

UNIVERSIDADE DE LISBOA

FACULDADE DE LETRAS



*Fratelli Tutti:*

**o humanismo e o discurso de consolação  
do P.<sup>e</sup> António Vieira em defesa dos escravos negros**

Yun Liu

Tese orientada pela Prof. <sup>a</sup>Doutora Isabel Adelaide Penha Dinis de Lima e Almeida, especialmente elaborada para a obtenção do grau de Mestre em Estudos Portugueses e Românicos, na área de especialização em Literatura Portuguesa.

2021

## **Agradecimentos**

A Deus, por todas as condições que me concedeu para a realização deste trabalho.

Aos meus pais, pelo apoio material e emocional desde sempre.

À minha cara orientadora, Professora Doutora Isabel Adelaide Penha Dinis de Lima e Almeida, pelos conselhos e correções relativos a esta dissertação, mas sobretudo pela disponibilidade, pela cordialidade, pelo encorajamento nos meus momentos de desânimo, e, atrevo-me a dizer, pela amizade.

Ao estimado Professor Doutor Arnaldo do Espírito Santo, pela ajuda cordial no entendimento dum texto de Gregório de Nissa em grego e dum texto de Vieira.

Aos meus caros professores e amigos, Professora Doutora Ana Dias e Professor Doutor Gonçalo Cordeiro, pelo apoio incansável ao longo do meu percurso.

À minha querida amiga Professora Doutora Adelina Castelo, pela grande amizade.

À minha querida *família* em Lisboa, pela companhia, em todos os sentidos.

À minha querida amiga Zhang Siying, pela amizade incrível, perto e longe.

A todas as Senhoras Professoras cujas cadeiras frequentei durante o primeiro ano do Mestrado em Estudos Portugueses e Românicos, por ordem alfabética: Alva Martínez Teixeira, Ana Mafalda Leite, Inocência Mata, Margarida Braga Neves, Paula Morão e Vanda Anastácio.

À Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, pelo ambiente académico.

Ao pessoal da Biblioteca da Faculdade de Letras, pela oferta da formação técnica, pela ajuda na procura dos livros e pela simpatia.

Aos autores cujos trabalhos consultei; ao padre António Vieira, que me encantou com as suas palavras e com o seu coração grande.

A todos, o meu sentido Obrigada.

### **Oração ao Criador**

Senhor e Pai da Humanidade,  
que criastes todos os seres humanos com a mesma dignidade,  
infundi nos nossos corações um espírito de irmãos.

Inspirai-nos o sonho de um novo encontro,  
de diálogo, de justiça e de paz.

[...]

Que o nosso coração se abra  
a todos os povos e nações da Terra,  
para reconhecer o bem e a beleza  
que semeastes em cada um deles,  
para estabelecer laços de unidade,  
de projetos comuns,  
de esperanças compartilhadas. *Ámen.*

Papa Francisco, *Fratelli Tutti*

Estes homens não são filhos do mesmo Adam, & da mesma Eva? Estas Almas não foram resgatadas com o Sangue do mesmo Christo? Estes corpos não nascem, & morrem, como os nossos? Não respiram com o mesmo ar? Não os cobre o mesmo Ceo? Não os aquece o mesmo Sol?

Padre António Vieira, *Sermão XXVII de Maria Rosa Mystica*

[...] não quis Deos, que aquella cor [de Adam] fosse alguã das extremas, quaes são a branca, & a preta, senão outra cor meya, & mixta, que se compuzesse de ambas, qual he a vermelha: para que na mesma mistura, & uniaõ da cor se unissem tambem os homens de diversas cores, ainda que fossẽ tam diversas como a branca, & a preta.

Padre António Vieira, *Sermão XX de Maria Rosa Mystica*

## **Resumo**

Em relação ao denodo manifestado na defesa da libertação dos ameríndios, a atitude do padre António Vieira face aos escravos negros revela certa ambiguidade, pelo que este tema tem sido controverso nos estudos vieirianos. O presente trabalho procura compreender o autor seiscentista a partir de um cuidadoso exame dos sermões XIV, XX e XXVII de *Maria Rosa Mystica*, dedicados a escravos negros em engenhos da Baía, sendo estes textos os únicos em que o jesuíta se dirige direta e profusamente a escravos negros. Através duma leitura minuciosa, atendendo ao conceito de escravidão e à imagem do homem negro formada na literatura greco-romana, na Sagrada Escritura, no discurso patrístico e na Escolástica Barroca, descobriremos a natureza consoladora do discurso de Vieira, em que cintilam o seu profundo pensamento humanista e o seu admirável génio literário.

**Palavras-chave:** Padre António Vieira; escravidão; negritude da pele; escravidão negra; discurso patrístico; Escolástica Barroca; consolação.

## **Abstract**

Regarding the boldness manifested in the defense of the liberation of the Amerindians, the attitude of Father António Vieira towards black slaves reveals a certain ambiguity, which is why this theme has been controversial in Vieira's studies. The present work seeks to understand the 17th century author from a careful examination of the sermons XIV, XX and XXVII of *Maria Rosa Mystica*, dedicated to black slaves in some *engenhos* (factories of sugar) of Bahia, being these texts the only ones in which the Jesuit addresses himself directly and profusely to black slaves. Through a thorough reading, taking into account the concept of slavery and the image of the black formed in Greco-Roman literature, Sacred Scripture, Patristic discourse and Baroque Scholastics, we will discover the consoling nature of Vieira's discourse, in which sparkle his profound humanist thought and his admirable literary genius.

**Keywords:** Father António Vieira; slavery; blackness of the skin; black slavery; patristic discourse; Baroque Scholastics; consolation.

## Índice

Introdução .....	8
I. Contextualização .....	14
1. A escravidão no discurso patrístico: um fruto do pecado.....	14
1.1 A origem da escravatura e o(s) estereótipo(s) do “verdadeiro escravo” construído(s) com base na maldição de Cam.....	15
1.2 A noção do “escravo livre” na linha do discurso paulino .....	16
1.3 A função disciplinadora da escravatura secular .....	18
1.4 O absurdo da escravatura secular: a argumentação audaz de Gregório de Nissa, na Homilia IV do Eclesiastes .....	20
2. A imagem do negro no Cristianismo: da Antiguidade à Idade Média .....	24
2.1 O Antigo Testamento: a ausência do juízo de valor em relação à pele negra ...	24
2.1.1 A noiva no Cântico dos Cânticos 1:4-5: “nigra sum, sed formosa” .....	25
2.1.2 A mulher cuxita de Moisés em Números 12:1.....	26
2.1.3 O eunuco Ebede-Meleque em Jeremias 38:7-13, 39:15-18.....	28
2.2 A visão greco-romana: uma percepção líquida .....	28
2.2.1 A pele negra: a explicação “antropológica” e o simbolismo das cores .....	29
2.2.2 A avaliação estética da cor da pele .....	30
2.3 A exegese patrística e a tradição cristã uma visão ambivalente.....	31
2.3.1 A problematização da pele negra na exegese de Orígenes .....	32
2.3.2 O simbolismo dialético: pecado/demônio e ecumenicidade/santidade.....	34

3.	As principais considerações sobre a escravidão negra na Escolástica Barroca: o exemplo de <i>De Instauranda Aethiopum Salute</i> de Alonso de Sandoval .....	36
3.1	A aceitação do tráfico e da escravidão negra .....	40
3.2	O mito de Cam: condenação divina e inferioridade intrínseca .....	41
3.3	Igualdade em Deus, disciplina na terra .....	44
II.	O humanismo e o discurso de consolação: a defesa de Vieira dos escravos negros nos sermões XIV, XX e XXVII de <i>Maria Rosa Mystica</i> .....	48
4.	Uma percepção global da visão de Vieira sobre o tráfico e a escravidão negra.....	51
5.	As reflexões singulares sobre a condição dos escravos negros .....	54
5.1	A tripla identidade dos escravos negros .....	54
5.2	Misérias terrestres, consolo celestial .....	60
5.2.1	O sofrer com Cristo: <i>dulce lignum &amp; formam servi accipiens</i> .....	61
5.2.2	A roda da fortuna: <i>ad servitatem natum</i> .....	64
5.2.3	O meio cativo: <i>corporibus dominatur, et non animis</i> .....	69
5.2.4	A servidão livre: <i>sicut Domino, et non hominibus</i> .....	72
6.	A problematização da cor da pele: a diferença e a indiferença .....	77
6.1	Deus e a Natureza: a cor de Adão e o silêncio sobre Cam .....	78
6.2	A exaltação da pele negra: estética, moral e religião .....	85
6.3	A leitura acomodatória das cores branca e negra no Antigo Testamento: interpretar para consolar .....	90
6.4	O uso engenhoso do simbolismo patrístico branco-negro: a exposição e a desconstrução do <i>chiaroscuro</i> .....	94
	Considerações finais .....	103
	Bibliografia .....	109
	Abreviaturas dos livros bíblicos citados, por ordem alfabética .....	125

## Introdução

Em 2020, na sequência da morte do afro-americano George Floyd por um polícia branco em Mineápolis, um movimento anti-racista e anti-colonialista levantou-se nos Estados Unidos e alastrou pela Europa. Revolvendo a história colonial, os ativistas organizaram manifestações com o lema “Black Lives Matter” e fixaram como alvos de ataque as estátuas de figuras que consideravam associadas ao colonialismo, ao escravagismo e ao racismo. Foram destruídas as estátuas de Cristóvão Colombo, Leopoldo II, Winston Churchill, entre outras, e a estátua do padre António Vieira também não escapou às mãos apaixonadas, sob a acusação de ter agido em nome de valores racistas e de ter alimentado um “escravismo seletivo”, que supostamente fomentaria a escravidão negra<sup>1</sup>. “É a geração do ressentimento”, comenta o colunista português Francisco José Viegas<sup>2</sup>, ressentimento esse que decorre da superficialidade e da intolerância comuns nos nossos dias. Por isso, o jornalista brasileiro Severino Francisco, que se declara “inteiramente solidário aos movimentos antirracistas”, desaprova o ato de violência, dizendo que “o melhor antídoto é conhecer a história e estabelecer uma relação crítica com os seus personagens”<sup>3</sup>.

Entre as polémicas à volta da pessoa e das obras do “imperador da língua portuguesa”, vozes que questionam a sua posição perante a escravidão negra nunca acalmam, uma vez que o jesuíta defendeu a libertação dos ameríndios mas aceitou a escravização dos africanos. Muitos críticos reconhecem o seu libelo contra a crueldade da escravidão negra, mas acabam por condená-lo por não ter chegado a opor-se à escravatura como instituição<sup>4</sup>. No polo oposto, são poucos os defensores de Vieira –

---

<sup>1</sup> <https://www.dn.pt/pais/estatua-do-padre-antonio-vieira-vandalizada-em-lisboa-12302632.html>

<sup>2</sup> <https://observador.pt/2020/06/11/descolonizacao-estatua-de-padre-antonio-vieira-em-lisboa-foi-vandalizada-com-dizeres/>

<sup>3</sup> <https://blogs.correiobraziliense.com.br/severino/a-estatua-do-padre-vieira/>

<sup>4</sup> A título de exemplo, Meihy (1999, 22) argumenta que “Vieira [se mostra] penalizado com a condição de sofrimento dos escravos pretos, porém, em momento algum, chega a falar de rebeldia, injustiça ou propositura de uma nova ordem”; Ferreira & Bittar (2003, 49) asseveram que “o Padre Antonio Vieira não deixava qualquer margem de dúvida sobre a sua posição em relação à escravidão dos negros. Para ele, era impossível pensar o edifício colonial lusitano no Brasil sem o concurso do braço escravo de origem africana”; Menezes (2006, 225) considera que “mesmo quando constata a violência, o autor não contesta a escravidão”; Cressoni (2010, 67) afirma que “o jesuíta acabou por contribuir com a manutenção dos engenhos coloniais da América e o modo de produção nele instalado”.

desde logo, aqueles que se empenham em exaltá-lo como um abolicionista moderno<sup>5</sup>. Mafalda Ferin Cunha (2012, 104) bem aponta a *descontextualização* dessas leituras, que ignoram a conjuntura política, económica e ideológica do tempo de Vieira<sup>6</sup>. Há igualmente quem queira entender a sua aceitação da escravatura negra através duma escrupulosa *contextualização* que privilegia uma espécie de objetividade histórica, enquadrando numa análise política e social as informações recolhidas dos escritos esparsos (incluindo as cartas<sup>7</sup>) em que Vieira toca essa questão. Contudo, Ana Carolina Cernicchiaro (2003) lembra que esses fragmentos não são suficientes para ver até que ponto o jesuíta se guiava pela “razão de Estado” e pelo seu ideal teocrático, nem para ver até que ponto era coerente a sua proposta ideológica.

Geraldo Mártires Coelho (2011, 87) afirma que a escravidão negra é “um dos domínios mais complexos do pensamento social” de Vieira. É, pois, difícil ou mesmo impossível definir com exatidão a atitude de Vieira perante a questão, mas pensamos que, se não se pode negar a dimensão pedagógica do discurso de Vieira ao serviço do Estado e da Igreja, talvez seja injusto reduzir os seus sermões a um instrumento político-religioso com o invólucro ostensivo da engenhosidade. Afinal, não podemos esquecer-nos de que Vieira não é uma máquina fria da política ibérica seiscentista, mas antes de tudo um *homem* de carne, osso e, provavelmente, de sangue negro<sup>8</sup>.

Júlio Pinheiro (2017, 233) nota que a maioria dos estudos sobre a vida e a obra de Vieira tendem atribuir-lhe o perfil de um lutador intransigente, um político malabarista, um patriota ardente e um profeta desvalido, outros contemplam o seu uso engenhoso da língua portuguesa, mas poucos constataam a firmeza da sua fé, o seu amor a Deus e a sua compaixão das criaturas. Em relação ao nosso tema, tão polémico como tem sido

---

<sup>5</sup> Por exemplo, Ivan Lins (1956, 292) declara que “pelas suas idéias anti-escravistas foi Vieira o primeiro liberal-abolicionista dos tempos modernos”.

<sup>6</sup> Para uma explicação mais detalhada, ver capítulo 4 desta dissertação: “Uma perceção global da visão de Vieira sobre o tráfico e a escravidão negra”.

<sup>7</sup> Por exemplo, Flavio de Campos (1999) enfatiza o sentido sócio-político da pregação de Vieira aos negros, interpretando a intenção do jesuíta como puramente utilitária em proveito do seu projeto teocrático; Ronaldo Vainfas (1999) focaliza as preocupações da Companhia de estabilizar a sociedade colonial; Luz (2009) interpreta o posicionamento de Vieira à luz dos preceitos teológico-políticos; Bosi (2011, 335-336) considera sobretudo o fator económico e afirma que “Vieira não consegue extrair do seu discurso universalista aquelas consequências que, no nível da práxis, se contraporiam, de facto, à ‘carniçaria dos interesses’ que ele acusará nos colonos do Maranhão”.

<sup>8</sup> Lúcio de Azevedo (1992, I, 14) nota que a avó de Vieira era “uma mulata ou índia – também houve quem dissesse mourisca, de toda a maneira mulher de cor – serviçal na casa dos condes”.

sempre, raramente se pensa em olhar o jesuíta como “homem que soube amar” (Pinheiro, 2017, 233). A fim de desvelar esta faceta de Vieira, chamamos a atenção para os seus sermões XIV, XX e XXVII de *Maria Rosa Mystica* (um deles, explicitamente dedicados à Irmandade dos Pretos na Baía), sendo estes os únicos textos em que o jesuíta se dirige direta e profusamente a escravos negros. Sem ignorar o pano de fundo histórico – caracterizado por Coelho (2011, 101) como “tempo-problema” –, mas também sem exagerar o seu peso e o ter, em absoluto, por determinante no *ser* de Vieira, a presente dissertação procura compreender este gigante seiscentista a partir de um cuidadoso exame dos três mencionados sermões do Rosário, o que nos revelará um recanto – muitas vezes ignorado – do seu profundo pensamento humanista e do seu admirável génio literário.

