Tereza Maria Rodrigues da Fonseca. **Monumenta Historica: Ensino da Companhia de Jesus (Séculos XVI a XVIII) 1540 – 1580**. Lisboa: Instituto de Educação da Universidade de Lisboa. 2015.

REALE, Giovanni. **Introducción a Aristóteles**. Barcelona: Herder, 1985.

ROBERT, A.; FEUILLET, A. (Dir.). **Introducción a la Biblia: tomo segundo, Nuevo Testamento**. Barcelona: Editorial Herder.

SANTOS, Fernanda Cristina da Encarnação dos. **O Colégio da Bahia: uma (quase) universidade na América portuguesa (1556 – 1763) 2014**. (Tese) Doutorado em História – Universidade Federal de Santa Catarina – Florianópolis.

SANTOS FILHO, L. C. Alguns aspectos da história da medicina brasileira. In: MACHADO, M.H., org. **Profissões de saúde: uma abordagem sociológica** [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1995, pp. 91-96.

SATTLER, Dorothea; SCHNEIDER, Theodor. Doutrina sobre Deus. In: SCHNEIDER, Theodor (Org.). **Manual de Dogmática: Volume I**. Petrópolis: Vozes, 2000.

SARTORE, Domenico; TRIACCA, Achille M. **Dicionário de Liturgia**. São Paulo: Paulus, 1992.

SCHMITT, Carl. **Catolicismo romano e forma política**. Lisboa: Hugion Editora, 1998.

SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos: Engenhos e escravos na sociedade colonial 1550-1835**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____, LOCKHART, James. **A América Latina na época colonial**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

SESBOÛE, Bernanrd, THEOBALD, Cristoph. **História dos dogmas: tomo 4 – A palavra da salvação**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

SILVA, João Paulo da. **Antonio Vieira e seu duplo: análise da exemplaridade nos Sermões de Santo Antonio**. 2011. (Dissertação) Mestrado em Linguística – Universidade Federal de Alagoas – Maceió.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de conceitos históricos**. 3ª ed. 3ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2014.

SOUSA, Avante Pereira. **Poder local, cidade e atividades econômicas (Bahia, século XVIII)**. 2003. (Tese) Doutorado em História. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo.

SKINER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

VAINFAS, Ronaldo. **Ideologia e escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial**. Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. “Deus contra Palmares: representações senhoriais e idéias jesuíticas”. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. **Antônio Vieira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

VASCONCELOS, Simão de. **Notícias curiosas e necessárias das cousas do Brasil**. [1663] Lisboa: CNCDP, 2001.

VELOSO, Wendell dos Reis. **Humanidade e sexualidade na proposta de identidade cristã de Agostinho de Hipona em Confissões**. 2014. (Dissertação) Mestrado em História – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro.

VILANOVA, Evangelista. **Historia de la teologia cristiana: Prerreforma, Reformas y Contrarreforma**. Barcelona: Editorial Herder, 1989.

VILLOSADA, Garcia. **Ignacio de Loyola: un español al servicio del pontificado**. Zaragoza: Hechos y Dichos, 1956.

VIOTTI, Ana Carolina de Carvalho. **Pano, Pau e Pão: escravos no Brasil Colônia**. São Paulo, 2019.

VON RAD, Gerhard. **El libro del genesis**. 2ª ed. Salamanca: Ediciones Síguime, 1982.

ZERON, Carlos Alberto de Moura. **A construção de uma ordem colonial nas margens americanas do Império Português: discussões sobre o “bem comum” na disputa de moradores e jesuítas pela administração dos índios (XVI-XVIII)**. Tese de Livre-Docência – FFLCH, USP, São Paulo, 2009.

_____. **Linha de fé: A Companhia de Jesus e a Escravidão no processo de formação da Sociedade Colonial**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011.