FILOSOFIA BRASILEIRA DO SÉCULO XVII: ANÁLISE HERMENÊUTICA-CRÍTICA DO SEMÃO XIV DO PADRE ANTÔNIO VIEIRA

Carlos Gabriel Brito Câmara[1]

Giullyanny Mell Gama Almeida[2]

José Carlos de Castro Dantas[3]

INTRODUÇÃO

O continente latino-americano, é indelevelmente marcado pela cultura colonialista europeia, precisamente, aquela oriunda da parte ibérica, a qual imprimiu-nos tanto o trabalho compulsório quanto o escravocrata. Ora, essa funesta narrativa remonta à suposta "descoberta" o Novo Mundo datada canonicamente em 12 de outubro de 1492, pelo genovês a serviço da Espanha, Cristóvão Colombo. Entretanto, em vez desse "feito do argonauta", para O'Gorman (1992, p. 26), "[...] não se trata daquilo que, por documentos, sabe-se que aconteceu, mas de uma ideia a respeito daquilo que se sabe que aconteceu. [...] não se trata de um fato, mas meramente da interpretação de um fato." A consequência mais grave, é que, na expressão na Zanonni e Barros (1988, p. 19), a partir desse acontecimento, desencadeou-se "[...] um dos maiores crimes da história da humanidade: o fim violento de povos e cultura seculares."

Em decorrência do contexto mais amplo de colonização do continente, aqui no Brasil, esse processo demarca-se no século XVI, em 1500, quando Pedro Álvares Cabral desembarcou em Porto Seguro na Bahia na data de 22 de abril daquele mesmo ano (Mesgravis, 2018), o começo da trajetória da reflexão filosófica no Brasil sofreu forte influência do modo de ser e da visão de mundo portuguesa, sob o mesmo ranço colonizador cujo traço principal, como atesta Bosi (1992), é a dominação impressa nas formas de colonizar e, em geral, é determinante. Com efeito, Paulo Margutti (2013, p. 43), diz que a história do Brasil, bem como a história do pensamento filosófico brasileiro está "[...] pelo menos em sua fase inicial [...] indissoluvelmente ligada à história do pensamento filosófico português".

Ao se referir a Portugal na Península Ibérica e aos países da Europa setentrional, Margutti (2013), relembra que Richard Morse (1988) identifica uma divisão já presente entre os países da Europa que retroage o século XVI. Enquanto no Norte do continente europeu, países como a Alemanha, a Inglaterra e a França seguiam em direção às revoluções científica e religiosa, Portugal e Espanha caminharam em vias opostas. Segundo Morse, este processo deu indícios para que a civilização europeia apresentasse duas histórias diferentes e paralelas, sendo uma delas do Norte europeu "[...] caracterizada pela adesão à modernidade e possuindo [...] qualidade fáustica e evolutiva. A outra é a Península Ibérica, caracterizada pelo retorno enfático à espiritualidade medieval" (Morse *apud* Margutti, 2013, p. 43). Margutti esclarece que a posição tomada por Portugal e Espanha "[...] revelaram uma tentativa concentrada e multifacetada de construir a cosmogonia cristã em termos satisfatórios" (2013, p. 44).

Seguindo o argumento de Mesgravis (2018), o processo de exploração começara a tomar forma em 1415, com os portugueses colocando em prática seus planos de explorar e colonizar regiões fora da Europa, não demorando para que o Brasil entrasse no radar, uma vez que os portugueses "[...] tinham interesse em suas potencialidades sociais e econômicas" (Mesgravis, 2018, p. 14). Aliás, conforme Fausto (2006), o navegante Vasco da Gama, pela costa brasileira

1 Discente em Filosofia Licenciatura na Universidade Estadual do Maranhão. E-mail: Britogabriel202@gmail.com
2 Discente em Filosofia Licenciatura na Universidade Estadual do Maranhão. Email: julianegama025@gmail.com
3 Doutor em Filosofia, Docente do Departamento da Universidade Estadual do Maranhão. E-mail: cdantasjc@gmail.com

em 1499, então, quando a frota de 13 navios que partia do rio Tejo em 9 de março de 1500 sob o comando de Cabral com mais de 30 anos indica que, ainda que essa expedição se destinasse às Índias, o rumo ao Brasil não era casuístico; e aqui, em vez de território desabitado, havia população indígena estimulada entre 4 e 6 milhões homogênea em cultura e linguagem, não obstante, subdividida em dois grupos maiores: tupis-guaranis e tapuias.

Assim, a questão da escravidão, como marca característica do processo de exploração portuguesa no Brasil, tomava forma em meados dos séculos XVI, porém plenamente estabelecida e regulamentada tanto pela coroa como pelos jesuítas no século XVII, é tomada pela igreja, segundo Ronaldo Vainfas (2011, p. 53), por duas medidas diferentes. "No caso dos índios, escravidão e catequese se opunham; no caso dos africanos, complementavam-se". Condenar a escravização indígena era, pois, sustentada na ideia de que a verdadeira missão do rei em terras brasileiras voltava-se a "salvar a alma do gentio", aliás, essa motivação manifesta-se em diversos Sermões do padre Vieira, tal como o célebre Sermão da Epifania – pregado em 1662 na Capela Real à Rainha Regente e ante a menoridade de seu filho, o El-Rei.