José Eduardo Franco (2016, 10) acredita que Vieira é “um dos maiores pensadores da Época Moderna” e “um artista da língua”, pois ele “testou as possibilidades e os limites da nossa língua, forçando-a a dizer, com grande beleza, pensamentos impensáveis no quadro mental e católico da sua época”. Álvaro Dória (*apud* Franco 1999, 190) afirma a importância de ler Vieira situando-o no seu tempo, sem deixar de lembrar que “numa coisa, porém, podemos considerá-lo independente do seu século: na sua altíssima inteligência”. Esperamos acrescentar outra, com este nosso trabalho: o seu humanismo – no que diz respeito aos escravos negros, o espírito humanista que Vieira transmite de modo nenhum é “de segunda classe” em relação à sua benevolência para com os índios. De facto, há motivos para crer que, se os ativistas do século XXI chegassem a ler, sem *pre-conceito*, os sermões de Vieira aos negros no século XVII, não iam ficar indiferentes diante da sua insistência na igualdade intrínseca e na irmandade de todos os homens, sem distinção de cores. Achamos conveniente, pois, pela congruência ideológica e pela relevância social, tomar emprestado o título da encíclica do Papa Francisco, *Fratelli Tutti*, que sugere a admirável atualidade do pensamento de Vieira acerca da condição humana e da humanidade como um todo.

Vamos olhar para Vieira como autor, homem barroco com as suas contradições, mas sobretudo homem religioso, que, muito embora se envolvesse intensamente nas

complicações seculares, procurava em primeiro lugar ver o mundo com os olhos de Deus, amar a Deus e aos homens feitos à sua imagem e semelhança. Se tivermos em conta a identidade *princeps* de Vieira como padre, e padre do século XVII, não o condenaremos sumariamente como um político hipócrita ou um literato de engenhosidade fria (Cunha 2012, 104). De facto, quando a discussão é sobre uma religião cujos fiéis acreditam na existência *real* de uma próxima vida, almejam a “liberdade da alma”, apreciam a humildade e a obediência como virtudes, e procuram sempre dar significado aos sofrimentos terrestres olhando para a Cruz, as críticas que pretendem arrasar a pregação vieiriana sobre o valor dos sofrimentos e da liberdade da alma não chegam a lado nenhum – são críticas não apenas anacrónicas, mas em certo sentido afastam-se de Vieira, detetando-se na discussão a diferença entre uma mundividência marxista e uma mundividência religiosa. Podemos ir mais longe do que a síntese crua proposta por Lúcio de Azevedo (1992, II, 245): “a razão cristã [...] reconciliava[-o] com a parte hedionda do facto”. Uma leitura atenta mostrar-nos-á como é complexa a atitude de Vieira perante a questão da escravatura: veremos, pois, que ele é tão prudente como São Paulo, e ao mesmo tempo tão audaz como Gregório de Nissa, mas sempre procura desafiar as expectativas do público, recusando fazer uma mera glosa das autoridades. Veremos que, quando na realidade o jesuíta pré-iluminista não dispunha das condições temporais (incluindo os conhecimentos filosóficos, antropológicos, teológicos e políticos) para alterar “a parte hedionda” da sociedade, a “razão cristã” servia-lhe não de reconciliação voluntária, mas de *compreensão* do mistério da “fortuna”, o que lhe permitia dar um significado às desigualdades e misérias humanas – significado que este mundo não podia (e não pode) dar.

A fim de alcançar nova luz no nosso entendimento da questão, propomo-nos sair desse velho círculo de discussão e ler os sermões vieirianos atendendo à *forma mentis* cristã ou ao horizonte de expectativas possíveis no século XVII. O *corpus* que escolhemos (os três sermões do Rosário, *i.e.*, *Maria Rosa Mystica*) talvez não pareça volumoso, mas a riqueza das referências de Vieira chama por uma investigação ampla, em dois aspetos principais: o conceito de escravidão e a imagem do homem negro no

Cristianismo. Tendo em consideração as idiossincrasias que os sermões apresentam, procuramos contextualizá-los: nos capítulos 1 e 2 da primeira parte da tese, exploramos vários aspetos do discurso cristão sobre a escravidão e a negritude<sup>9</sup>, da Antiguidade à Idade Média, tentando chegar a uma visão sintetizada dos fatores que mais pesavam no horizonte de Vieira quando abordou este tema; no capítulo 3, olharemos para a Escolástica Barroca (Segunda Escolástica), um movimento intelectual que se desenvolveu durante o período colonial da América Latina, tendo como principais preocupações os direitos dos ameríndios e dos africanos. As reflexões da época sobre o tráfico negreiro e a escravidão negra serão exemplificadas com a obra *De Instauranda Aethiopum Salute* (1627), do jesuíta Alonso de Sandoval (1576-1652), que muito provavelmente exerceu influência em Vieira.

Feita a contextualização, avançaremos, na segunda parte da dissertação, para uma leitura comparativa dos sermões de Vieira em relação às fontes previamente examinadas, em que veremos como o pregador dialoga com a Sagrada Escritura e com as diversas referências em proveito da sua construção argumentativa. Interessa-nos ver se (e como) Vieira mobiliza argumentos estabelecidos e autorizados numa longa tradição cristã. O seu discurso é de cunho engenhoso, mas não *ars gratia artis*. As palavras são manejadas como as coisas (Saraiva 1996, 37) ao serviço da expressão do seu pensamento, impregnado de nuances ideológicas que podiam passar despercebidas à primeira vista. De facto, o próprio Vieira, ciente e cioso do seu génio, insinua a originalidade das suas reflexões acerca da escravidão negra no Sermão XXVII do Rosário: “Estas são as considerações, que *Eu* faço, & era bem, que fizessem todos [...] Não há Escravo no Brasil, & mais quando vejo os mais miseráveis, que não seja materia *para mim* de huã profunda meditação” (*MRM*<sup>10</sup>, XXVII, 393, grifo nosso). A convite de Vieira, seguindo as pistas que ele deixou no seu texto – e que provavelmente nos vão guiar por um caminho impensável –, vamos, pois, aprofundar as nossas considerações sobre o assunto.

---

<sup>9</sup> O termo “negritude” usado ao longo desta dissertação refere-se exclusivamente à pigmentação dérmica (a pele escura/negra), sendo sinónimo da palavra “pretidão” usada por Vieira no Sermão XX do Rosário (*MRM*, XX, 168), sem dizer nenhum respeito à corrente literária da “négritude” da Francofonia no século XX.

<sup>10</sup> Sigla para *Maria Rosa Mystica*.

Os sermões vieirianos serão lidos pela *editio princeps*, tendo em vista a conservação da originalidade editorial; os discursos patrísticos, devido à variedade das línguas-fontes, são citados nas respectivas versões em inglês para manter a uniformidade; as citações bíblicas seguem a tradução de Almeida Revista e Corrigida (ARC); os conceitos de maior relevância são destacados na sua forma original latina.

Ao abordar este tema, estamos cientes do seu caráter polémico e da impossibilidade de o esgotar. Afinal, como diz Ernesto Rodrigues (2017, 97), “Cada um vê o que quer”. Embarcamos nesta tarefa árdua não para dar a Vieira uma sentença definitiva, mas com a esperança de propor, fundamentando-o, um novo viés que permita *compreender* este autor incontornável na história e na literatura portuguesa e brasileira, hoje em dia lamentavelmente “mais admirado do que amado, mais atacado do que defendido, [...] mais conhecido do que lido, mais explicado do que compreendido” (Garcia 2016, 16).

## **I. Contextualização**

A escravatura surgiu desde as primícias da história humana e era aceita por várias civilizações. O Cristianismo, nascido e crescido nas sociedades construídas com base na escravatura (a sociedade hebraica e a romana), conformou-se com os princípios desta instituição social e recebeu a sua influência no que diz respeito a questões morais e teológicas. A escravidão/servidão não só é mencionada com naturalidade nas parábolas dos Evangelhos, mas constitui um dos tópicos do discurso patrístico, sendo mais lembrada para referir matérias espirituais do que encarada como uma realidade social concreta. Em relação à negritude, a visão cristã era influenciada tanto pela Bíblia hebraica como pela Antiguidade greco-romana. Em meio às teorias etiológicas (a “antropológica” e a “bíblica”) sobre a pele negra, às reflexões sobre a estética e ao simbolismo das cores na exegese patrística, o olhar ocidental sobre o homem negro é ambivalente. Nesta parte da dissertação, procuraremos caracterizar um possível horizonte de expectativas de Vieira, apresentando alguns dos principais textos que – tudo indica – marcaram o seu pensamento e o seu discurso sobre a escravidão e a negritude.

### **1. A escravidão no discurso patrístico: um fruto do pecado**

Kirchschlaeger (2016, 78-79) apresenta três explicações para a aceitação da escravatura pela Igreja primitiva: a concentração na espiritualidade em vez da atenção às realidades concretas; o entendimento da hierarquia social como reflexo da ordem divina; e o entendimento da escravatura como consequência do pecado, sendo esta última ideia a mais desenvolvida e a mais complexa na história da Igreja. Neste capítulo, vamos examinar os discursos de alguns Padres que mais se destacam na teorização das relações entre a escravatura e o pecado, nomeadamente João Crisóstomo, Santo Agostinho e Gregório de Nissa.

## 1.1 A origem da escravatura e o(s) estereótipo(s) do “verdadeiro escravo” construído(s) com base na maldição de Cam

Os Padres geralmente acreditam que a escravatura não vem de Deus e não é natural na condição humana. Segundo a análise de De Wet (2018, 107-126), no pensamento de Crisóstomo, a Queda do primeiro casal introduziu a escravatura no sentido amplo, e a maldição de Cam serve para especificar a natureza da escravatura secular. Para Santo Agostinho, a escravatura é consequência universal do pecado *lato sensu*: uma pessoa encontra-se no estado de escravatura secular ou pela própria culpa (é o caso de Cam, que desrespeitou o pai, em Gn 9:18-27), ou porque se vê infelizmente vítima do pecado de outrem (como no caso de José, vendido pelos irmãos, em Gn 37:12-36). Mas o foco de atenção dos Padres não é a escravidão secular. Crisóstomo nota que a verdadeira escravatura é a da alma acorrentada pelos vícios: “For who is truly a slave, if not the person who commits sin?” (*Serm. Laz.*<sup>11</sup> 6.6-7). E a maldição de Cam é profusamente investida na sua exegese para exemplificar o que pode ser o “verdadeiro escravo”. Agostinho, que refere também a maldição de Cam, destaca igualmente a noção de “escravo do pecado”: “[...] the servitude of which the prime cause is sin, because a man whose will is evil, even though he is not the property of another man, is the slave of his own lust” (*City*.<sup>12</sup> 19.15).

Conforme a narrativa bíblica, após o dilúvio, Noé saiu da Arca com a família e plantou uma vinha. Certo dia, ele ficou embriagado com o vinho do seu labor e deitou-se nu na tenda. Cam, o segundo filho de Noé, viu a nudez do pai e fê-lo saber *fora*, enquanto os outros dois irmãos, Sem e Jafé, vieram cobrir o pai, evitando olhá-lo. Quando soube do desrespeito de Cam, Noé indignou-se e lançou uma maldição a Canaã, filho de Cam, para que fosse escravo da descendência de Sem e de Jafé.

Esta história é de facto muito estranha: Cam pecou, mas foi o seu filho Canaã quem recebeu a maldição da escravidão. Mais estranha seria a associação dessa maldição ao povo negro, que em determinado momento da história entrou no jogo da

---

<sup>11</sup> St. John Chrysostom, *Sermon on Lazarus and the rich man*.

<sup>12</sup> St. Augustine, *On the city of God against the pagans*.

exegese, e o episódio bíblico acabou por ganhar uma estrutura exegética tridimensional que envolve a escravatura, o pecado e a negritude. Neste capítulo, vamos focalizar sobretudo a relação entre o pecado e a escravatura, deixando a questão da negritude para outra parte do trabalho.

A nosso ver, a interpretação da maldição de Cam constitui uma tentativa dos Padres para dar um rosto humano à noção do pecado. Na sua exegese, Crisóstomo assume que Canaã seja o fruto da incontinência sexual de Cam na arca de Noé (*Hom. Gn.*<sup>13</sup> 28.11). A sujeição de Cam à lubricidade teria resultado na escravatura de seu filho Canaã, sendo um castigo pelo desrespeito ao progenitor (*Hom. Gn.* 28.11). Desse modo, Crisóstomo constrói o estereótipo do escravo do desejo depravado e dos vícios carnis, o que podia também servir para explicar a escravatura secular. Agostinho, por sua vez, recorre à etimologia dos nomes das personagens dessa narrativa e toma *calidus* (quente) como a origem do nome Cam (*City.* 16.2). Na interpretação de Agostinho, essa “quentura” não remete para a pele negra<sup>14</sup>, mas é associada ao estado mental de frenesi do herege, pela falta de espírito de sabedoria e de paciência (*City.* 16.2). E já que esse estado mental caótico decorre da incapacidade de uso da razão e de autodomínio, sinal da sujeição da alma, convém que o irracional (o escravo) seja subjugado ao racional (o senhor). Através desta associação (*City.* 19.15), Agostinho constrói o *topos* do escravo herege, insensato e indisciplinado, o que de facto confirma o estereótipo do escravo romano (De Wet 2018, 123), justificando assim a sua subjugação na sociedade romana, como veremos nos seguintes subcapítulos.

## 1.2 A noção do “escravo livre” na linha do discurso paulino

A noção da libertação pela verdade (fé) e da escravidão pelo pecado já foi manifestada pelo próprio Jesus, segundo o Evangelho de S. João: “Si vos manseritis in sermone meo, vere discipuli mei eritis, et cognoscetis veritatem, et veritas liberabit

---

<sup>13</sup> St. John Chrysostom, *Homilies on Genesis*.

<sup>14</sup> Esta aplicação etimológica viria a prevalecer entre vários autores cristãos, com a divulgação da teoria do “determinismo ambiental” (Goldenberg 2003, 145-156), o que veremos no capítulo 2.2.1 da presente dissertação.

vos”<sup>15</sup> (Jo 8:31-32); e, quando questionado pelos judeus, que se assumiam filhos de Abraão, que nunca tinham servido a ninguém, Jesus respondeu: “quia omnis qui facit peccatum, servus est peccati”<sup>16</sup> (Jo 8:34).

Se o “verdadeiro escravo” é o escravo do pecado, supomos que quem não peca é livre. Mas o discurso patrístico não vai por esse caminho simples e direto: quem está livre do pecado é também escravo – escravo de Deus. Aliás, um indivíduo só consegue ser livre do pecado se se torna escravo de Deus. Este famoso paradoxo do “escravo livre” remonta ao discurso de S. Paulo em Rm 6:16-23: o escravo do pecado entrega-se ao pecado, tendo como consequência a eterna prisão da morte; o escravo de Deus é livre para praticar a justiça, tendo como recompensa a vida eterna. No entendimento de S. Paulo, a liberdade existe não como uma noção absoluta, mas é vista sempre à luz da escravatura.

Intrinsecamente ligada à noção do “escravo do pecado” e do “escravo livre” encontra-se a oposição corpo (carne)/alma (espírito), um princípio fundamental do Cristianismo, vivamente expresso por Paulo em Rm 8:1-9. Em termos da escravatura, a escravatura secular não passa de contingência da má sorte que se abate sobre o corpo e que é temporária; o que se deve temer é ser escravo do pecado, pois é a alma imortal que fica escravizada.

Crisóstomo está ciente de que nem todos os escravos seculares são escravos do pecado, o que implica que a escravatura secular nem sempre é justificada. Porém, ele passa por cima desta questão fazendo ressaltar a transitoriedade da escravatura na carne: “Slavery is nothing but a name. The mastership is according to the flesh, brief and temporary; whatever is of the flesh, is transitory” (*Hom. Eph.*<sup>17</sup> 22.1). A escravatura secular é reduzida a “apenas um termo”, ou nem sequer um termo, transformando-se em “the kinship of brotherhood” em Cristo, pela virtude e espírito de serviço da parte do escravo (*Hom. Gn.* 29.23). Com efeito, o escravo secular funciona apenas como termo de comparação para que a noção do “escravo verdadeiro” (o pecador que fica

---

<sup>15</sup> “Se vós permanecerdes na minha palavra, verdadeiramente, sereis meus discípulos e conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará” (tradução segundo ARC).

<sup>16</sup> “Todo aquele que comete pecado é servo do pecado” (tradução segundo ARC).

<sup>17</sup> St. John Chrysostom, *Homilies on the Epistle to the Ephesians*.

escravizado pelo próprio pecado) sobressaia ao serviço da construção do discurso hamartiológico, isto é, um discurso alicerçado no estudo teológico do pecado. Assim sendo, a escravatura secular tenderia a ser desvalorizada, e a injustiça que o escravo secular podia sofrer foi ignorada.

Se olharmos para Santo Agostinho, vemo-lo seguir também a típica lógica da comparação entre a escravatura secular e a do pecado, considerando a primeira uma sorte melhor: “And surely it is a happier lot to be slave to a man than to a lust” (*City*. 19.15). Agostinho tira exemplo da própria relação senhor-escravo secular, em que o escravo pode ser beneficiado na alma se servir o senhor com humildade, enquanto o desejo desmedido de senhorio pode tornar o senhor escravo do seu desejo (pecado) (*City*. 19.15). De modo geral, para Agostinho, embora a escravatura secular seja um estado indesejável, ela constitui uma boa ocasião para os escravos praticarem as virtudes, sendo assim um caminho para a bem-aventurança (Mary 1954, 367). Com base nos conselhos de Paulo (Ef 6:5; 1 Cor 15:24, 28), Agostinho procura persuadir os escravos a obedecerem aos seus senhores, atingindo dessa maneira a liberdade interior (*City*. 19.15). A liberdade exterior fica, pois, relegada para segundo lugar, apoiada apenas na esperança da salvação universal pela fé. Assim, a escravidão secular jamais constitui uma questão de grande importância.

### **1.3 A função disciplinadora da escravatura secular**

Tanto Crisóstomo quanto Agostinho fazem ressaltar a função disciplinadora da escravatura secular, isto é, veem a escravatura como *paideia* de Deus para manter a ordem do mundo poslapsário. Conforme Crisóstomo, o pecado de Cam introduziu a escravatura secular, e a escravatura secular por sua vez serve para advertir o homem da escravidão do pecado:

When sin entered the scene, [...] it impaired freedom, destroyed the worth inherent in nature and introduced servitude so as to provide constant instruction and reminder to the human race to shun the servitude of sin while returning to the freedom of virtue (*Hom. Gn.* 29.22).

Agostinho enfatiza o sentido do castigo da escravatura secular. A escravatura é

justificada pelo pecado. O homem pecou, “iusta damnatio subsecuta est” (*City*. 14.15):

[...] of course it is understood that the condition of slavery is justly imposed on the sinner. [...] slavery as a punishment is also ordained by that law which bids us to preserve the natural order and forbids us to disturb it; for if nothing had been done contrary to that law, there would have been nothing requiring the check of punishment by slavery (*City*. 19.15).

Nesta economia hamartiológica dos Padres, a escravatura secular é vista ao mesmo tempo como fruto inevitável do pecado e remédio para a consequência do pecado, um *status quo* passivo que podia desempenhar o seu papel ativo como correção/disciplina e castigo divino. E se desse modo se conhece a justiça e a *paideia* de Deus, o homem deve seguir o exemplo divino ao exercer a justiça: tal como o castigo do Senhor é para o bem dos pecadores, o castigo do senhor deve ser para o benefício dos escravos (*City*. 19.15-16). O senhor deve governar não pelo desejo de senhorio (senão cai no pecado), mas porque, de acordo com a sua obrigação de *paterfamilias*, deve prevenir o pecado do escravo: “the fathers are more obligated to maintain their position as masters than the slaves to keep their place as servants” (*City*. 19.16). Dentro deste enquadramento, o castigo é justificado e até promovido (*City*. 19.16).

É verdade que Crisóstomo desaprova a manutenção do número excessivo de escravos, mas não o faz para se opor à escravatura secular. A sua posição deve ser vista à luz do seu ideal teológico – o estado prelapsário, em que cada um era dono de si, “there being great equality of esteem and complete absence of discrimination” (*Hom. Gn.* 29.22). O princípio, pois, é evitar o pecado, mas em todo o caso Crisóstomo reconhece o possível efeito educativo da escravatura ao sugerir que o senhor podia atuar “for humanity’s sake”: em vez de deter os escravos comprados para cuidar das suas necessidades, o senhor é aconselhado a formá-los (moral e) profissionalmente e a dar-lhes manumissão quando for oportuno (*Hom. 1 Cor.*<sup>18</sup> 40.6).

Como vimos acima, o discurso patrístico em geral desenvolve-se com base no(s) estereótipo(s) do escravo como pecador, na natureza instrutiva/retificadora da escravatura e na ligação conceptual entre a *paideia* divina e a humana. Nesta construção, o castigo (normalmente corporal) que o escravo secular pode receber é justificado, ora

---

<sup>18</sup> St. John Chrysostom, *Homilies on the First Epistle of Paul to the Corinthians*.

como consequência direta da sua desobediência ao senhor, ora sob o pretexto de que se trata de uma “formação” ou “educação” que o senhor aplica para o afastar do pecado. À luz deste entendimento, as exortações à aparente “suavização” do tratamento do escravo talvez mostrem a caridade cristã, mas nunca chegam a desafiar o *ius gentium* romano.

#### **1.4 O absurdo da escravatura secular: a argumentação audaz de Gregório de Nissa, na Homilia IV do Eclesiastes**

Em relação aos seus contemporâneos, Gregório de Nissa tem da escravatura secular uma visão incomum. A sua Homilia IV do Eclesiastes, escrita em 385 d.C., é geralmente considerada pelos estudiosos o primeiro texto anti-escravatura da era patrística (Flint-Hamilton 2002, 40). Dennis (1986, 129) afirma que na literatura da Antiguidade já se encontrava a crítica da crueldade da escravatura, mas uma condenação da própria instituição da escravatura é extremamente rara, e o texto de Gregório é um texto sem paralelo.

Neste *locus classicus*, Gregório de Nissa baseia os seus argumentos na Bíblia, como fazem os Padres em geral. Porém, enquanto os Padres encontram na Bíblia a justificação da escravatura, Gregório procura provas para a sua condenação (Denby 2011, 6). Sob o *leitmotiv* “Comprei uma infinidade de escravos e escravas” (Ecl 2:7), ele desenvolve a homilia apontando para o absurdo da escravatura secular. O homem, ao tentar subordinar o que Deus criou para ser livre, está a desafiar o desígnio de Deus, cometendo assim o pecado do orgulho:

So, when someone turns the property of God into his own property and arrogates dominion to his own kind, so as to think himself the owner of men and women, what is he doing but overstepping his own nature through pride, regarding himself as something different from his subordinates? (*Hom. Eccles.*<sup>19</sup> 4.1).

A denúncia do pecado do orgulho, além de tocar a questão da autoridade divina, conduz à reflexão sobre a natureza humana: “[...] by dividing the human species in two with ‘slavery’ and ‘ownership’ you have caused it to be enslaved to itself, and to be the

---

<sup>19</sup> St. Gregory of Nyssa, *Homilies on Ecclesiastes*.

owner of itself” (*Hom. Eccles.* 4.1). Tal proclamação audaz de Gregório difere radicalmente da visão de Agostinho, em que o domínio do senhor sobre o escravo é justificado pela consequência do pecado (*City.* 19.15-16); e difere também da afirmação de Crisóstomo, em que Cam perde a igualdade natural que partilhava com os seus irmãos (*Hom. Gn.* 29.22).

Profundamente convicto da igualdade humana, Gregório mostra grande aversão ao fenómeno de se poder taxar, vender e comprar um ser humano. Bergadá (1993, 195) enfatiza que o argumento mais pessoal de Gregório e o mais característico da sua concepção antropológica é ver no livre arbítrio do homem o traço principal da semelhança com Deus: “I got me slaves and slave-girls. For what price, tell me? What price did you put on rationality? How many obols did you reckon the equivalent of the likeness of God? How many staters did you get for selling the being shaped by God?” (*Hom. Eccles.* 4.1).

De Wet (2013, 1) considera a Homilia IV uma prova de que os antigos autores cristãos eram de facto capazes de pensar fora do chamado “contexto” da época, e aponta para dois princípios fundamentais da escravatura institucional romana, que Gregório subverteu: a) o senhorio, pois enquanto este era considerado simbólico da masculinidade e elemento essencial da *paideia*, Gregório utiliza-o para denunciar o pecado do orgulho; b) a fungibilidade dos seres humanos, pois divergindo do *ius gentium* e da prática comum da sociedade romana, Gregório demonstra grande indignação perante a venda e a compra de escravos, e reprova a reificação do homem.

No seu artigo magistral, Huffmaster (2019) leva a cabo uma revisão dos estudos sobre a Homilia IV, junto com uma análise do contexto histórico e um cauteloso *close-reading* do próprio texto, e chega à conclusão de que a homilia é uma “asserção teológica”, em vez de uma “diatribe abolicionista”: “Gregory [...] uses the ‘peculiar institution’ as a foil to explicate his views on the authority of God, the sin of pride, and the image of God in all humanity” (Huffmaster 2019, 77, 91). Porém, o que não se pode negar é que a crítica da escravidão é verdadeiramente incomum na sua época, quando a escravatura como instituição era amplamente consentida no ambiente social e

eclesiástico (Huffmaster 2019, 83).

Hart (2001, 51) lembra que compreendemos melhor a crítica de Gregório se olharmos para a sua visão escatológica. Sabemos que a escravatura como metáfora se encontra frequentemente aplicada à escatologia cristã e à literatura apocalíptica, com o *topos* do bom servo premiado e o mau servo castigado no *eschaton* (e.g. Mt 25:14-30; Lc 19:12-27) (Moreira 2010, 46). Os Padres alimentam-se desse contraste e, aplicando o estereótipo do escravo como pecador, geralmente fundem o sentido metafórico da escravatura e a realidade corporal da escravatura secular ao construírem os seus discursos. Por exemplo, Crisóstomo louva a bondade de Deus em castigar o pecador através da analogia com o senhor humano e o castigo do escravo:

[...] if they [servants] should destroy the family of their masters, if they should insult their persons, if they should plunder everything, if they should turn things upside down, if they should treat them as enemies, they [master] would not threaten them, nor correct them, nor punish them, nor even grieve them with a word, would this be any proof of goodness? [...] In the case of men then, it is a mark of goodness to punish, and of cruelty not to punish, and is it not so in the case of God? So that because He is good, therefore He has prepared a hell (*Hom. Phm.*<sup>20</sup> 3.2).

Agostinho expressa opinião semelhante, comparando o castigo que o escravo recebe nesta vida com a condenação que o pecador merece depois desta vida:

Should we suppose that a man ought to remain in chains only as long as it took to do the deed that brings him into bonds, while a slave who by word or by swift blow has offended or struck his master, justly pays the penalty of years in shackles? Now since fine, loss of status, exile and slavery are generally so imposed that they are not eased by any pardon, are they not comparable to eternal punishment, as far as the measure of this life allows? (*City.* 21.11).

Todavia, Gregório de Nissa apresenta uma visão escatológica completamente diferente nos seus sermões *In sanctum Pascha*, cronologicamente anteriores à Homilia IV:

Then truly the victory-hymn will be sung in unison by all, both conquered and victors. Then also the one responsible for the confusion, the worthless slave who pretended to have the rank of his Master, will be seen by all as he is dragged by angels for retribution, and all the ministers and helpers in his malice will be subjected to the proper just penalties. One king and universal judge will appear, a Lord acknowledged by all (*In sanc.*<sup>21</sup> 6).

---

<sup>20</sup> St. John Chrysostom, *Homilies on Philemon*.

<sup>21</sup> St. Gregory of Nyssa, *In sanctum Pascha (The Easter Sermons)*.

Now is the prisoner freed, the debtor forgiven, the slave is liberated by the good and kindly proclamation of the church, not being rudely struck on the cheek and released from beatings with a beating, nor being exhibited to the mob on a stand as though it were a show, getting insult and indignity as the beginning of his freedom, but released and acknowledged with equal decency (*In sanc.* 8).

Vemos também a referência ao escravo secular na descrição do cenário escatológico por Gregório de Nissa. Porém, aqui a escravatura secular jamais é usada no seu sentido metafórico (como é o uso habitual no discurso patrístico), mas apresenta-se tal qual a realidade. Desta vez, a privação da liberdade e da dignidade do escravo secular é contemplada, e as misérias da sua vida são tratadas com profunda compaixão. Assim, sem renunciar ao conceito usual do “prémio para o justo e castigo para o pecador”, o *topos* servo bom/servo mau no *eschaton* é invertido pela antítese servo bom/senhor mau (*In sanc.* 6). Aliás, o que é mais importante e muito característico do pensamento deste autor não é a distinção entre o destino do prémio e o do castigo, mas o destaque dado à libertação total da humanidade pela redenção divina. Hart (2001, 66-69) sublinha que no âmago da conceção teológica de Gregório de Nissa se encontra a visão da humanidade como um todo, o que explicaria a sua preocupação com a escravatura secular. O facto de Deus ter feito o homem à sua imagem e semelhança implica que o homem seja concebido “as a whole by His own will to the Divine image” (*De hom.*<sup>22</sup> 17.4). Assim, a natureza do homem deve ser pensada “in its entirety and fulness” e “not part of the whole” (*De hom.* 17.4; 22.3). O fim da humanidade está indicado no princípio: o homem é feito por Deus para ser livre e é destinado para restaurar a inerente liberdade que lhe foi concedida (*De hom.* 17.2).

---

<sup>22</sup> St. Gregory of Nyssa, *De hominis opificio* (*On the Making of Man*).

## 2. A imagem do negro<sup>23</sup> no Cristianismo: da Antiguidade à Idade Média

Conforme Nathan (2002, 186-187), o facto de o Cristianismo ter nascido na sociedade judaica e crescido na civilização greco-romana dotou-o ao mesmo tempo de idiossincrasias da cultura judaica e de semelhanças com a cultura greco-romana. Por exemplo, no que diz respeito à imagem dos negros, a visão cristã recebeu influência tanto da Bíblia hebraica como das tradições do mundo greco-romano. Começaremos, pois, por examinar as referências mais representativas ao negro no Antigo Testamento, procurando entendê-las tendo em paralelo a imagem do negro na sociedade greco-romana, que será discutida no capítulo 2.2.