Esse texto concentra-se no esforço necessário em compreender a paradoxalidade da prática pastoral jesuíta encorpada no padre Vieira: os sermões revelavam uma crítica incisiva às violências contra povos nativos; porém, simultaneamente, sua atuação coaduna-se e até "sacraliza" a estrutura colonial, reproduzindo o que hoje conceitualizamos *epistemicídio*[4] e *necropolítica*[5], os quais, aliás, ainda reverberam na sociedade brasileira. Ademais, importa frisar que, embora esses dois conceitos tenham sido formulados na contemporaneidade, a presente análise é construída a partir de discussões teóricas recentes acerca das múltiplas manifestações da violência, cunhadas como um processo de exclusão e opressão histórico-cultural.

No que se refere às narrativas mencionadas a partir do repertório histórico, possibilitava aos mercadores de escravos e aos senhores de engenhos, a elite baiana em geral, o governo colonial e a igreja, se perceberem como agentes de uma missão civilizatória e espiritual grandiosa. A escravidão tornava-se não apenas uma questão econômica, mas um projeto ideológico muito bem arquitetado.

Nesse sentido, a colonização no Brasil, caracterizada pelo trabalho compulsório e pela mão de obra escravocrata, em si mesma, constituía uma posição oposta à ideologia humanista europeia, então, disseminada, naquele século, revelando uma contradição evidente entre o espírito da época e as teorias raciais de pretensão científica; não havendo, portanto, o que designamos por "neutralidade científica", porque, a rigor, teorias de ontem como as de hoje, podem ser acarretadas de intencionalidade avassaladora e, consequentemente, o sujeito que as assume ou as propala, pode estar atravessado por condicionantes ideológicos que orientam sua postura teórico-prática de e no mundo.

Assim, constata-se que paradoxo indissolúvel do ponto de vista moral no discurso colonizador era sustentado com embasamento teológico para justificar a escravidão entre negros africanos, a catequese, bem como a conversão dos povos indígenas. Cristandade colonização, estranha e propositalmente, confluíam, portanto, na cultura perversa da colonização usurpadora e desumana, porque processada pelas plurais violências.

Antônio Vieira, como padre e jesuíta luso-brasileiro, insere-se no quadro das maiores personalidades do pensamento do Brasil colonial. Os Sermões da série *Rosa Mística,* marcados por uma eloquência singular, revelam o engajamento do padre em questões religiosas, políticas e sociais. Ademais, a estilística barroca, a tensão entre colonizadores e colonizados e a relação de fé e poder também aparecem em seus textos, expressando em muitas das vezes o rigor e a violência sofrida entre negros africanos e povos nativos, em contexto de ascendência escravocrata. Antônio Vieira não apenas anuncia, mas também molda e explicita as aspirações

4 Termo que se encontra na obra da filósofa brasileira Sueli Carneiro "Dispositivo de Racialidade: A construção do outro como não como fundamento do ser", para explicar a desqualificação e incapacidade cognitiva de grupos subalternizados.

5 O conceito de necropolítica, formulado pelo filósofo camaronês Achille Mbembe em sua obra "Necropolítica", refere-se ao poder do Estado de decidir sobre a vida e a morte, estabelecendo mecanismos de subjugação que definem quais vidas podem ser valorizadas e outras descartadas.

e os dilemas do Brasil colonial. Sendo reconhecido pelo prestígio e envolvimento ativo com as questões de seu tempo, torna-se uma das vozes mais influentes do Brasil do século XVII.

METODOLOGIA

O método hermenêutico, associado ao bibliográfico, oferece melhor suporte epistemológico para esse viés de pesquisa, pois, como assinala Severino (2010), favorece conhecer a realidade humana situada na trama da cultura, inclusive, em sua dimensão simbólica, na qual a linguagem e seus desdobramentos se constituem como elementos proeminentes.

Em complemento com o exposto acima, menciona-se que foram utilizadas como suporte metodológico as obras *História da Filosofia do Brasil (2013)*, de Paulo Margutti; *Antônio Vieira (2011)*, biografia do historiador brasileiro Ronaldo Vainfas; *Interpretação e Ideologia (1990)* e *A Memória, a história e esquecimento (2007)*, ambas de Paul Ricoeur. Utilizou-se, ainda, o artigo *Memória, Esquecimento, Silêncio (1989)*, de Michael Pollak, *O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil* (2014), de Darcy Ribeiro e a *História do Brasil* (2006), de Boris Fausto. Além dessas obras, recorreu-se à fonte fundamental da presente pesquisa, *Essencial Padre Antônio Vieira (2011)*, organizada, introduzida e anotada por Alfredo Bosi, da qual foi extraído o Sermão XIV, objeto central deste estudo.

RESULTADOS

Breves noções biográficas de Antônio Vieira

Em 6 de fevereiro de 1608, em uma casa localizada à rua dos Cônegos, em Lisboa, nasce Antônio Vieira, futuro jesuíta e personalidade do pensamento filosófico e literário do Brasil e de Portugal do século XVII. Aos primeiros anos de vida, Antônio Vieira foi uma criança reclusa que só saia de casa para ir à missa acompanhado da mãe, Maria de Azevedo. Aprendeu a ler e a escrever com Maria que já introduzia o ensino na vida de Vieira desde muito cedo. Em 1614, aos 6 anos, Antônio desembarcou na Bahia acompanhado dos pais. Foi na Bahia, como frisa Lisboa (2007), que contrariando os pais ingressou na Companhia de Jesus; afirma-se que por clamor à Virgem, superara os entraves nos estudos iniciais. E assim, como atesta (Vainfas, 2011), Vieira iniciou e estabeleceu sua trajetória como missionário, orador sacro e figura política

O historiador brasileiro Ronaldo Vainfas (2011, p. 102), destaca: "[...] entre 1653 e 1661, Vieira percorreu extenso território, visitando Belém do Pará, a serra de Ibiapaba, no Ceará, e diversas partes do Maranhão". Conforme suas viagens, nas palavras de Alfredo Bosi (2009), Antônio Vieira podia observar a violência exacerbada contra os indígenas, testemunhando de perto como as principais autoridades da época tratavam os nativos nos chamados cativeiros. Vainfas (2011), retoma que seu compadecimento se tornou obsessivo durante suas missões no Maranhão, tornando-o melancólico no ponto de vista de seus companheiros missionários, onde era possível observar a partir do que ele lia, escrevia e discursava. É importante mencionar que sua aclamação é incisivamente acentuada em outros sermões quando ele se referia aos povos originários, a ponto de ser expulso de suas missões jesuíticas (Margutti, 2013).