### 2.1 O Antigo Testamento: a ausência do juízo de valor em relação à pele negra

Na Bíblia hebraica, a região do sul do Egito, entre a primeira e a sexta cataratas do rio Nilo, que corresponde *grosso modo* ao território do moderno Sudão, era identificada com o nome כּוּשׁ (*Cuxe*, na transliteração para português) (e.g. Gn 2:13; 10:6-8; 2 Rs 19:9; 1 Cr 1:8-10) (Dalglish 1962, 751). Há quem diga que o território de *Cuxe* também abrangia parte da Arábia (Astour 1965, 422). Embora não haja consenso entre os estudiosos em relação à localização exata da antiga terra de *Cuxe*, sabemos que, no mundo greco-romano, o nome *Cuxe* era frequentemente traduzido por *Etiópia* (às vezes *Núbia*), e com o passar do tempo essa noção ficou associada quase invariavelmente à África. Na Septuaginta e na Vulgata, encontramos os termos *Αἰθιοπία/Aethiopum* e *Αἰθίοψ/Aethiopiae* como referências à terra de *Cuxe* e ao povo *cuxita*, na maioria dos casos *Cuxe* africano (Goldenberg 2003, 17-15). Pelos registos no Antigo Testamento, sabemos que os *cuxitas* não eram desconhecidos do povo israelita. De facto, as duas partes envolveram-se em várias atividades desde muito cedo. Com base na sua análise das passagens mais representativas do Antigo Testamento sobre os *cuxitas*, Goldenberg (2003, 17-75) sugere que eles eram vistos pelos israelitas como um povo que vive longe de Israel, belo e valente, e as (muito poucas) referências à cor da pele não implicam

---

<sup>23</sup> Usamos indiferentemente os termos “negro”, “cuxita” e “etíope” para referir o negro africano, sendo o uso do “negro” *lato sensu*, o uso de “cuxita” e “etíope” *ad hoc* conforme os contextos da Bíblia e do mundo greco-romano.

qualquer juízo de valor – a este respeito, o estudioso bem nos alerta para a interpretação anacrônica de muitos exegetas e estudiosos bíblicos, que, a partir dos seus próprios preconceitos modernos, discutem sobre a pele negra sem olhar para a realidade textual e histórica (Goldenberg 2003, 27-28). Dada a pertinência deste assunto para a nossa dissertação, vamos apresentar uma breve revisão das principais referências bíblicas aos indivíduos negros, tentando perceber a verdadeira imagem do negro no Antigo Testamento.

### 2.1.1 A noiva no Cântico dos Cânticos 1:4-5: “nigra sum, sed formosa”

A noiva misteriosa do Cântico dos Cânticos tem suscitado a curiosidade dos estudiosos ao longo da história da exegese. No versículo 1:4-5 na Vulgata, ela alega ter pele “nigra”: “Nigra sum, sed formosa, filiae Jerusalem, sicut tabernacula Cedar, sicut pelles Salomonis. Nolite me considerare quod fusca sim, quia decoloravit me sol”<sup>24</sup>.

Nesta passagem, a tradução do versículo “nigra sum, sed formosa” tem sido muito variada, sobretudo em dois aspetos: o adjetivo “nigra” é traduzido por “negra”, “escura” e “morena”, etc., e a conjunção “sed” pela aditiva “e” ou a adversativa “mas”. Em relação a essas confusões, Lourenço (2015, 86-87) afirma que tanto em hebraico, como em grego e em latim, a cor da pele da noiva é “negra”, e que uma tradução como “morena” constitui uma mitigação propositada do tradutor. Quanto ao significado da frase, na Septuaginta lê-se “sou negra e bela” (μέλαινά εἰμι καὶ καλή), e na Vulgata “sou negra mas bela”. Numa análise do texto original em hebraico (*šəḥorah`ani ve-na`vah*), Bloch & Bloch (1998, 140) explicam que a controvérsia entre as traduções da conjunção “e” e “mas” se deve à “ambiguidade inerente” da língua hebraica, onde a conjunção “ve-” pode ser usada tanto no sentido aditivo como no sentido adversativo (e.g. Pr 11:22; Ct 3:1, 2, 5, 6). Efetivamente, a diferença radical entre “e” e “mas” ocasiona uma dúvida na compreensão deste versículo: em relação à sua pele negra, a noiva podia mostrar-se orgulhosa ou (em alternativa) apologética (Exum 2005, 103).

---

<sup>24</sup> “Eu sou morena e agradável, ó filhas de Jerusalém, como as tendas de Quedar, como as cortinas de Salomão. Não olheis para o eu ser morena, porque o sol resplandeceu sobre mim” (tradução segundo ARC).

Esta questão tem sido muito discutida entre os estudiosos bíblicos, mas seja qual for a explicação que aceitemos, o facto de a personagem chamar a atenção para este aspeto específico talvez implique um valor disfórico da negritude, segundo os padrões daquela sociedade (Delitzsch 1891, 103-104).

Conforme Bloch & Bloch (1998, 140), na Antiguidade greco-romana e no antigo Próximo Oriente a beleza feminina equivale à pele clara, pois a pele clara implica uma posição social privilegiada, dispensada do labor físico; a pele escurecida, ao contrário, é associada ao trabalho do campo e à posição social baixa. Goldenberg (2003, 81) aponta que, em Ct 1:4-5, como a própria noiva declara que a sua pele foi escurecida *pele sol*, seja a tradução “negra e bela”, seja “negra *mas* bela”, numa leitura ao pé da letra o juízo deve ficar exclusivamente no âmbito da estética. De facto, a discussão acerca da beleza superficial só começou a ser transferida para um nível espiritual com a exegese de Orígenes – daí havia de nascer uma problematização clássica da pele negra, que mais tarde resultou em fervorosos debates com implicação “racial”<sup>25</sup>, como veremos no capítulo 2.3.1.

### **2.1.2 A mulher cuxita de Moisés em Números 12:1**

Em Números 12:1-2 encontra-se esta referência sobre uma cuxita, mulher de Moisés: “E falaram Miriã e Arão contra Moisés, por causa da mulher cuxita, que tomara; porquanto tinha tomado a mulher cuxita. E disseram: ‘Porventura, falou o Senhor somente por Moisés? Não falou também por nós?’”. Segundo este relato bíblico, Arão e Miriã, irmãos de Moisés, mostraram-se indignados com Moisés por este se ter casado com “a mulher cuxita” e começaram a desafiar a autoridade do patriarca. Como consequência, Miriã foi castigada por Deus com uma estranha doença de pele e teve de ficar sete dias em quarentena (Nm 12:10-16).

Alguns estudiosos bíblicos deduzem que “a mulher cuxita” de Moisés é uma etíope

---

<sup>25</sup> Na segunda metade do século XVII, o termo “raça”, inicialmente usado para classificar animais e plantas, começou a ser aplicado à espécie humana. A partir dos finais do século XVIII, este conceito foi empregado para afirmar a superioridade dos colonizadores europeus e a inferioridade dos índios e dos negros, justificando assim as relações coloniais (Hood 1994, 10). Não pretendemos, pois, fazer uso anacrónico do conceito – no nosso contexto, aqui e doravante, a noção de “raça” refere-se apenas à diferença das cores dérmicas de diferentes povos (mais especificamente, os europeus brancos e os etíopes negros).

negra, e que Arão e Miriã contestam o casamento de Moisés precisamente por causa da cor dessa mulher, tendo em vista o castigo que Deus infligiu a Miriã – “et ecce Maria apparuit candens lepra quasi nix” (Nm 12:10) (Goldenberg 2003, 27). Desse modo, este episódio bíblico é interpretado anacronicamente como um caso de racismo (Goldenberg 2003, 27). Em várias versões modernas da Bíblia, esta frase é traduzida por “*branca como neve*”, e muitos estudiosos baseiam a sua exegese nesta tradução (Goldenberg 2003, 27). No entanto, Goldenberg (2003, 27) aponta que o adjetivo “branca” não existe no texto original hebraico; ademais, embora a “neve” seja comumente usada como símbolo de “brancura, alvura, pureza” no Antigo Testamento (e.g. Sl 51:7; Job 9:30; Is 1:18; Dn 7:9), esse sentido metafórico não se aplica a Nm 12:10. Especialistas indicados por Goldenberg julgam que o termo hebraico *šara ‘at*, usado para indicar a doença de Miriã, não deve ser lepra, mas um tipo de doença que apresente o sintoma da pele escamosa, por exemplo, psoríase, eczema, seborreia, etc. – a doença da pele de Miriã tem semelhança com a neve na textura (escamosa), e não na cor (branca) (Goldenberg 2003, 27). De resto, o mesmo estudioso (Goldenberg 2003, 28) argumenta que, mesmo que *šara ‘at* seja interpretado (equivocamente) como uma lepra que branqueie a pele, o castigo divino não implica necessariamente uma atitude *anti-negro* de Miriã, pois a mesma doença é registada em várias outras passagens da Bíblia hebraica que não dizem respeito a nenhuma questão de raças (e.g. 2 Sm 3:29; 2 Rs 5, 15:5; 2 Cr 26:16-21).

De facto, a própria Bíblia nunca nos diz nada sobre a cor dessa “mulher cuxita”. Acerca da sua identidade, os estudiosos não chegam a consenso – há quem a identifique como etíope africana de pele negra, há quem diga que seja uma madianita da Arábia (Ex 2:21), há ainda quem pense que Moisés teve mais de uma mulher (Goldenberg 2003, 75). Porém, como afirma Goldenberg (2003, 75), seja quem for a “cuxita”, a cor da pele não é o que interessa – a queixa contra Moisés não foi porque ele se casou com uma *negra*, mas com uma *não-israelita*. O facto de Miriã falar contra Moisés e receber castigo divino, por um lado, serve para revelar a principal intenção deste episódio bíblico – afirmar a autoridade do patriarcado. Por outro, dado que o motivo específico do protesto é em relação ao casamento, a Bíblia implica desse modo a aprovação divina

do casamento dos filhos de Israel com qualquer estrangeiro (Goldenberg 2003, 75).

### **2.1.3 O eunuco Ebede-Meleque em Jeremias 38:7-13, 39:15-18**

Outra referência bíblica aos indivíduos negros encontra-se em Jeremias 38:7-13. Nesse episódio, o cuxita Ebede-Meleque salva a vida do profeta Jeremias, que tinha sido lançado no calabouço por ter inquietado os príncipes com uma profecia sobre a guerra. Ebede-Meleque foi interceder por Jeremias diante do rei e depois usou uma boa técnica para tirar Jeremias de apuros. Pela sua justiça, Ebede-Meleque encontra favor divino – Deus promete salvá-lo no dia da destruição de Jerusalém (Jr 39:17-18): “A ti, porém, eu livrarei naquele dia [...] certamente, te salvarei, e não cairás à espada [...] porquanto confiaste em mim, diz o Senhor”. Podemos ver que a imagem do etíope Ebede-Meleque é projetada a uma luz positiva: um homem heroico e inteligente, que é justo aos olhos de Deus e que goza da graça divina – a Bíblia nunca faz caso da sua raça ou cor da pele.

Com este exame dos casos, vemos que a negritude dos indivíduos não era sujeita a juízos de valor no Antigo Testamento. De facto, a diferença física do Outro negro não passou despercebida aos olhos dos israelitas, mas a cor da pele nunca constituiu a causa duma reflexão mais profunda que ultrapassasse a perceção “superficial” – o que iria acontecer, como veremos, nas leituras anacrónicas dos Padres à luz do simbolismo das cores (Goldenberg 2003, 40).

## **2.2 A visão greco-romana: uma perceção líquida**

Na história humana, a civilização greco-romana foi a primeira testemunha da presença do negro numa sociedade branca do Ocidente (Hood, 1994, 183-184). Snowden (1983, 67-68) afirma que os gregos e romanos não estranhavam a presença do Outro negro (geralmente chamado “etíope”), pois durante a Antiguidade Clássica as duas partes tiveram bastante contacto e convívio em atividades militares, diplomáticas, comerciais e religiosas. Os autores clássicos (e.g. Heródoto, Heliodoro, Estrabão, Plínio,

etc.) apresentam observações do povo etíope de várias perspectivas: o poder militar, a valentia e justiça, o estado primitivo e selvagem de algumas tribos, etc. (Snowden 1971, 180). Nalguns casos, não está claro se o juízo de valor está totalmente ausente das descrições, mas a verdade é que a visão greco-romana sobre o negro é tudo menos monolítica, e uma discriminação do negro enquanto negro não se desenvolveu na Antiguidade (Snowden 1971, 180).

### **2.2.1 A pele negra: a explicação “antropológica” e o simbolismo das cores**

À medida que os gregos e romanos ampliavam o seu conhecimento sobre outras partes do mundo e sobre outros povos, a curiosidade sobre as diferenças fisiológicas fez surgir tentativas de explicação, sendo o “determinismo ambiental” a teoria mais difundida (Toynbee 1972, 95). Conforme essa teoria, oriunda do *Corpus Hippocraticum*, a natureza humana (incluindo a fisiologia e o caráter) e o estilo de vida são determinados ou fortemente influenciados pelas condições ambientais (e.g. o clima, a geografia, etc.) (Toynbee 1972, 95). Um típico exemplo é o contraste entre os egípcios do sul queimado pelo sol e os citas do norte coberto pela neve (López Férez & García Novo 1986). O etíope, embora não fosse mencionado no início, foi incorporado no desenvolvimento dessa teoria, e aos poucos a antítese etíopes/citas tornou-se um *topos* clássico para explicar a diversidade humana (Snowden 1983, 87). Snowden (1971, 176) faz notar que os gregos e os romanos aplicam essa explicação indiferentemente ao etíope e a outros povos, vendo as diferenças biológicas como “mero acidente geográfico”, sem atribuir específicos valores negativos à pele negra. Toynbee (1972, 95) considera a teoria do determinismo ambiental intelectualmente defeituosa, mas afirma a sua neutralidade em termos morais.

Mas a curiosidade sobre o Outro negro não se acalma simplesmente com a explicação “antropológica”. A pele negra, sendo o traço que mais intriga os gregos e romanos, tem sempre certo mistério, o que provoca constantemente as imaginações. Compreensivelmente, o simbolismo das cores atua neste espaço de fantasias. No mundo greco-romano, a cor branca é associada à luz, ao dia, à vida, à pureza, à esperança, etc.,

enquanto a cor negra é associada à escuridão, à noite, à morte, ao poder maléfico, a presságios sinistros, etc. (Pastoreau 2008, 33-35). Quase inevitavelmente, esta aversão à cor negra afeta os indivíduos negros, os quais são considerados aliados do sinistro e do mal pela sua cor da pele. Nas crenças populares, a visão dum etíope é presságio de desastre ou de morte iminente (Snowden 1971, 179-180); na literatura, alguns autores colocam os povos de pele escura/negra, e.g. etíopes, egípcios, garamantes, em contextos sinistros (Snowden 1983, 83); no teatro, atores negros são contratados para a representação do mundo dos mortos (George 2003, 175). Contudo, Gergen (1967, 399) também lembra que o simbolismo das cores não se aplica necessariamente às relações sociais humanas. Na realidade, se olharmos para as atitudes dos gregos e romanos para com o negro, essa associação entre a cor negra (da pele) e o maléfico parece uma contingência e não determina a imagem do negro em geral. Por exemplo, do ponto de vista estético, a pele negra é às vezes apreciada e até enaltecida, como veremos a seguir.

### **2.2.2 A avaliação estética da cor da pele**

Segundo Hoetink (1967, 120-122), as civilizações que têm contactos sociais contínuos com outras raças tendem a desenvolver a sua “imagem da norma somática”, *i.e.* o complexo das características físicas (somáticas) aceite por um grupo como o seu normal e ideal, o que é baseado nos seus próprios traços raciais e serve frequentemente como bitola para medir o(s) Outro(s). Por exemplo, os povos da raça branca normalmente preferem a pele branca, enquanto os da raça negra preferem a pele negra. Esta estética narcisista é de facto um fenómeno comum entre os seres humanos, o que pode ser considerado “etnocentrismo” e não “racismo” (Snowden 1983, 63, 76).