De acordo ainda com Vainfas (2011), aos 8 anos de idade, Vieira começava sua trajetória de formação intelectual e filosófica, sobretudo, teológica nos estudos em solo brasileiro. Começou a estudar no Colégio da Bahia destinado aos filhos dos colonos portugueses. E por ter ingressado na escola já alfabetizado pela mãe, Vieira desfrutava de conhecimentos mais avançados em relação aos seus outros colegas de classe. Foi na rotina de estudos que o futuro padre pôde desenvolver e aprimorar suas habilidades de escrita e leitura.

Durante toda a infância e adolescência, Vieira cresceu vivenciando o calendário festivo da Companhia de Jesus, que incluía o Natal e a Missa do Galo. Um dos principais objetivos era

formar um quadro qualificado de missionários para dar continuidade às missões jesuíticas em território brasileiro. Antônio Vieira era o perfil ideal para tamanha empreitada.

> A Bahia de Antônio Vieira perdia para Pernambuco em número de engenhos, população geral, número de cristãos-novos, escravos africanos e mesmo de índios aldeados. Mas não perdia no número de igrejas e missionários, uma vez que a capitania foi sede do único bispado existente na colônia até meados do século XVII. (...) A Bahia também foi núcleo de ordens religiosas dedicadas à catequese: carmelitas descalços, franciscanos, beneditinos e sobretudo jesuítas. Eram apenas 25 os inacianos residentes no Brasil em 1558 [...] 169 em 1600 [...] (Vainfas, 2011, p. 32-33).

No Colégio da Bahia, Vieira seguiu a rígida formação jesuíta fundamentada nos exercícios espirituais de Santo Inácio de Loyola, voltada para a contemplação, exame de consciência, e a oração. Como desde cedo acompanhou as missas e práticas espirituais da igreja, ele enfrentava um noviciado exigente, cheio de memorização, declamação e lições de etiqueta. Se aprofundou nos estudos em filosofia e artes, "Filosofia que, naquele currículo, não era senão um degrau para a teologia, com destaque para a Lógica." (Vainfas, 2011, p. 37). A formação filosófica no Brasil colonial consistia em um aprofundamento da Suma Teológica de São Tomás de Aquino, na Teologia Moral Escolástica e Patrística em geral, e na política de Aristóteles.

Vieira tornou-se um profundo conhecedor da teologia cristã e das escrituras. Aos 15 anos de idade, em 1623, ingressou, como já frisamos, na Companhia de Jesus, não demorando para que fosse enviado à aldeia de São João com o objetivo de ajudar os missionários por um certo tempo, cerca de alguns meses nas missões destinadas àquela terra. Certamente, o engajamento social, político e religioso que ele tinha, além do destaque por suas habilidades de eloquência e oratória desde muito cedo, contribuíram para que ele chegasse a ser um defensor da coroa, sobretudo, da nação portuguesa.

Paulo Margutti (2013), traz questões pertinentes sobre a abordagem contraditória, como já aludimos do famoso jesuíta. Em uma das passagens, o autor descreve que Vieira tentou desenvolver uma missão que buscasse levar os negros entenderem o processo pelas quais eles estavam passando, manipulá-los e levá-los a aceitar o cenário do escárnio escravagista. Nestas missões, o negro era consolado com diálogos que o levassem a se tornar homens santos e menos rebeldes, uma vez que, em comparação aos indígenas, eles tendiam a resistir mais que a população africana.

Ora, ainda conforme Marguti (2013), nesse contexto estava sendo construída uma cultura emergente bastante consolidada no âmbito brasileiro, que tinham dois propósitos. Ele aponta essas questões a partir de Darcy Ribeiro em "*O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*" (2014), onde são identificados dois tipos de colonização: a transformação do território brasileiro em um mundo mercantil estreitamente europeu e o papel jesuítas, cujo objetivo principal era catequizar e criar uma comunidade "seráfica"[6]. Desse modo, denota-se o proposital e até exitoso trabalho do Vieira em docilizar os corpos africanos para se tornarem homens santos.

Nesse sentido, a colonização no Brasil foi inspirada não apenas pelo interesse de ascendência econômica portuguesa, movida pela exploração e escravidão de negros africanos e povos indígenas, mas também pelo interesse em evangelizar e catequisar os mesmos, uma vez que a revolta e a recusa ao trabalho forçado eram comuns. Nessa perspectiva, o território brasileiro também era concebido como um espaço para a difusão da fé cristã.

Pode-se perceber a real dissimulação quanto ao ideal de união entre os povos que naquele contexto encontravam-se, uma vez que os colonizadores ao mesmo tempo que pregavam valores cristãos, em especial pela Igreja Católica, de fraternidade e igualdade, rejeitavam a mistura de raças, que era assegurado pelas crenças de inferioridades de determinados povos. Para a lógica branca europeia, os negros africanos escravizados eram destituídos de qualquer

6 Seráfica nesse contexto, diz respeito a uma espécie de república comunitária que visa uma hierarquia celestial, isto é, uma comunidade bondosa guiada pelos anjos (Margutti, 2013, p. 406).

tipo de humanidade, mantidos somente pela exploração mercadológica de produção que eles auxiliavam, que estavam compondo a base econômica e social do âmbito brasileiro (Ribeiro, 2014).

É necessário, aliás, é necessário considerar que o Brasil à época é marcado pela ofensiva do colonizador que, embora, estrangeiro, literalmente, estranho, à realidade local, impunha seus valores e leis que acabaram por moldar de forma desigual e violenta a formação da sociedade brasileira desde então.

Disto isto, convém dizer que esse texto intenta, propositalmente desvelar, ainda que considerando seus limites, a pessoa e a obra do Padre Antônio Vieira, isto é, estampar sua história de vida em desdobramentos que envolvem religião, literatura, filosofia e teologia, afim de compreendermos, por conseguinte, o quadro em que os Sermões da série Rosa Mística nos conduz a perceber como sua experiência biográfica se entrelaça, diretamente, com sua genial produção discursiva. Logo, importa, sobretudo, expor a construção a esmiuçada retórica que reflete conflitos históricos concretos, especialmente aqueles vivenciados pelo padre no cenário colonial das missões da Companhia de Jesus, da qual Vieira é, indiscutivelmente, o mais notável.

O Sermão XIV da série Rosa Mística

Entre as mais de 500 cartas e 200 Sermões produzidos por Vieira durante toda a vida, destaca-se o sermão XIV da série Rosa Mística que, assim como o sermão XX e XXVII, insere-se no quadro argumentativo sobre a justificação da escravidão (Margutti, 2013), refletindo as complexas contradições no pensamento do autor luso-brasileiro do século XVII.

À medida que a colonização se expandia, sucessivas epidemias, especialmente de varíola já na segunda metade do século XVI, desencadearam na morte massiva da população nativa. Os que conseguiram sobreviver às ondas epidêmicas e às condições da escravidão, além de esgotados, não davam conta de atender à crescente demanda da mão de obra nas lavouras e nos engenhos, cada vez mais numerosos. Assim, "[...] o tráfico interno de 'peças de gentio' entrou em decadência, além de condenado pelos jesuítas" (Vainfas, 2011, p. 52).

Por consequência, a necessidade de justificar a condição escravocrata de negros africanos tornava-se cada vez mais evidente frente ao desafio da época. Parafraseando de Viotti da Costa (2010), a cultura do café e do açúcar imprimiu o trabalho escravo. Ora, essa mão de obra escravizada, necessitava não apenas de uma estrutura material, mas também de um discurso que partisse de uma fundamentação ideológica para validar e legitimar a submissão completa de um povo a ser violentamente explorado.

A escravidão, como instituição, era legitimada pela igreja como resultado do pecado original. Seguindo o discurso teológico da época, a escravidão era justa e necessária para ordem do mundo. São Tomás de Aquino, baseado em Aristóteles, já dera formato legítimo ao trabalho escravo. Como lembra Vainfas (2011, p. 54) "[...] do trabalho servil, no século XIII [...] uns nasciam para mandar, outros para obedecer [...]". E como conhecedor da filosofia patrística e escolástica, toda a argumentação teológica e filosófica sobre a escravidão era sabida por Vieira.

Conforme observa Margutti, Antônio Vieira, como jesuíta, "tenta resolver um difícil problema para a consciência moral luso-brasileira", referindo-se aos negros, o problema aparece: "[...] como conciliar a aceitação da escravidão [...] com a exigência cristã de que devemos tratar os nossos semelhantes de maneira amorosa e igualitária?" (Margutti, 2013, p. 245).

Em um cenário onde a implementação da escravidão africana na Bahia tomava força, Vieira fora encarregado a pregar em um engenho, em 1633, cujo tema da pregação era a justificação da escravidão. O Sermão proferido pelo padre nesta ocasião foi o XVI da Rosa Mística. O Sermão XIV, segundo sermão público do padre (Vainfas, 2011), de acordo com Margutti, "[...] está destinado principalmente aos pretos devotos do Rosário" (Margutti, 2013, p. 245).

Importa ressaltar que Antônio Vieira não foi o único a pregar sobre o sistema escravocrata, uma vez que o interesse em acabar com a revolta e a recusa ao trabalho escravizado era geral entre os colonos e seus descendentes.

> O governador Diogo Luís de Oliveira sem dúvida apoiou a iniciativa, dadas as circunstâncias. O mesmo se pode dizer do bispo d. Pedro da Silva e Sampaio, nomeado para a Sé baiana em 1632, ex-inquisidor [...]. Enfim, o provincial inaciano Domingos Coelho, que reassumiu o posto após o desterro na Holanda (para onde fora levado em 1624), deve ter apoiado com entusiasmo a catequese de africanos, até então inédita no Brasil (Vainfas, 2011, p. 55).

O Sermão XVI inicia-se com Vieira realçando, num teor retórico ideológico-convincente a noção básica do que estaria por vir dali em diante: "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 Mãe tão amorosa, que, assim pequenos como são, os ama e tem por filhos" (Vieira, 2011, p. 120).

A maneira como Vieira inicia o sermão serve como base para sublinhar a ideia geral e norteadora da pregação: a noção de igualmente entre os homens, pois "[...] sem distinções de cor. Todos são filhos de Maria" (Margutti, 2013, p. 245). E nas palavras de Vainfas, "Dentre todos os devotos de Maria no mundo, eram os pretos os mais gloriosos" (Vainfas, 2011, p. 56). Na tentativa em provar o privilégio dos pretos, Vieira diz:

> E se me perguntarem os curiosos quando alcançaram os pretos esta dignidade de filhos da Mãe de Deus, respondo que no monte Calvário e ao pé da cruz, no mesmo dia e no mesmo lugar em que o mesmo Cristo, enquanto Jesus e enquanto Salvador, nasceu com segundo nascimento da Virgem Maria: Maria, *de qua natus est Jesus, qui vocatur Christus (*Vieira, 2011, p. 120).