Assim, na sociedade greco-romana, onde predomina a pele branca, a pele negra não se integra no cânone da beleza. Teoricamente, esta visão etnocêntrica, junto com o simbolismo das cores, resultaria, no plano estético, numa avaliação negativa dos negros. Na realidade, porém, vemos em vários autores gregos e romanos o apreço pela beleza da pele negra. Snowden (1983, 76-77) mostra abundantes exemplos de expressões ousadas do gosto ou do amor romântico pela negritude:

A poem of Philodemus to a certain Philaenion, short, black, with hair more curled than parsley and skin more tender than down, concludes: “May I love such a Philaenion, golden Cypris, until I find another more perfect.” Asclepiades praises the beauty of one Didyme: “Gazing at her beauty I melt like wax before the fire. And if she is black, what difference to me? So are coals, but when we light them, they shine like rose-buds.” Theocritus reminds those who call his Bombyca sunburned that to him she is honey-brown and charming and adds that violets and hyacinths are dark but are the first flowers chosen for nosegays. [...] Vergil explained his preference for a dark Amyntas (*fuscus*) by saying that violets and hyacinths are dark (*nigra*) and warned the fair Alexis (*candidus*) not to have too much faith in his color for white privets fall but dark (*nigra*) hyacinths are picked. [...] Martial writes that, though he was sought by a girl whiter than a washed swan, than silver, snow, lily, or privet, he pursued a girl blacker than an ant, pitch, jawdaw, or cicada.

Ademais, através do exame dos textos clássicos na sua globalidade, o estudioso revela que o número das expressões da preferência pela pele negra quase equivale ao número das expressões da predileção pela pele branca (Snowden 1983, 79). Tal descoberta provavelmente significa que a avaliação estética da cor da pele decorre de gostos individuais, o que podia abalar as interpretações modernas que ali veem “racismo” (Snowden 1983, 79).

Realizado este breve estudo, percebemos que é quase impossível obter uma visão nítida acerca da imagem do negro na Antiguidade – o que encontramos é, nas palavras de Hood (1994, 43), uma percepção “fluid and imprecise”. Podemos, aliás, propor uma conclusão *grosso modo*: a) sendo objeto de visões variadas, o negro não se reduz automaticamente a um estereótipo; b) as visões são geralmente baseadas nas interpretações etnocêntricas, ou seja, o negro é observado como o Outro, mas isso não implica um “racismo” no sentido moderno; c) o Outro negro é essencialmente exótico e misterioso, o que o torna motivo de constante curiosidade e de fantasias apreciativas ou pejorativas, mas apenas no que diz respeito ao plano visual, não ao plano moral ou político.

### **2.3 A exegese patrística e a tradição cristã: uma visão ambivalente**

Se a percepção do negro na Antiguidade (incluindo a Bíblia hebraica e a cultura greco-romana) era relativamente neutra, veremos uma passagem do entendimento

“superficial” para um entendimento espiritual e moral no Cristianismo primitivo, a começar pela exegese de Orígenes. Na Europa medieval, a visão da negritude tornou-se ambivalente: ao mesmo tempo que se fixava a associação do etíope negro ao mal e ao demónio, a pele negra era também, em relação à fé cristã, considerada do ponto de vista ecuménico e soteriológico (*i.e.*, integrado numa teologia da salvação).

### 2.3.1 A problematização da pele negra na exegese de Orígenes

Acredita-se que a *fons et origo* da associação simbólica da cor do etíope ao pecado é a exegese de Orígenes sobre o Cântico dos Cânticos 1:5-6, o que basicamente configurou a tradição exegética acerca deste tema (Snowden 1983, 101).

Orígenes começa a sua exegese por dramatizar o monólogo da noiva, afirmando peremptoriamente que a noiva é “feia” *por ser* negra, e por isso menosprezada pelas filhas de Jerusalém:

[...] she speaks [...] to the daughters of Jerusalem. To these, since they have spoken slightly about her *as being ugly*, she now makes answer, saying: ‘I am indeed dark – or black – as far as my complexion goes, O daughters of Jerusalem; but, should a person scrutinize the features of my inward parts, then I am beautiful. [...] Do not reproach me for my colour, then, O daughters of Jerusalem, seeing that *my body lacks* neither *natural beauty*, nor that which is acquired by practice’ (*Comm. Song.*<sup>26</sup> 2, 91, grifo nosso).

Sabemos que no mundo greco-romano a avaliação estética da cor da pele é influenciada pela visão etnocêntrica, mas é também uma questão de gosto pessoal. Obviamente, Orígenes não é daqueles que apreciam a beleza feminina da pele negra. Contudo, o problema surge quando este autor dilui a fronteira entre a negritude biológica e a negritude espiritual, assumindo como princípio o clássico simbolismo antitético “branco-positivo/negro-negativo”. A tradução do texto usada por Orígenes diz “negra e bela”, mas a conjunção “e” não parece merecer-lhe atenção especial, pois no fundo a exegese é desenvolvida num tom justificativo – vemos que a noiva reconhece a sua fealdade corporal, *mas* a opõe à sua beleza interior.

Orígenes considera que a noiva representa a Igreja dos gentios, que é desprezada

---

<sup>26</sup> Origen, *Commentary on the Song of Songs*.

aos olhos de Israel pela sua origem ignóbil; ela é negra por não ter sido iluminada pelos ensinamentos patrísticos, mas com a conversão vai recuperar todo o esplendor (*Comm. Song. 2*, 92). Vemos os dois passos cruciais no tratamento da negritude na sua exegese: primeiro, a “negritude biológica” é superada com a mudança do foco para a “negritude espiritual”; logo, a “negritude espiritual” também não constitui motivo de vergonha, desde que haja conversão. Desse modo, Orígenes concilia a noção da “beleza” com a negritude – sem especificar se é negritude da pele ou da alma: “[...] she is black by reason of the sins, but beautiful through her repentance and the fruits of her repentance” (*Comm. Song. 2*, 106). Neste discurso, reparamos que Orígenes insiste em atribuir uma cor à beleza da alma – com a conversão, a noiva pode ser bela, mas isto significa necessariamente “ser feita branca”:

[...] this same person who is now called black, is mentioned towards the end of this Song as *coming up, having been made white, and leaning on her Nephew*. She became black, then, because she went down; but, once she begins to come up and to lean upon her Nephew, [...] then she will *be made white and fair*; and, when *all her blackness has been cast away*, she will shine with the enveloping radiance of the true Light (*Comm. Song. 2*, 107, grifo nosso).

Esta exegese é apoiada no Cântico 8:5, em Septuaginta, que refere a cor da pele da noiva: “Who is this that cometh up, having been made white?”, embora a tradução não seja fiel ao texto original hebraico: “Who is she coming up from the desert?” (Goldenberg 2003, 84). Compreensivelmente, esta interpretação de Orígenes, baseada no clássico simbolismo antitético branco-negro, tem sido controversa nos estudos modernos por causa das possíveis implicações raciais. Scott (2006, 77-81) reconhece a complexidade desta questão, mas aponta que é anacrônico avaliar a exegese de Orígenes a partir de uma visão moderna sobre o “racismo”, e lembra que Orígenes utilizou as categorias raciais e o simbolismo negativo não para enfatizar a própria significância racial, mas como ferramenta para exprimir a sua visão soteriológica. Se nos lembrarmos da autodefesa da noiva, a sua beleza é ao mesmo tempo qualidade intrínseca e qualidade adquirida – intrínseca, porque ela foi igualmente feita à imagem de Deus, como as filhas de origem nobre: “I am indeed black [...] But I have my own beauty, all the same. For in me too there is that primal thing, the Image of God wherein

I was created” (*Comm. Song. 2, 92*); adquirida, porque essa beleza é fruto da fé e da penitência: “I am black indeed by reason of my lowly origin; but I am beautiful through penitence and faith” (*Comm. Song. 2, 93*). Percebemos, portanto, o pensamento de Orígenes sobre a igualdade humana: todos os homens são iguais por natureza e partilham a mesma oportunidade da salvação divina, não obstante as cores da pele. Todavia, a fusão da “negritude biológica” e da “negritude espiritual” segundo os princípios do simbolismo das cores constitui uma base problemática, o que pode contribuir negativamente para a imagem dos negros.

### 2.3.2 O simbolismo dialéctico: pecado/demónio e ecumenicidade/santidade

O pensamento de Orígenes, baseado no clássico simbolismo antitético branco-negro, influenciou profundamente, na patrística, a interpretação de alguns versículos do Cântico dos Cânticos (Septuaginta, 1:5, 8:5) (Littledale 1869, 350). Os Padres geralmente desenvolvem a sua teoria, associando o imaginário do etíope à heresia e ao pecado<sup>27</sup>. A dimensão moral e racial está cada vez mais patente no simbolismo negativo da cor negra, como se nota sobretudo na exegese de São Jerónimo:

*People of the Ethiopians* means those who are black, being covered with the stain of sin. In the past we were Ethiopians, being made so by our sins and vices. How? Because sin had made us black. But then we heeded Isaiah (Isa. 1:16) – ‘Wash yourselves, be clean’ – and we said, ‘Thou shalt wash me, and I shall be made whiter than snow’ (Ps. 50 [51]:9). Thus we, Ethiopians that we were, transformed ourselves and became white (*apud Courtès 2010, 211*).

Enfim, a correspondência entre a pele negra (o povo etíope) e a alma negra (a alma em pecado) ia sendo consolidada. Embora esta atitude dos Padres não possa ser compreendida estritamente como um equivalente antigo do racismo moderno (Hood 1994, 90), tal tradição exegética de facto conduz à construção do estereótipo dos indivíduos negros como pecadores.

---

<sup>27</sup> Por exemplo, Ambrósio refere a ortodoxia da Igreja: “The Church was formerly ‘black in broad daylight’ but later ‘shone brightly in the night’. Now she is white, being cleansed of the Manichaeian and Arian heresies... The daughters of Jerusalem who wonder at the coming up of the Bride, now whitened (dealbata), represent the Old Law contemplating the new sacrament” (*apud Courtès 2010, 205*); Agostinho fala do pecado dos homens e da conversão: “How do I understand the Ethiopian peoples? How but by these all nations? And properly by black men: for Ethiopians are black. They are themselves called to the faith who were black; the very same indeed, so that there is said to them, ‘for you were sometime darkness, but now light in the Lord’” (*apud Courtès 2010, 205*).

Além do que se observa na hamartiologia, a negritude é também um elemento muito presente na formação da demonologia cristã. Na literatura apócrifa, por exemplo, na Epístola de Barnabé (séc. I-II), nos Atos de Pedro (séc. II) e nos Atos de Tomé (séc. III), Satanás é descrito como um ser negro, inimigo de Cristo, perseguidor da alma dos cristãos (Hood 1994, 73-78). Entretanto, Snowden (1983, 100) faz notar que nestas referências ao demónio como “o Negro”, a ênfase está colocada na cor negra, que é símbolo da imundícia e da fealdade, mas não tanto na dimensão racial – um exemplo disso é a descrição de um demónio nos Atos de Pedro: “most Ethiopian, not Egyptian, but altogether black” (Snowden 1983, 100).

De modo geral, em virtude dos fatores exegéticos e históricos<sup>28</sup>, a ligação da cor negra/do indivíduo negro ao pecado e ao demónio fica sedimentada na mentalidade da Europa medieval (Hood 1994, 95). Por exemplo, no seu *opus magnum*, *A Divina Comédia*, o célebre poeta italiano Dante Alighieri (1265-1321), ao descrever Lúcifer (Inferno, XXXIV: 44-45), atribui-lhe três rostos, um dos quais provavelmente com traços etíopes: “a sinistra de ver era tal, quais/ os que o Nilo percorrem vala a vala”<sup>29</sup>.

Contudo, mais precisamente em relação aos indivíduos negros, essa impressão negativa não exclui a interpretação da pele negra como símbolo da ecumenicidade do Cristianismo e como prova da santidade cristã. Santos e figuras religiosamente significativos que supostamente têm pele escura/negra (e.g. Rainha de Sabá, Preste João, Rei Mago Baltasar, Aba Moisés, São Maurício, etc.) eram amplamente descritos nas lendas, venerados nos cultos populares e representados na iconografia (Hood 1994, 100). A nosso ver, esse simbolismo positivo não indica uma mudança do olhar habitualmente negativo sobre o negro, mas um desejo de ecumenicidade da fé ou um projecto de evangelização universal.

---

<sup>28</sup> Na Idade Média, a invasão dos mouros (de pele escura/negra) na Península Ibérica concretizou o imaginário negativo do negro, que antes se desenvolvera principalmente no âmbito espiritual, e provavelmente alimentou uma atitude hostil na Cristandade contra os homens de pele escura/negra (Hood 1994, 93-94).

<sup>29</sup> Texto original: “la sinistra a vedere era tal, quali/ vegnon di là onde 'l Nilo s'avvalla”.

### **3. As principais considerações sobre a escravidão negra na Escolástica Barroca: o exemplo de *De Instauranda Aethiopum Salute* de Alonso de Sandoval**

Alcir Pécora (2019, 153) afirma que o olhar de Vieira sobre o índio e o negro “é apenas uma retomada de questões já consideradas no âmbito da chamada Segunda Escolástica do século anterior”. A “Segunda Escolástica”, ou “Escolástica Barroca”, nasce na Península Ibérica e está consolidada pelo final do século XVI e o início do século XVII, estendendo-se até ao século XVIII (Pich 2011, 82). Esse movimento intelectual, no qual sobressai o papel da Escola de Salamanca, resulta de uma conjugação da filosofia escolástica medieval com a nova realidade das colónias ibéricas (Pich 2011, 82). Desenvolvida principalmente durante o período colonial da América Latina, a Escolástica Barroca preocupa-se de modo especial com o direito natural dos povos descobertos e conquistados (os ameríndios e os negros africanos) e com a regulação das relações entre estes e os colonos europeus (Pich 2011, 84). Tendo como conceitos-chave a escravidão e a liberdade, vemos constantes discussões dos pontos de vista jurídico, ético, teológico, político e económico, dirigidas maioritariamente pelos mestres jesuítas ibéricos. No Brasil, o pensamento escolástico colonial serve de diretriz para as atividades missionárias dos membros da Companhia, tendo influência particularmente no Grão-Pará e Maranhão, onde se registam frequentes contendas entre os jesuítas e os colonos (Rodrigues 2019, 212).

As primeiras discussões sobre os direitos humanos na época colonial orientam-se em torno da escravatura dos ameríndios, que passa a ser condenada jurídica e moralmente a partir das reflexões sobre a “guerra justa”<sup>30</sup> por escolásticos como Francisco de Vitoria O.P. (1483-1546) e Bartolomé de Las Casas O.P. (1484-1566). Em 1537, a Bula *Sublimis Deus*, publicada pelo Papa Paulo III<sup>31</sup>, declara os índios verdadeiros seres humanos, reconhece a sua capacidade intelectual de aceitar a fé cristã,

---

<sup>30</sup> Na consequência de uma guerra lançada alegadamente por motivos justos, em vez da morte dos vencidos, a escravidão era aceite como uma alternativa misericordiosa. Devido à crescente preocupação com os índios nos primeiros tempos da colonização, a própria definição do título de “guerra justa” foi tema de constantes reflexões pelos intelectuais da época.

<sup>31</sup><https://web.archive.org/web/20171227123459/https://www.nthurston.k12.wa.us/cms/lib/WA01001371/Centricity/Domain/747/SublimisDeusPopePaulIII.pdf>

e proíbe oficialmente a sua escravidão no Novo Mundo, embora durante mais de dois séculos a concretização deste alvitre fosse gravemente dificultada ou mesmo impossibilitada pelos colonos ávidos de ganho.