O amor de Cristo transformou Maria em mãe de toda a humanidade, possibilitando a noção de irmandade entre os homens, consequentemente, entre negros e brancos.

> Oh! Se a gente preta, tirada das brenhas da sua Etiópia, e passada ao Brasil, conhecera bem quanto deve Deus e a sua Santíssima Mãe por este que pode parecer desterro, cativeiro e desgraça, e não é senão milagre, e grande milagre? Dizei-me: vossos pais, que nasceram nas trevas da gentilidade, e nela vivem e acabam a vida sem lume da fé nem conhecimento de Deus, aonde vão depois da morte? Todos, como credes e confessais, vão ao inferno, e lá estão ardendo e arderão por toda a eternidade (Vieira, 2011, p. 125).

Os pretos, ao invés de se rebelarem, deveriam dar infinitas graças a Deus por terem sido retirados da gentilidade em que viviam, em terras etíopes, para, então, serem instruídos na fé cristã (Vainfas, 2011), só assim seria possível obter a salvação e a glória da eternidade, vivendo como cristãos novos, "[...] orando e meditando os mistérios dolorosos, todo esse inferno se converterá em paraíso, o ruído em harmonia celestial, e os homens, posto que pretos, em anjos." (Vieira, 2011, p. 132).

A salvação dos pretos residia exatamente na sua condição de escravos, pois, como assinala Margutti "[...] a vida do escravo no "doce inferno"[7] do engenho se assemelha à paixão de Cristo" (Margutti, 2013, p. 246). Seguindo na tentativa de aproximar a vida sofrida dos escravos nos engenhos e nas lavouras com a vida de Cristo, Vieira é novamente enfático:

> Em um engenho sois imitadores de Cristo crucificado [...] porque padeceis em um modo muito semelhante o que o mesmo Senhor padeceu na sua cruz e em toda a sua paixão [...] A Paixão de Cristo parte foi de noite sem dormir, parte foi de dia sem

7 Com a metáora "inferno doce", Vieira descreve, apropriadamente, a ambiência do engenho: tórrido, insalubre, hostil, porém, "adocicado" pela cana-de-açucar.

> descansar, e tais são as vossas noites e os vossos dias. Cristo despido, e vós despidos; Cristo sem comer, e vós famintos; Cristo em tudo maltratado, e vós maltratados em tudo. Os ferros, as prisões, os açoites, as chagas, os nomes afrontosos, de tudo isto se compõe a vossa imitação, que, se for acompanhada de paciência, também terá merecimento de martírio. Só lhe faltava a cruz para a inteira e perfeita semelhança o nome de engenho: mas este mesmo lhe deu Cristo, não com outro, senão com o próprio vocábulo [...] Em todas as invenções e instrumentos de trabalho parece que não achou o Senhor outro que mais parecido fosse com o seu que o vosso (Vieira, 2011, p. 127 – 128).

Em um contexto em que a preocupação de todos era com a salvação da própria alma, "[...] a construção da metáfora parece, pois, perfeita na defesa do cativeiro dos pretos como imitação de Cristo, argumento de grande força persuasiva [...]" (Vainfas, 2011, p. 57).

O jovem padre ratifica sua orientação argumentativa dando forma à sua deliberada convicção em justificar a escravidão, e, em seguida, será possível observar como ele coloca as condições de um engenho a um "inferno doce".

> Encarecendo o mesmo Redentor o muito que padeceu em sua sagrada Paixão, que são os mistérios dolorosos, compara as suas dores às penas do inferno [...] 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 doce inferno. E, verdadeiramente, quem vir na escuridade da noite aquelas fornalhas tremendas perpetuamente ardentes; as labaredas que estão saindo a borbotões de cada uma, pelas duas bocas ou ventas por onde respiram o incêndio; os etíopes ou ciclopes banhados em suor, tão negros como robustos, que sominstram a grossa e dura matéria ao fogo, e os forcados com que o revolvem e atiçam; as caldeiras, ou lagos ferventes, com os cachões sempre batidos e rebatidos, já vomitando escumas, já exalando nuvens de vapores mais de calor que de fumo, e tornando-os a chover para outra vez os exalar; o ruído das rodas, das cadeias, da gente toda da cor da mesma noite, trabalhando vivamente, e gemendo tudo ao mesmo tempo, sem momento de tréguas nem de descanso; quem vir, enfim, toda a máquina e aparato confuso e estrondoso daquela Babilônia, não poderá duvidar, ainda que tenha visto Etnas e Vesúvios, que é uma semelhança de inferno (Vieira, 2011, p. 131 - 132).

Diante do paradoxo moral e humanístico presente no discurso do padre, Margutti diz:

> Se a sorte dos escravos é baixa e penosa nesta vida, ela será alta e gloriosa na outra. No céu, os escravos cantarão os mistérios gloriosos com os anjos, como recompensa pelo exercício contínuo dos mistérios dolorosos nesta vida. Esta é, em resumo a argumentação vieiriana, que Bosi com propriedade denomina retórica da imolação compensatória, defendendo uma moral reacionária 'da cruz-para-os-outros (Margutti, 2013, p. 246).

É provável que o sermão XIV, proferido em 1633, tenha sido destinado para um grupo de africanos já cristianizados, o que de certa forma, explicita os planos da igreja, juntamente com a coroa, em catequizar negros africanos e povos indígenas. Mas o que chama atenção aqui é observar como Antônio Vieira com apenas 25 anos de idade se mostra envolvido e em uma questão primordial para a época: achar uma justificativa para a escravidão africana. Causa de grande prestígio para um jesuíta "[...] que permitia conciliar os interesses da Companhia com o 'sentido mercantil' da colonização, além de atender [...] aos propósitos evangelizadores do Concílio de Trento" (Vainfas, 2011, p. 60). A partir do protagonismo tomado por Vieira no contexto colonial, na questão da justificação da escravidão no Brasil, Vainfas acrescenta "[...] uma vez escravista, sempre escravista: Vieira foi grande defensor da escravidão africana no Brasil até o fim da vida. O maior de todos" (Vainfas, 2011, p. 61).

Ronaldo Vainfas (2011), no capítulo quatro intitulado de "Paraíso dos Pretos", realça que os sermões de Vieira descreviam os negros africanos ora como pretos, ora como negros e, em especial, como etíopes, uma vez que para ele essa expressão poderia ser utilizada para designar os africanos a partir de sua tradição baixo-medieval, alternando por vezes para Negros da Guiné. Ele destaca, então, o seguinte:

> O sermão de Vieira é dirigido exclusivamente aos escravos, por ele chamados ora de etíopes, expressão usada, genericamente para designar os africanos na tradição baixo medieval, ora de pretos, termo que alternava com o de "negros da Guiné" no dia a dia do tráfico africano desde o século XV. O sermão se apoia no mote dos filhos de Maria, a começar por Jesus Cristo, é claro. […] Os pretos deviam agradecer a Deus por terem sido retirados das brenhas da gentilidade em que vivam, em terras etíopes "para serem instruídos na fé", vivendo como cristão, seguros, por isso, da salvação eterna (Vainfas, 2011, pp. 56-57).

É claramente observável como os Sermões foram construídos com o objetivo de docilizar os negros africanos que aqui estavam. Sendo assim, essa tensão entre a mensagem de igualdade cristã ou, união dos povos, no contexto da realidade colonial marcada pela opressão, evidencia o caráter paradoxal do pregador, que utiliza a eloquência barroca para conciliar moral cristã, persuasão política e crítica social.

É o que Foucault (1987), *em Vigiar e Punir*, define como a "docilização" dos corpos, um processo no qual disciplina, domesticação e punição moldam o sujeito conforme as necessidades do sistema opressor. Nesse sentido, amansar os povos africanos tornou-se uma estratégia mais viável do que enfrentá-los em um conflito direto. Contudo, embora Foucault esteja em um contexto diferente da qual Vieira vivenciara, podemos perceber através do sermão, que essa prática sempre foi comum entre aquele que domina e aquele que é dominado.

DISCUSSÃO

Memória, Ideologia e Esquecimento no Sermão XIV

O sermão XIV do padre Antônio Vieira, permite não só compreender como a colonização brasileira se sustentou pela força econômica e militar, mas também por mecanismos de construção simbólica e de silenciamento estrategicamente elaborados no plano discursivo. Ao articular fé, retórica barroca e influência política, o padre não apenas pregava, mas instituía sentidos coletivos que moldaram o imaginário social do Brasil colonial.

Paul Ricoeur, em *A memória, a história, o esquecimento (2007),* lembra que a memória não se reduz ao registro individual, ela se distribui em três sujeitos de atribuição, o eu, os próximos e os coletivos. Essa tripla dimensão mostra que lembrar é sempre um ato situado, mediado pela relação com os outros e com a tradição.

Ricoeur afirma, "Lembrar-se [...] é fazer algo: é declarar que se viu, fez, adquiriu isso ou aquilo. E esse fazer memória inscreve-se numa rede de exploração prática do mundo, de iniciativa corporal e mental que faz de nós sujeitos atuantes" (Ricoeur, 2007, p. 134).

A memória pessoal, marcada pela "minhadade", isto é, pela singularidade do sujeito que a vivência, não é apenas um registro de fatos passados, mas constitui uma experiência vivida que se entrelaça com a identidade do indivíduo. Ela é íntima, afetiva e encarnada, tornando-se quase inseparável da consciência que a abriga. (Ricoeur, 2007). Por isso, a transferência dessa memória entre consciências mostra-se difícil, pois ela não se reduz a uma simples narrativa objetiva que possa ser compartilhada como uma informação qualquer. Ela carrega emoções, interpretações, sensações e significados únicos, que só fazem sentido plenamente para quem os viveu. Mesmo quando tentamos comunicar nossas memórias pessoais, o que conseguimos transmitir são apenas fragmentos, versões interpretadas que jamais capturam a totalidade da experiência vivida.

A memória coletiva emerge na esfera pública. Trata-se de uma forma de lembrança compartilhada, que não pertence a um único indivíduo, mas é tecida por meio de práticas sociais, tradições, comemorações, rituais e narrativas comuns que circulam entre os indivíduos de um mesmo espaço. (Ricoeur, 2007).

Entre os polos da memória pessoal e da memória coletiva, Paul Ricoeur propõe uma terceira dimensão da lembrança, a memória dos próximos. Essa memória ocupa um espaço intermediário e relacional, construída na convivência com aqueles que estão próximos, "outros próximos, outrens privilegiados" (Ricoeur, 2007, p. 141). Esses próximos são pessoas cuja presença têm impacto direto na formação da memória individual. Nesse sentido, a presença dos próximos, como os pais, irmãos, amigos íntimos, cuidadores, não apenas acompanham o sujeito, mas marcam sua experiência de forma imperecível, tornando-se parte constitutiva da lembrança.