Souza (2006, 36) supõe que a proibição da escravatura dos índios poderá ter contribuído para o aumento da necessidade da mão-de-obra negra, e consequentemente incentivado maior importação de escravos africanos para as Américas. De facto, além das considerações de cariz económico, a questão da escravatura dos negros africanos é jurídica e moralmente muito mais complicada do que a da escravatura dos índios. Primeiro, para os europeus, a imagem dos negros africanos difere radicalmente da dos índios – enquanto os recém-descobertos índios são vistos como habitantes da terra virgem no estado da inocência do homem antes da Queda, os negros já estão gravados na memória coletiva do Ocidente desde a Antiguidade, e na sua imagem pesavam preconceitos, sendo vistos como “inimigos da fé” e “demónios”, sobretudo por causa das invasões dos “infieis” mouros durante a Idade Média (Souza 2006, 32-33). Segundo, as teorias jurídicas, filosóficas e morais amplamente usadas em defesa da liberdade dos índios, por exemplo, o título de “guerra justa”, muitas vezes não se aplicava da mesma maneira ao caso dos negros, os quais segundo o *ius gentium* já se encontravam na condição de escravos nas terras africanas, antes de serem trazidos para o Novo Mundo (Alonzo 2015, 17). Com efeito, ao longo da história da escravidão, o tráfico negreiro e a escravidão negra na América Latina abrem um novo cenário, em que o ser humano se reveste da natureza de *commodity* no mercado de escala transoceânica (Pich 2019, 9). Nesta realidade sem precedentes, muitos intelectuais inquietam-se com a situação dos escravos negros sob o tratamento infernal dos colonos, mas veem dificuldade em proporcionar uma solução a partir do seu arsenal de conhecimento, estruturado principalmente com base quer nos argumentos patrísticos e filosóficos tradicionais quer na lei romana e canónica, o que só se adaptava à situação dos ameríndios (Pich 2019, 3). Assim sendo, nos séculos XVI e XVII “um corpo de legislações foi criado para proteger os índios da exploração colonizadora, enquanto o mesmo não era feito em relação aos negros” (Souza 2006, 35). Nesta conjuntura, muitos defensores da liberdade

dos índios geralmente consentem na escravidão negra como instituição colonial (Souza 2006, 36). Dado este contexto, não se deve estranhar que Vieira, sendo homem do seu tempo, nas suas diatribes não consiga equiparar a liberdade física dos negros à dos índios.

Contudo, as aparentes dificuldades teóricas não impedem as tentativas de examinar e regular a escravidão dos negros africanos conforme os valores humanistas. O jesuíta Luis de Molina S.J. (1535-1600) é geralmente considerado o primeiro a refletir de modo extensivo sobre este assunto, seguido por outros mestres jesuítas como Fernando Rebello S.J. (1546-1608), Tomás Sánchez S.J. (1550-1610) e Alonso de Sandoval S.J. (1576-1652) (Pich 2019, 10). Prosseguindo a denúncia de Las Casas O.P. (*Historia de las Indias*, 1527) das injustiças cometidas por portugueses e espanhóis nas atividades escravagistas na costa da África, Molina problematiza a legitimidade do comércio negreiro, salientando a importância da verificação do título legítimo de cada caso de escravização, o que exige o exame da consciência moral de cada elo da cadeia do comércio, *i.e.*, os fornecedores locais, os primeiros compradores e vendedores na África, os agentes compradores e vendedores europeus, e os compradores finais nas colónias (Pich 2020, 7). Se o método de Molina influenciou profundamente a abordagem a esse tema pelos escolásticos barrocos posteriores, o segundo momento histórico dessa discussão é representado pelo jesuíta Alonso de Sandoval (1576-1652), que focaliza a situação “pós-tráfico”, *i.e.*, a realidade concreta da escravidão negra no Novo Mundo (Souza 2006, 50).

De acordo com Souza (2006, 37), o *opus magnum* de Sandoval, *De Instauranda Aethiopum Salute*, publicado primeiro em Sevilha em 1627, lançou o lastro teológico e filosófico das discussões sobre a escravidão negra no Novo Mundo. Caldeira (2002, 47-48) afirma que o tratado de Sandoval é incontornável para os estudos do tráfico negreiro e da escravidão negra do século XVII, e julga uma “omissão perfeitamente injusta” o facto de a obra ser pouco conhecida em Portugal.

Baseada na experiência pessoal de Sandoval de contatos com os escravos negros em Cartagena, a obra *De Instauranda* é ao mesmo tempo uma enciclopédia histórica,

geográfica e etnográfica da África, uma apologia da missão jesuíta no Novo Mundo e um manual prático para os missionários na evangelização dos escravos negros na América Latina (Olsen 2004, 23). Franklin (1973, 352) afirma que a obra recebeu grande atenção da comunidade dos missionários logo depois de sair do prelo e funcionou como guia na formação e na atuação dos jesuítas em relação aos negros durante o século XVII. Vale mencionar que o “apóstolo dos escravos negros”, S. Pedro Claver S.J. (1581-1654), “Aethiopum semper servus” (servo dos etíopes para sempre), foi discípulo de Sandoval e se inspirou na obra do mestre (Ángel 1960). O Padre António Vieira, quando meditava na condição dos escravos negros nos seus sermões, muito provavelmente tinha no horizonte a obra de Sandoval (Coelho 2011, 104).

*De Instauranda* é uma obra composta por quatro livros. O livro I apresenta uma compilação de informações geográficas e históricas da África (na época comumente chamada Etiópia), bem como de características físicas, línguas, costumes, crenças e lendas dos povos africanos. No livro II, Sandoval põe em cena as misérias físicas e espirituais dos escravos nos navios negreiros e nas Américas, e, evocando as virtudes cristãs e a noção de mérito, anima a missão jesuíta a atender às necessidades desses miseráveis. O livro III é um manual para o ministério dos jesuítas, que visa “salvar as almas” dos escravos negros, incluindo explicações detalhadas sobre os métodos de catequização e sobre o ministério dos sacramentos. O livro IV retoma a motivação da missão jesuíta para com os negros no Novo Mundo, mencionada já no livro II, e desenvolve-a no plano teológico, demonstrando alta estima por este ministério, de modo a incentivar os membros da Companhia a envolverem-se nele.

Dada a extensão da obra de Sandoval, e tendo em conta os principais aspetos dos sermões de Vieira em relação aos escravos negros, limitamo-nos a discutir as questões que julgamos serem mais pertinentes para o presente trabalho, recolhidas sobretudo dos livros I e II de *De Instauranda*.

### 3.1 A aceitação do tráfico e da escravidão negra

Sandoval, sendo homem do seu tempo, conforma-se com a corrente teológico-jurídica predominante nos séculos XVI e XVII, que aceita o tráfico negreiro e a escravidão negra sob o título de “guerra justa”, e ao mesmo tempo entende essas atividades como ocasiões para a sua missão salvífica (Caldeira 2002, 56-57). A aquiescência de Sandoval em face da escravidão negra no Novo Mundo decorre do seu reconhecimento da legitimidade do tráfico negreiro. A este respeito, além da influência dos seus antecessores, como Molina, a experiência dos seus contemporâneos portugueses constitui, a seus olhos, uma fonte viva de referência. No tocante à consciência moral sobre o cativo e a venda dos negros, Sandoval cita *ipsis litteris* uma carta do jesuíta português Luís Brandão, em que este expõe as opiniões de “hombres doctos y virtuosos”<sup>32</sup> e as práticas dos padres do Brasil, alegando que os mercadores e compradores não são culpabilizáveis desde que atuem “con buena fe”. Mesmo que houvesse cativos injustos, seria mais sensato mantê-los para salvar as almas do que investigar cada caso. Resumindo, o escrúpulo no negócio negreiro é desnecessário (*De Ins.*<sup>33</sup> I, 98). Esta carta, tão perentória, sem dúvida permite a Sandoval conciliar as suas inquietações sobre o tráfico humano com os seus princípios cristãos, sendo portanto habilmente aproveitada pelo autor para tranquilizar a consciência do seu leitor cristão, enquanto também implica a sua própria posição – por um lado, os escravos são maioritariamente comprados e vendidos de boa fé, o que desculpa os mercadores e compradores; por outro, o cativo no Novo Mundo garante aos negros, sob a evangelização dos missionários, a salvação das suas almas, as quais podiam perder-se eternamente se esses escravos permanecessem na sua terra gentia. Esta última teoria, a salvação das almas dos negros, é o que sustenta o desenvolvimento da obra, servindo de justificação do tráfico negreiro e da escravidão negra. Não esqueçamos, pois, que na mentalidade cristã o mal corporal é sempre secundário relativamente ao mal espiritual. Desse ponto de vista, o mal do empreendimento

---

<sup>32</sup> Refere-se a “los obispos que estuvieron en San Thomé, Cabo Verde y en esta Loanda” (*De Ins.* I, 98).

<sup>33</sup> Alonso de Sandoval, *De Instauranda Aethiopia Salute*.

transatlântico, caso existisse, seria apenas ocasional, e sobretudo leve, pois havia de ser enfim superado pelo “bem” que trazia.

### 3.2 O mito de Cam: condenação divina e inferioridade intrínseca

Já na primeira parte do presente trabalho discutimos a maldição de Cam no discurso patrístico, com incidência na relação entre a escravidão e o pecado. Agora, a outra dimensão (extrínseca) dessa famosa maldição – a da negritude – será examinada. Vimos, pois, que o episódio em Génesis 9:18-27 menciona a perversão de Cam e a maldição da escravidão lançada sobre um dos seus filhos, Canaã. A Bíblia em lado nenhum indica que Cam tenha pele negra ou seja afetado pela maldição da escravidão, mas após uma série de metamorfoses<sup>34</sup> esse episódio transformou-se num mito “bíblico”, amplamente espalhado no mundo islâmico e cristão: Cam, o pai dos negros africanos, recebeu a maldição divina da escravidão, pelo que todos os seus descendentes seriam condenados a uma eterna escravidão (Goldenberg 2003, 169).

A divulgação do mito de Cam no mundo ocidental começou no século XV, quando o mito parece ser corroborado pela realidade imediata do tráfico negreiro (Goldenberg 2003, 175). Conforme Braude (1997, 127-29), a primeira referência a esse mito no mundo ocidental apareceu na *Chronica do descobrimento e conquista de Guiné* (1453), do cronista português Gomes Eanes de Zurara (1410-1474), provavelmente com o

---

<sup>34</sup> Goldenberg (2003, 168-197) tenta traçar o percurso da formação da maldição de Cam, que consiste basicamente em duas fases: primeiro, a identificação de Cam com o negro; segundo, a ligação da negritude à escravidão. O primeiro deve-se principalmente à associação etimológica do nome “Cam” à palavra “calor” ou “escuro/negro” em hebraico. Esta teoria surgiu provavelmente entre os séculos II e IV na interpretação rabínica da maldição bíblica, servindo como etiologia das raças de pele escura/negra (e.g. cuxitas, egípcios, etc.): a maldição enegreceu a pele branca de Cam como sinal do castigo divino, e os descendentes de Cam – Cuxe, Mizraim, Pute e Canaã – herdaram a sua pele escura/negra. De facto, a origem do nome “Cam” é insondável e tem sido tema de inúmeras discussões até hoje, mas Goldenberg afirma que “Cam” não está relacionado com qualquer palavra hebraica ou semítica com o sentido de “calor” ou “escuro/negro”, e aponta que essa etimologia equívoca se deve a uma idiossincrasia linguística do hebraico (149). A segunda fase, a ligação da negritude à escravidão, emergiu de maneira curiosa, pois não constitui uma dedução imediata da interpretação etimológica supracitada – mesmo que Cam seja considerado a origem da pele escura/negra, na Bíblia quem sofreu a condenação à escravidão foi Canaã, pai dos canaanitas, um povo de pele clara (169). Dado o conflito das noções, os primeiros exegetas acabaram por atribuir a maldição da escravidão a Cam, genealógica e etimologicamente negro, fundindo desse modo a maldição bíblica da escravidão e a maldição extrabíblica da negritude (169). Tal construção não se iniciou nem na sociedade hebraica nem no Cristianismo primitivo, mas no contexto islâmico, a partir dos princípios do século VII – à medida que os africanos entraram no Império Islâmico como escravos das conquistas muçulmanas na África, o povo negro começou a ser cada vez mais identificado com o escravo. Esse fator social tornou cada vez mais explícita a associação exegética entre a negritude e a escravidão, dando enfim forma definitiva ao mito de Cam. Esse mito, por sua vez, funcionava como uma poderosa ferramenta ideológica para manter a ordem social no mundo islâmico, e propagou-se gradualmente pelo Próximo Oriente, entrando assim no Cristianismo síriaco (197).

objetivo de justificar o tráfico e a escravidão dos africanos. Ao longo dos séculos seguintes, a maldição de Cam foi cristalizada nos escritos, servindo como peça crucial para a construção da alteridade do africano no pensamento europeu, e sobretudo para a legitimação do tráfico transatlântico e da escravidão negra nas Américas (Almeida 2018, 409-410). De facto, o legado desse mito – os negros são um povo condenado à perpétua escravidão – marcou o discurso durante todo o período colonial latino-americano, e encontrava-se tão enraizado na memória coletiva da sociedade ocidental que, até ao século XX, o sofrimento dos escravos negros era ainda visto como consequência da maldição de Cam (Goldenberg 2003, 142).

Importa notar que, nos séculos XV e XVI, e ainda nos inícios do XVII, a apresentação deste mito como justificativa da escravidão negra era relativamente esporádica. Por essa altura, a negritude e a escravidão eram vistas como duas consequências do castigo divino, numa relação paralela, ambas indicavam a ligação intrínseca ao mal e ao pecado. A vinculação direta entre estes dois elementos já tinha sido formada, mas ainda estava num processo de consolidação, que só se daria por acabado no século XVIII. Por outras palavras, no início da propagação desse mito no Novo Mundo, a negritude do corpo era considerada sobretudo como uma marca do castigo divino, mas não chegava a ser associada imediatamente à condição da escravidão. Normalmente, o mito aparecia ao lado do “determinismo ambiental” da Antiguidade, servindo de uma espécie de explicação etiológica da pele escura/negra dos ameríndios e africanos (Jordan 2012, 18-19).

É verdade que o “determinismo ambiental” pode parecer moralmente neutro por ver a negritude e a brancura como diferentes resultados da Natureza, mas a partir do século XVII esta teoria herdada da Antiguidade foi cada vez mais questionada, à medida que os intelectuais começaram a descobrir que os brancos europeus transferidos para o novo clima das Américas não mudavam de cor, mesmo após várias gerações (Rowe 2016, 733-734). Em caso de confusão, o mito de Cam era evocado como suplemento. Rowe (2016, 734) aponta que a explicação climática e a bíblica “participated in an intense and ongoing conversation throughout the early modern period”, quando a antiga

teoria ainda não fora completamente dissipada e a nova não havia sido firmemente estabelecida, uma situação que se estendeu até mesmo à primeira metade do século XVIII. Vemos as primeiras tentativas de conciliar as duas teorias em autores como Juan de Torquemada O.P. (1388-1468), Manuel de Nóbrega S.J. (1517-1570), Ambrósio Fernandes Brandão (1555-1618), George Best (1555-1584), etc. (Ivo & Jesus 2019, 36; Lotierzo 2013, 68-72).

Sandoval também se debruçou sobre esta questão. Ele começa por atribuir a negritude ao calor do continente africano: “[...] la causa de ser los etíopes negros proviene del calor que está en la superficie del cuerpo, que abrasa y quema la cutis, por ser las tierras en que habitan con extraordinaria violencia heridas del sol” (*De Ins.* I, 25). Entretanto, a maldição de Cam é subtilmente fundida na explicação climática, através de uma espécie de “infiltração” do calor:

[...] la tez negra en los etíopes no provino tan solamente de la maldición que Noé echó a su hijo Cam [...], sino también *de una calidad innata e intrínseca*, con que le crió Dios, que fue sumo calor, para que los hijos que engendrarse saliesen con esse tizne, y como marca de que descendían de un hombre que se había burlado de su padre, en pena de su atrevimiento (*De Ins.* I, 26, grifo nosso).

Ao tecer a teoria da “qualidade inata e intrínseca” como uma causa da negritude, Sandoval conforma o castigo divino com o fenómeno natural. A escravidão é mencionada juntamente com esse “calor intrínseco”:

[...] Lo cual se puede entender en los etíopes que traen su origen de Cam, que fue el primer siervo y esclavo que hubo en el mundo, como veremos, en quien estaba este *calor intrínseco*, para con él tiznar a sus hijos y descendientes [...] Y siendo claro por linaje, [Cam] *nació oscuro*. Y de allí nacieron los negros, dice el M. Pedro de Valderrama, y aun *pudiéramos decir también los esclavos*, como tiznando Dios a los hijos por serlo de malos padres (*De Ins.* I, 26-27, grifo nosso).

Segundo esta explicação de Sandoval, a negritude e a escravidão, que antes não existiam, entraram na lei da hereditariedade a partir desse castigo divino, o que é manifestado na condição dos negros, geração após geração. Pich (2017, 219) pensa que Sandoval estabelece uma conexão entre a “qualidade intrínseca” e a vontade divina, o que lhe permite ver na escravidão negra certa “naturalidade”. Por outro lado, a construção da “qualidade intrínseca” parece implicar que no pensamento de Sandoval, uma vez que a raça negra foi modificada por Deus de maneira permanente, os negros

já nascem diferentes, *i.e.*, inferiores aos brancos (Franklin 1973, 353-54). Nesta conceção transparece a teoria da “escravidão natural”<sup>35</sup> de Aristóteles, a qual é acompanhada pela visão agostiniana para regularizar a relação senhor-escravo, como veremos adiante.

### 3.3 Igualdade em Deus, disciplina na terra

Um aspeto muito importante do pensamento de Sandoval, que há de exercer influência sobre Vieira, é a defesa da igualdade entre os senhores brancos e os escravos negros, sem pôr em causa a escravatura como instituição social.

Sandoval comprova a igualdade humana a partir da dimensão natural e sobrenatural. Primeiro, na ordem da natureza humana, os seres humanos nascem iguais e todos vão enfrentar a mesma morte. Numa frase que Vieira retomaria, Sandoval escreve:

[...] los grandes y pequeños todos tenemos un principio y hemos de tener un fin. [...] Todos viven debajo de un cielo, a todos alumbrá un mesmo sol, a ninguno se niega el aire y los demás elementos, como muy bien considera el filósofo Séneca. (*De Ins.* I, 105).

No plano sobrenatural, a igualdade humana é manifestada pelo derramamento do sangue de Cristo por todos:

[...] los fieles obreros deben tener la mesma estima de unos y de otros que tiene el Señor, y no han de mirar si es blanco o negro, libre o esclavo, para emplear en su ayuda y remedio el talento que el Señor les dio, sino si es alma necesitada redimida con la sangre de Cristo Señor Nuestro (*De Ins.* I, 106).

A dimensão natural e sobrenatural constitui a noção de “la razón” segundo Sandoval – senhores e escravos, brancos e negros, são todos iguais de acordo com a lei da natureza e de acordo com a lei da Redenção:

La razón con que el Santo Job se reprimía era que un mesmo Dios es criador de señores y criados, [...] Y pues señores y siervos son hermanos según la naturaleza y en la fe y ser de gracia, y tienen un mismo pacto, que es su ley, no es razón que el uno

---

<sup>35</sup> De acordo com esta teoria, originada na *Política* do filósofo grego, alguns indivíduos são escravos “por natureza”, isto é, são ingenuamente incapazes de exercer raciocínios de maneira autónoma; sendo assim, o seu modo ideal de viver é submeter-se à disciplina dos indivíduos naturalmente capazes de governar (Malcolm 2008, 256). Tal teoria justifica perfeitamente a escravidão como instituição política e económica, e por isso foi amplamente aplicada nos começos da escravização dos ameríndios. A partir da segunda metade do século XV, quando a justiça da escravidão (principalmente no caso dos índios) passou a ser considerada do ponto de vista da “guerra justa”, o pensamento aristotélico começou a ser menos referido, embora não tenha saído logo do horizonte dos mestres (Pich 2019, 6-7).

desprecie al otro (*De Ins.* II, 205-06).

Entretanto, vemos que essa mesma lógica da defesa pela igualdade humana podia conduzir também à justificação da escravidão civil. Na reflexão sobre a natureza humana, a frase “si el príncipe puede naturalmente extender los dedos de sus manos, que fue entre los antiguos símbolo de la libertad, también los alarga el esclavo, por más señales exteriores que le pongan de no tenerla” (*De Ins.* I, 105), indica a distinção de Sandoval entre as noções de liberdade civil e de igualdade: a igualdade é intrínseca ao ser humano, enquanto a liberdade civil é apenas um estado exterior. Logo, se a igualdade humana não é condicionada pela liberdade ou escravidão em termos civis, o estado exterior não deve ser uma questão relevante. No plano sobrenatural, serem os homens senhores ou escravos não faz diferença em Cristo, pois são todos libertos da servidão do pecado pela sua salvação: “[...] la verdadera libertad es no servir al pecado y la nobleza suma es resplandecer con virtudes [...] el esclavo y el libre son una misma cosa en Cristo” (*De Ins.* I, 106). O facto de os senhores e os escravos serem natural e sobrenaturalmente iguais desfaz qualquer necessidade de mudança de estados, como advertiu São Paulo: “cada um fique diante de Deus no estado em que foi chamado” (1 Cor 7:24). Dentro desta superestrutura, Sandoval pode perfeitamente defender ao mesmo tempo a igualdade humana e a escravidão, sem tocar na possibilidade da abolição.

Nesta economia, o que para Sandoval está contra “la razón” não é a escravidão *per se*, mas é que “uno desprecie al otro” (*De Ins.* II, 206). A lei de Deus a todos protege, e todos devem guardar a lei sem distinção; os escravos não são desamparados pela lei, e os senhores também não são senhores absolutos acima da lei. A obrigação de cumprir a lei implica deveres recíprocos entre os senhores e os escravos (*De Ins.* II, 205-06). A consequência escatológica do cumprimento da lei, *i.e.*, a noção de prestar contas dos seus próprios comportamentos no Juízo Final, é um argumento muito potente para dissuadir os senhores do abuso dos escravos:

Y si el Señor hiciere algún agravio al esclavo, ¿qué hará cuando éntre con Él en cuenta? [...] ha de entrar Dios en juicio con ellos, para juzgar y castigar a los señores injustos, volviendo por la justicia de los criados afligidos (*De Ins.* II, 205).

Não podemos esquecer, pois, que o código da relação senhor-escravo tem como

base uma visão essencialmente patrística (agostiniana) e hierárquica. O senhorio ideal não implica a igualdade de posições, mas uma autoridade “exterior” dos senhores, que se compatibiliza com a igualdade “interior” dos homens:

[...] de tal manera manden y gobiernen, que ni pierdan la humildad ni falten en la autoridad, mandando en lo exterior como señores, y conservando la humildad interior como iguales, ajustándose con las leyes de Dios, que igualmente ligan a todos [...] (*De Ins.* II, 205-06).

Sandoval justifica as posições de senhores e de escravos com a vontade divina, o que obriga cada um a proceder de acordo com o seu estado. Os senhores representam o próprio Deus, que é Senhor e Pai, por isso devem mandar como senhores e pais, fazendo bem o equilíbrio entre a responsabilidade senhorial e a afabilidade paternal, para que os escravos lhes obedeçam também como servos e filhos:

Y si los criados han de servir a los señores como al mismo Dios cuya persona representan, y porque el mismo Dios quiere que les sirvan y obedezcan, justo es que los señores manden y rijan a los criados en nombre de Dios, y haciendo sus veces en la forma que el mismo Dios quiere que les manden. [...] Y como Dios junta con el oficio de señor el espíritu de padre, así ellos se precian de ser juntamente señores y padres de sus criados, para que los criados le sirvan también como hijos (*De Ins.* II, 204).

Aos escravos, Sandoval convence-os a sofrer de bom grado por dois motivos – primeiro, fazer o bem e receber o mal é um caminho para seguir Cristo, que sofreu e morreu injustamente, é um meio para alcançar a graça divina em expiação dos pecados cometidos:

Pues si el Salvador del mundo, siendo inocente, se sujetó a los presidentes y jueces injustos y ejecutó sus mandatos desaforados, ¿cuánto más razón será que los súbditos por amor del mismo Salvador se sujeten a sus señores y les obedezcan, aunque sean despiadados? Porque dado que esta vez padezcan sin culpa presente, han hecho otras culpas que merecen estas y otras más graves penas (*De Ins.* II, 202-203).

Se este primeiro motivo parece de cariz disciplinador, o segundo assume mais a função consolatória: os bons servos, se bem que não sejam bem tratados nesta vida, receberão recompensa de Deus na vida eterna. O conceito escatológico da “troca de sortes” desta vida é retoricamente eficaz para aumentar a esperança dos escravos, e, desse modo, fortalece a sua paciência em aguentar os senhores tiranos:

Y si perdiéredes la paga temporal, no perderéis la paga de la herencia eterna; y si los señores fueren tiranos e injustos, no perdáis la paciencia ni deseéis venganza, porque a cuenta de Dios está vengar vuestras injurias y castigar los agravios, sin aceptar

personas; y si en esta vida no lo hiciera, harálo en la otra, castigando poderosamente a los poderosos, trocando las suertes que tuvieron en este mundo (*De Ins.* II, 203).

Nestas exortações, entre a noção do desagravo pelos seus próprios pecados e a promessa do prémio eterno pela submissão, Sandoval de facto constrói uma “porta estreita” (Mt 7:13-14) para os escravos: a vida eterna é aliciante, mas o acesso exigente. Os escravos sofrem o que lhes cabe sofrer na terra, mas o preço do Céu é extremamente alto, o que implica o sem-limite da sua resignação. Na consolação de Vieira aos escravos, porém, vamos ver uma espécie de “garantia” de vida eterna, de uma firmeza que ainda supera aquela que se encontra no discurso de Sandoval.

## II. O humanismo e o discurso de consolação: a defesa de Vieira dos escravos negros nos sermões XIV, XX e XXVII de *Maria Rosa Mystica*

Em 1614, com seis anos de idade, António Vieira encetou a sua deslocação transatlântica, sem saber que era a primeira de muitas por vir, de uma vida que ia passar na agitação do mar e do mundo. Desembarcou com a mãe na Baía, na altura a cidade mais importante do Brasil devido à produção e à exportação de açúcar, sendo um terço da população constituído por escravos negros (Portella & Leiria 2005, 7). Começou a frequentar o colégio da Companhia de Jesus, onde a formação fez crescer nele uma tal simpatia com a ordem, que aos quinze anos saiu de casa e aderiu à Companhia, mesmo contra a vontade dos pais (Azevedo 1992, I, 15). Já no noviciado e nos primeiros anos da vida missionária, Vieira mostrou o génio literário e uma profunda preocupação pelas questões políticas e sociais da província, sobretudo os ataques holandeses que ameaçavam o domínio português, a exploração desumana dos ameríndios pelos colonos ávidos e as condições miseráveis dos escravos negros nos engenhos de açúcar.

É bem conhecido o zelo apostólico de Vieira pelos índios, cuja evangelização e até cuja libertação estavam entre as maiores causas pelas quais o jesuíta lutou durante quase toda a vida. Mas em relação aos negros transportados da África (sobretudo de Angola) para a terra brasileira, Vieira consente na sua escravização. Esta posição tem-lhe acarretado desde sempre acusações em nome de um “escravismo seletivo” que teria decorrido do seu pensamento racista. Tal opinião – que chegou a incitar o vandalismo da sua estátua em pleno século XXI – é pautada pelo anacronismo e pela descontextualização (Joana 2020, 72). “Vieira só é realmente compreensível como fruto do seu tempo”, lembra-nos Franco (1999, 190). Portanto, para estudar o pensamento de Vieira acerca dos escravos negros, necessitamos compreender a conjuntura política, económica e ideológica que o condicionava, o que será apresentado no primeiro subcapítulo. Mas a incidência desta dissertação será na análise textual dos três sermões do Rosário (sermões XIV, XX e XXVII) que Vieira dedicou aos escravos negros na Baía. Para evitar fazer uma condenação precipitada ou uma mera desculpabilização, como alerta Ventura (2016, 41-42), havemos de deixar falar o próprio texto vieiriano.

O Sermão XIV do Rosário foi provavelmente o primeiro que o jovem Vieira pregou em público, em 1633, um ano antes de receber a sua ordenação; o Sermão XX também estará entre os primeiros; do Sermão XXVII não se sabe a data, mas, segundo a dedução de Ernesto Rodrigues (2017, 95-97), terá sido pregado em 1684 ou 1686. Pelo que este *corpus* revela, os três sermões foram dirigidos a uma irmandade (ou a irmandades) do Rosário dos Pretos<sup>36</sup> de um engenho baiano (ou de engenhos baianos); entre o público deviam estar também alguns senhores brancos, mas muito poucos. Estes sermões foram publicados em 1686, inseridos num conjunto de trinta sermões compilados em função de um tema comum: a devoção mariana. O conjunto intitula-se *Maria Rosa Mystica* e foi editado pelo próprio Vieira.

Importará notar, todavia, que os três sermões não são apresentados – pelo menos de modo óbvio – como um sub-conjunto perfeitamente definido. Lembramos que em 1679, quando deu ao prelo os *Sermoens*, o jesuíta ostentou a espontaneidade da sua compaginação dos textos: “o meo intento não he fazer Sermonarios, he estampar os Sermoens que fiz. Assi como foraõ prégados acaso, & sem ordem, assi tos offereço”. Vieira orgulhou-se disso por poder mostrar ao leitor a diversidade das ocasiões da sua pregação e “alliuiar o fastio que costuma causar a semelhança” (Vieira 1679). Thereza da C. A. Domingues (2002, 39) considera isto uma “confessada falha metodológica” de Vieira, e julga que a seleção dos sermões por ordem cronológica ou temática ajudaria a discernir o seu pensamento sobre determinada questão. No caso de *Maria Rosa Mystica*, não é difícil perceber por que motivo o jesuíta decidiu elaborar este sermonário, se tivermos em conta tanto a importância do culto mariano na Igreja Católica como a devoção pessoal de Vieira a Nossa Senhora (Maduro & Abreu 2013, 12). Afirma Azevedo (1992, II, 242): “A colecção consta de sermões pregados em diferentes épocas, na Baía, recentemente e antes de 1640, no Pará e Maranhão, e durante as travessias

---

<sup>36</sup> As irmandades dos pretos no Brasil começaram a surgir no século XVII. Eram instituições de solidariedade dos escravos negros (de várias nações), que visavam a integração dos seus membros na sociedade, através da sua aparente incorporação na religião católica, pois os negros na altura eram religiosamente e socialmente discriminados pelos brancos (Santos 2018, 9). Além da organização da devoção religiosa, essas confrarias ofereciam apoio para a vida quotidiana dos seus membros. Por exemplo, os escravos, uma vez que obtivessem a alforria e arranjassem um trabalho remunerado, ajudavam a comprar cartas de alforria para outros membros ainda escravos (Pais 2008, 19). Na Bahia, a Irmandade do Rosário dos Pretos do Pelourinho conseguiu construir a sua própria igreja nos começos do século XVIII com os seus fundos acumulados, obtendo assim maior autonomia e dignidade (Santos 2018, 2).

marítimas”. Pinheiro (2017, 241-242) revela cinco razões “essenciais e muito ligadas entre si” da publicação deste sermonário: “pregar o Evangelho, propagar o rosário, satisfazer uma promessa, *defender os pretos*, alimentar a piedade” (grifo nosso). O agrupamento dos textos segue os mesmos princípios da diversidade e da aparente aleatoriedade que o pregador anunciou, não sem capricho e certo narcisismo, nos *Sermoens*.

Tendo em consideração a distância entre a pregação e a publicação, e o facto de esses sermões dos primeiros anos terem sido conservados, escolhidos e compaginados pelo próprio autor já na sua maturidade, decidimos usar a *editio princeps*. Teremos em conta uma característica da edição de 1686, que não tem sido mantida (pelo menos, tal qual)<sup>37</sup> nas edições posteriores: o “Index das cousas notáveis”, em que as palavras-chave escolhidas por Vieira sugerem consciência e expectativas em relação aos efeitos dos seus sermões, o que em certa medida pode guiar-nos na leitura<sup>38</sup>.