Vieira opera, justamente, nessa fronteira. Ao retirar dos negros e índios o direito de falar de si, ele silencia a memória pessoal, que, segundo Ricoeur (2007), está ligada à singularidade da experiência vivida e à "minhadade" do sujeito. Esse silenciamento distancia o sujeito escravizado de sua narrativa, impossibilitando-o de constitui-se como sujeito de lembrança.

Também, Vieira reconfigura sua experiência na relação com os senhores e com a Igreja, memória dos próximos, onde o sentido da dor e da servidão não é mais produzido pelos próprios escravizados, mas reinterpretado e legitimado pelo discurso religioso.

> Mas, para que esta primeira parte da imitação dos trabalhos da cruz o seja também nos afetos (que é a segunda principal) assim como no meio dos seus trabalhos e tormentos se não esqueceu o Senhor de sua piedosíssima Mãe, encomendando-a ao discípulo amado, assim vos não haveis vós de esquecer da mesma Senhora, encomendando-vos muito particularmente na sua memória, e oferecendo-lhe a vossa (...) Depois de Cristo na cruz dar o reino do céu ao Bom Ladrão, então falou com sua Mãe, e parece que este, e não aquele, havia de ser o seu primeiro (...) Ao ladrão deu Cristo menos do que lhe pediu, e à Mãe deu muito mais do que tinha dado ao ladrão, porque o ladrão pediu-lhe a memória, e deu-lhe o reino, e à Mãe deu-lhe muito mais que o reino, porque lhe deu a memória. Esta memória haveis de oferecer à Senhora em meio dos vossos trabalhos, à imitação de seu filho, e não duvideis ou cuideis que lhe seja menos aceita a vossa, antes, em certo modo, mais. Por quê? Porque nas Ave-Marias do vosso Rosário a fazeis com palavras de maior consolação do que as que lhe disse o mesmo filho, conformando-se com o estado presente (...) oh! Quão adoçada ficará a dureza, e quão enobrecida a vileza dos vossos trabalhos na harmonia destas vozes do céu, e quão preciosas serão diante de Deus as vossas penas e aflições, se juntamente lhas oferecerdes em união das que a Virgem Mãe sua padeceu ao pé da cruz! (Vieira, 2011, p. 128 - 129).

Esse processo culmina na inscrição da experiência escrava no horizonte maior do catolicismo, uma memória coletiva que dilui a singularidade das trajetórias individuais na universalidade da fé cristã. Vieira (2011), afirma que se os corpos são cativos, as almas são livres. Nessa articulação retórica presente no discurso do padre, o sofrimento histórico é absorvido pela promessa escatológica, destacando a experiência concreta da escravidão ressignificada como espaço de salvação e proximidade com Deus. Ao deslocar a dor do corpo escravizado para o plano da salvação universal, Vieira "enquadra" a memória em uma moldura cristã que oferece sentido ao sofrimento. Diríamos, ainda que o padre, numa confluência ideológica conveniente, de religião e política, de mundos sensível e metafísico, projeta "milagrosamente", o corpo negro imanente encarnado no sofrimento da escravidão, para a transcendência celeste do deleite.

Michael Pollak (1989, p. 7), observa que estudar as memórias coletivas fortemente constituídas, como a memória nacional, implica a análise de sua função. O autor ressalta que "Todo trabalho de enquadramento de uma memória de grupo tem limites, pois ela não pode ser construída arbitrariamente. Esse trabalho deve satisfazer a certas exigências de justificação". Nesse sentido, o enquadramento da memória não é um processo vã, mas sim seletivo e político:

> [...] o problema de toda memória oficial é o de sua credibilidade, de sua aceitação e também de sua organização. Para que emeria nos discursos políticos um fundo comum de referências que possam constituir uma memória nacional, um intenso trabalho de organização é indispensável para superar a simples "montagem" ideológica, por definição precária e frágil (Pollak, 1989, p.7).

Assim, ơ aquele "doce inferno" dos engenhos, apresentada por Vieira, é inscrito na narrativa maior do amor de Maria e de Cristo, neutralizando sua dimensão histórica e social. O sofrimento dos negros e dos nativos é assimilado como participação simbólica na cruz, transformando a dor concreta em uma espécie de redenção.

O resultado é a produção de uma memória enquadrada, no sentido proposto por Pollak (1989), uma memória domesticada e organizada pelo poder, que oferece uma leitura única da experiência e elimina a pluralidade. Sob a aparência de consolo espiritual, esse enquadramento oculta as memórias subterrâneas, aquelas experiências de dor, resistência e humanidade que não encontram lugar no discurso oficial, mas sobrevivem em silêncio, transmitidas por práticas culturais.

Também, o sofrimento escravo no período colonial é espiritualizado, inscrito em uma ordem simbólica que reconcilia os escravizados com a violência. Essa operação discursiva não só legitima a ordem colonial, mas a fortalece, pois converte a memória do sofrimento em instrumento de controle espiritual e político.

Sobre este viés, é possível conceber que desde o início, nossa identidade coletiva foi formada por uma memória dupla, de um lado, a memória pública e cristã, que exalta a harmonia, de outro, uma memória clandestina, feita de resistências, fugas e revoltas, silenciada pela narrativa dominante.

Ricoeur (1990) argumenta que a ideologia desempenha funções ambivalentes, de integração, oferecendo coesão simbólica ao corpo social, e de distorção, mascarando contradições e legitimando desigualdades.

A partir da análise hermenêutico-crítica do sermão XVI, pode-se observar que Vieira encarna essa ambivalência em sua retórica. Ele integra os negros ao cristianismo ao nomeá-los *filhos de Maria* (Vieira, 2011), mas, simultaneamente, distorce a realidade da escravidão ao apresentá-la como via de redenção.

Essa lógica corresponde ao que Pollak, descreve como "batalhas da memória" (Pollak, 1989, p. 14), havendo, então, disputas entre narrativas concorrentes, em que a versão oficial tenta se impor sobre memórias alternativas. No caso do Brasil colonial, a igreja e a coroa impõem um discurso que transforma a submissão em virtude, enquanto abafam vozes escravizadas. É assim que a ideologia não apenas justifica a escravidão, mas a torna desejável, na medida em que promete uma recompensa divina.

Darcy Ribeiro afirma que "O processo de formação do povo brasileiro, que se fez pelo entrechoque de seus contingentes índios, negros e brancos foi, por conseguinte, altamente conflitivo" (Ribeiro, 2014, p. 121). Ao destacar a violência estrutural como motor da formação nacional, Ribeiro desmonta a imagem de harmonia racial que a memória oficial procurou consolidar.

Esse processo de formação do povo brasileiro, refere-se não só pela mestiçagem biológica, mas também por um processo que escondeu a violência sob a promessa da harmonia. "[...] genocídio mais brutal na dizimação dos povos tribais e pelo etnocídio radical na descaracterização cultural dos contingentes indígenas e africanos" (Ribeiro, 2014, p. 431).

Assim, o que ocorreu no período do Brasil colonial, respectivamente entre negros e nativos, não foi um simples apagamento espontâneo, mas a supressão arquitetada de universos simbólicos, substituídos pela cosmovisão cristã e pelo aparato colonial.

Vieira, em seu Sermão XIV, atua como operador dessa lógica. Sua retórica não apenas legitima o sofrimento, mas o transforma em metáfora religiosa, conferindo-lhe sentido teológico e, assim, perpetuando o apagamento. Ao apresentar o cativeiro como via de salvação, Vieira não

só mascara a violência estrutural, mas também a ressignifica em chave espiritual, organizando a memória coletiva de modo a torná-la compatível com os interesses coloniais

CONCLUSÃO

A partir do que foi posto aqui, torna-se evidente a intrínseca complexidade no pensamento do padre Antônio Vieira, personalidade luso-brasileira do período colonial. Toda a sua trajetória, marcada pela formação teológica, jesuítica e filosófica, com grande domínio da retórica, certamente o colocou entre os grandes defensores da escravidão africana do Brasil do século XVII.

Ora, ao mesmo tempo em que o conteúdo do Sermão XIV tenta oferecer uma aparente inclusão dos negros ao cristianismo, se aceitarem a conversão, mostra-se paradoxal ao ponto de reforçar a estrutura colonial, servindo aos interesses da elite baiana e da igreja, que viam na conversão, formas de consolidar a dominação completa dos escravizados por meio da submissão e docilidade. Sem exagero, uma simbiose radicalmente, incongruente, entre inferno e céu.

Desse modo, a análise do Sermão XIV de Vieira exprime os mecanismos de legitimação da escravidão no contexto colonial, ao mesmo tempo que, evidencia como a retórica barroca foi empregada para mascarar a violência sob o véu da promessa de salvação. Ao trazer à luz essas contradições, o estudo aqui realizado permitiu reconhecer que o discurso do padre, longe de ser neutro ou apenas espiritual, inscreveu-se como parte essencial da engrenagem que sustentou a ordem colonial. Portanto, conclui-se, a partir do exposto, que certas formas de dominação simbólica ainda reverberam na memória nacional brasileira, convocando-nos a um exercício crítico diante das heranças coloniais que persistem até os dias atuais. E é preciso, enfim, desvelar e "desdivinizar" as ideologizações. Conhecer para elucidar os fundamentos das estruturas de mundos.

REFERÊNCIAS

FAUSTO, Boris. **História do Brasil.** 12ª ed. São Paulo: Edusp, 2006.

CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser.** Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

COSTA, Emília Viotti da. **Da Senzala à Colônia.** São Paulo: Ed. Unesp, 2010.

LISBOA, João Francisco. **A vida do padre Antônio Vieira.** São Luis: A.M de Letras, 2007.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir:** nascimento da prisão. Trad. Raquel Ramalhete. Petrópolis, Vozes, 1987.

MARGUTTI, Paulo**. História da Filosofia do Brasil: o período colonial** (1500-1822). São Paulo: Loyola, 2013.

MESGRAVIS. Laima. **História do Brasil Colonial**. São Paulo: Contexto, 2018.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica.** Tradução de Renata Santini. 3. ed. São Paulo: n-1 Edições, 2018.

O'GORMAN, Edmund. **A invenção da América.** Tradução de Ana Maria M. Corrêa e Manoel L. Belotto. São Paulo: Ed.Unesp, 1992.

POLLAK, Michael. **Memória, Esquecimento, Silêncio.** Tradução de Dora Rocha Flaksman. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. 1. Ed. Digital. São Paulo: Acervo Fundar, 2014.

RICOEUR, Paul. **A Memória, a História, o Esquecimento**. Tradução de Alain François et al. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

RICOEUR, Paul. **Interpretação e Ideologias**. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Metodologia do Trabalho Científico**. 23ª ed. São Paulo: Cortez, 2010.

VAINFAS. Rodolfo. **Antônio Vieira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

VIEIRA, Antônio. **Essencial Padre Antônio Vieira**. Organização, introdução e notas de Alfredo Bosi. São Paulo: Penguin Classics. Companhia das Letras, 2011.

ZANNONI, Cláudio; BARROS, Mirtes. **Povos indígenas no Maranhão; exemplo de resistência.** São Luís: Cimi, 1988.