Ao abordar os sermões, em vez de uma leitura vertical, *i.e.*, leitura de cada sermão, acompanhando o seu desenvolvimento discursivo, optamos por fazer uma leitura transversal, *i.e.*, uma leitura dos três sermões como um conjunto textual, focalizando a sua congruência ideológica e argumentativa. Seguindo, pois, Domingues (2002), sustentamos que este método seja não apenas viável, mas produtivo. No decurso da análise dos sermões, compararemos *ad hoc* o texto de Vieira com o discurso patrístico e o texto de Sandoval, examinados nas primeiras partes do presente trabalho, o que nos permitirá uma reflexão mais profunda sobre o uso engenhoso que o jesuíta faz dos argumentos afins de que dispunha no seu horizonte.

---

<sup>37</sup> Na edição do Círculo de Leitores, os “Índices das coisas mais notáveis” foram aglutinados num só tomo.

<sup>38</sup> Alcir Pécora (2010) realizou um estudo sobre os “índices das coisas mais notáveis” dos sermões de Vieira, lembrando que se trata de ‘um importante instrumento de leitura e de retextualização da escrita do P. Antonio Vieira’, como o diz o prof. Verdelho” (Pécora 2010, 12).

#### 4. Uma percepção global da visão de Vieira sobre o tráfico e a escravidão negra

Joana (2020, 73) aponta que o fator económico pesa muito na consideração de Vieira sobre a escravidão negra. Os escravos negros não só sustentam a colónia com o seu trabalho, mas também constituem a principal fonte de rendimento para o Reino<sup>39</sup>. A expansão desenfreada do negócio açucareiro fomenta inevitavelmente a contínua necessidade de mão-de-obra barata, formando o que Bosi (1992, 23) chama de “dependência estrutural” da população escrava. Nos sermões vemos que Vieira está bem ciente desta dependência: “Quem vos sustenta no Brasil, senão os vossos Escravos?”, pelo que considera a dureza dos senhores não só “injustiça”, mas “ingratidão” (*MRM*, XXVII, 423). Em 1648, numa carta ao Marquês de Nisa, o jesuíta insiste na necessidade de manter a intransigência de Portugal para com os holandeses sobre o domínio de Angola, pois Angola era na altura o grande fornecedor dos escravos à colónia. Era uma visão bastante realista: “Todo o debate agora é sobre Angola e é matéria em que não hão de ceder porque sem negros não há Pernambuco e sem Angola não há negros” (Vieira 2013, 277). Em 1661, pouco antes de a Companhia ser expulsa do Maranhão, numa tentativa de conciliação com os governadores, Vieira promove a escravização dos negros em lugar da dos ameríndios como “remédio” para a falta de mão-de-obra escrava (Vieira 2013, 301). Em relação a isso, Joana (2020, 73-74) aponta que

[...] se considerarmos a pertinaz posição dos jesuítas em relação à escravatura dos índios, muito limitadora das aspirações dos colonos e que lhes valeu encarniçados conflitos, compreendemos que, na prática, seria difícil, ou mesmo insustentável, poderem defender também, e simultaneamente, a abolição da escravatura africana em território colonial sul-americano.

Outra razão pela qual Vieira não se opõe ao tráfico e à escravidão dos africanos decorre da sua convicção religiosa sobre a “salvação das almas”, em sintonia com a *forma mentis* daquela época de missionários. Luz (2009, 66) sublinha devidamente que, no século XVII, quando o *orbs christianus* e a mercancia colonial se entrecruzavam, “não [havia] qualquer contradição natural ou necessária entre catolicismo e escravidão,

---

<sup>39</sup> Além dos lucros criados na colónia, a coroa beneficiava diretamente do tráfico dos escravos através da cobrança de taxa das “peças” importadas (Portella & Leiria 2005, 21).

entre caridade e violência ou entre conversão e sujeição”. O cativo no Novo Mundo é encarado como uma ocasião perfeita de conhecer e viver a fé, um grande privilégio de salvação que nem os antepassados nem outros conterrâneos desses negros tiveram, pelo que vivem na gentildade e vão para o inferno depois da morte (*MRM*, XIV, 504)<sup>40</sup>. Por esta razão, o aparente “desterro, cativo, & desgraça” não é senão “grande milagre da Providência, & Misericórdia Divina” (*MRM*, XIV, 504) e “benção” (*MRM*, XIV, 506), pelo que os Pretos devem “dar infinitas graças a Deos” (*MRM*, XIV, 502). Pécora (2019, 158-159) aponta para a substância da questão:

Está nítida a questão do valor relativo do cativo frente ao bem absoluto da conversão: sem afirmar a existência de qualquer bondade intrínseca à escravidão, e sem retirar o sentido injusto dela, Vieira considera que a nova situação vivida pelo gentio, ao permitir que ingresse na religião cristã, ainda que na condição de cativo, é melhor, mesmo que mais sofrida, do que a sua vida anterior livre, mas ignorante de Cristo. Numa fórmula simples: o cativo tem valor negativo menor que o positivo da conversão.

Por outro lado, López (1999, 748) nota a pressão religiosa no mundo ibérico, que impossibilita uma posição abolicionista:

Antes de esa fecha<sup>41</sup>, pues, ningún fiel católico, y mucho menos el ciudadano del orbe ibérico, sujeto como estuvo, largamente, al Santo Oficio, podía ser un abierto «militante da causa afro-americana» (Suess xix). Quien lo intentara se arriesgaba a ver sus escritos en el índice de libros prohibidos y se exponía, cuando menos, a la destitución, el ostracismo y la pérdida de toda voz activa y pasiva. Esto explica la índole reservada y conservadora de cualquier defensa del negro esclavo en Portugal y España.

Ao mesmo tempo, ao olhar para certas medidas sugeridas pelo jesuíta em relação aos ameríndios e aos africanos, não podemos esquecer a diferenciação de estatuto entre estes dois povos no enquadramento teo-jurídico e filosófico da época, questão que acabamos de examinar na parte anterior. Serafim Leite (1938, 350-351) afirma que o fator jurídico era altamente responsável pela aceitação da escravatura negra na Companhia de Jesus:

---

<sup>40</sup> No entanto, em *Clavis Prophetarum*, Vieira pretende mostrar que os homens que “nada ouviram acerca de Deus e o ignoram invencivelmente” não devem ser sujeitos às penas eternas do Inferno. Acerca desta reflexão, Vieira regista uma conversa amigável com Bernardo, um pequeno escravo negro da Companhia, com cerca de doze anos de idade. Bernardo apontou a substância da questão, pelo que o autor se confessa “admirado com a resposta claríssima e a lógica do inesperado teólogo negro” (*Clavis* III, 2000, 321-333). Esta visão, manifestada na *Clavis*, ao lado da sua convicção missionária nos seus primeiros anos no Brasil – a de “resgatar as almas das penas eternas por causa da ignorância”, mostra como podem ser diversos os argumentos mobilizados na obra de Vieira.

<sup>41</sup> Refere-se à publicação da encíclica *In Plurimis* pelo Papa Leão XIII em 1888.

A questão da legalidade não chegou sequer a levantar-se para os escravos africanos. [...] O exame jurídico da escravatura ninguém pensou em instituí-lo nesse momento. Seria facto estranho. Ela, que nos causa hoje tanto horror, era, naquele tempo, uma instituição universalmente admitida, em cujas aras sacrificavam todas as nações civilizadas. Aos Jesuítas nada mais restava que aceitá-la e ... suavizá-la.

Manso (2011, 268-269) bem nos lembra que a preferência de Vieira pela escravização dos negros à dos índios foi uma escolha difícil “entre os dois males”, que só pode ser considerada “filha do seu tempo”. Entre a espada e a parede, Vieira talvez tenha sacrificado um povo para resgatar outro, mas seria muito simplificado concluir que ele *pretende* a escravização dos negros. Vemos, pois, que a sua posição está em plena correspondência com a *forma mentis* da Escolástica Barroca – o cativo dos negros (os “trazidos de outras partes”) pode ser medido pelo *ius gentium* (“as Leys”), sobretudo pela alegada “guerra justa” que já tomou lugar na África, enquanto o comércio e a escravização dos índios (“os naturaes”) não são juridicamente apoiados:

Bem sey, que algũs destes cativeiros são justos, os quaes sò permitem as Leys, & que taes se suppoem, os que no Brasil se compraõ, & vendem, não dos naturaes, senão dos trazidos de outras partes: mas que Theologia ha, ou pôde haver, que justifique a deshumanidade, & sevicia dos exorbitantes castigos, cõ que os mesmos Escravos são maltratados? (*MRM*, XXVII, 427).

No entanto, mesmo que a escravidão negra seja aceite pelos motivos supracitados, Vieira confessa que não encontra justificação teológica, vista a violência inerente a esta instituição. Ao contrário do que diz Lúcio de Azevedo (“O de que por esse meio se salvavam tantas almas ignorantes de Deus escondia-lhe o horror do acto injusto” – 1992, II, 246), o jesuíta mostra que a crueldade do tráfico negreiro e da escravidão negra dificilmente se conciliam com a presença de Deus:

E se as influencias da sua estrella são tam contrarias, & nocivas, como se não communicãõ ao menos aos trabalhos de suas mãos, & como maldiçaõ de Adam, às terras que cultivaõ? Quem pudera cuidar, que as plantas regadas com tanto sangue innocente houvessem de medrar, nem crescer, & não produzir, senão espinhos, & abrôlhos? Mas são tam copiosas as bençoês de doçura, que sobre ellas derrama o Ceo; que as mesmas plantas são o fruto, & o fruto tam precioso, abundante, & suave, que elle sò carrega grandes Frotas, elle enriquece de thesouros o Brasil, & enche de delicias o mundo. Algum grande mysterio se encerra logo nesta transmigraçaõ: & mais se notarmos ser tam singularmente favorecida, & assistida de Deos, que não havendo em todo o Oceano navegaçaõ sem perigo, & contrariedade de vento, sò a que tira de suas patrias a estas Gentes, & as traz ao exercicio do cativo, he sempre com vento à popa, & sem mudar vella (*MRM*, XXVII, 393).

Difícilmente o leitor deixará de ficar impressionado diante desta passagem, não apenas pela genialidade da retórica, mas sobretudo pelo pensamento que move o discurso. Vemos que a condenação moral é lançada não contra a dureza dos senhores, mas contra a desumanidade de toda a máquina de escravidão. Sendo homem do seu tempo, o jesuíta não podia fazer o impossível, mas não parava de desafiar o limite do possível:

Vieira no podía desacatar de modo abierto la doctrina oficial de la Iglesia, pero tampoco podía cerrar tranquilamente los ojos. Por ello su actitud puede parecer, digamos, tan inexplicable como la de quienes permitieron en 1627 la publicación del libro *De Instauranda Aethiopum Salute*, del jesuita Alonso de Sandoval (1576-1652), apóstol de los negros en Colombia y marginado a causa de ello (López 1999, 747).

Acerca dessa atitude “inexplicável” perante a escravidão negra, importa explorar os sermões de *Maria Rosa Mystica*. De facto, o verdadeiro mundo de Vieira só nos é revelado quando entramos com curiosidade, e não cegos por preconceitos, nos seus textos.

## **5. As reflexões singulares sobre a condição dos escravos negros**

Nos sermões de Vieira, o discurso acerca dos escravos negros no Novo Mundo incide em dois aspetos principais: o estatuto de escravo e a negritude da pele. Na medida em que, em Vieira, estes dois fatores não parecem interdependentes como, por exemplo, no mito de Cam, optamos por analisá-los de modo separado. Neste capítulo, trataremos da condição dos negros enquanto escravos; no capítulo 6, contemplaremos os escravos enquanto negros.

### **5.1 A tripla identidade dos escravos negros**

Nos três sermões do Rosário, Vieira constrói uma tripla identidade dos escravos negros, prova do seu esforço veemente para os igualar aos senhores brancos no próprio ser: homens como *nós*; filhos de Deus e irmãos em Cristo; eleitos imitadores de Cristo.

Antes do mais, os homens são todos filhos de Adão e Eva, “fellos Deos a todos de huã mesma massa”, “fellos iguaes”, “fellos irmãos” (MRM, XX, 149). Os escravos negros são iguais aos outros homens por natureza:

Estes homens não são filhos do mesmo Adam, & da mesma Eva? Estas Almas não foram resgatadas com o Sangue do mesmo Christo? Estes corpos não nascem, & morrem, *como os nossos*? Não respiram com o mesmo ar? Não os cobre o mesmo Ceo? Não os aquece o mesmo Sol? (MRM, XXVII, 392, grifo nosso).

Esta construção argumentativa, muito semelhante à de Sandoval, ecoa a célebre Homilia IV de Gregório de Nissa:

Your origin is from the same ancestors, your life is of the same kind, sufferings of soul and body prevail alike over you who own him and over the one who is subject to your ownership – pains and pleasures, merriment and distress, sorrows and delights, rages and terrors, sickness and death. Is there any difference in these things between the slave and his owner? Do they not draw in the same air as they breathe? Do they not see the sun in the same way? Do they not alike sustain their being by consuming food? Is not the arrangement of their guts the same? Are not the two one dust after death? Is there not one judgment for them? – a common Kingdom, and a common Gehenna? (*Hom. Eccles. 4.1*).

Segundo Gregório de Nissa, os escravos e os senhores têm a mesma origem natural, e não de enfrentar a mesma morte e o mesmo Julgamento. Vieira, porém, restringe aqui o seu discurso sobre a igualdade humana à existência terrestre. O viés pós-existencial, *i.e.*, o fim escatológico, será assumido nos últimos capítulos do sermão XXVII – mas diante do céu e do inferno os senhores e os escravos não dispõem da mesma igualdade, sendo os escravos mais favorecidos por Deus do que os senhores, como veremos ao longo deste trabalho.

Na visão de Vieira, o tráfico negreiro é diabólico – o que é composto de carne e alma por *natureza* não deve ser vendido e comprado como as mercadorias inanimadas<sup>42</sup>:

[...] o que geram os pays, & o que criam a seus peitos as mãys, he o que se vende, & se compra. Oh trato deshumano, em que a mercancia são homens! Oh mercancia diabolica, em que os interesses se tiram das Almas alheas, & os riscos são das próprias! (MRM, XXVII, 392).

Vemos que, diante da aberrante reificação dos homens, Vieira está em comunhão com Gregório de Nissa. Mas se recordarmos o discurso de Gregório na sua globalidade,

---

<sup>42</sup> A declaração do escravo como *homem* faz evidenciar o conflito entre a agressão do *ius naturale* dos escravos e o funcionamento do *ius gentium*, mas Vieira vai contornar este problema com a teoria do “meio cativo”, dividindo engenhosamente o *homem* ao meio, como veremos no capítulo 5.2.3.

analisado na primeira parte desta dissertação, descobrimos que a visão de Vieira se distingue da ótica teocêntrica de Gregório. Enquanto Gregório condena a escravidão por ser pecado da soberba contra Deus, as reflexões de Vieira baseiam-se na própria natureza humana: o tráfico humano é condenável não tanto porque o orgulho dos senhores ofende diretamente a *Deus*, mas porque o escravo é *homem*.

Na sua pregação, Vieira dirige-se principalmente aos escravos, na presença também de alguns senhores<sup>43</sup>. As frases supracitadas deviam ter como destinatários os senhores presentes. Reparamos que, diferentemente de Gregório de Nissa, Vieira não se distancia do seu ouvinte – em vez de culpar um grupo e simpatizar com outro da perspectiva de uma terceira pessoa, Vieira fala incluindo-se no conjunto dos senhores, na primeira pessoa (“como os *nossos*”), o que lhe permite atingir a consciência e mover a emoção dos senhores com mais eficácia. Nisso vemos, sem a menor sombra, a sinceridade de Vieira, que mais adiante atinge uma assinalável fulgurância:

Todas estas razões de Seneca se reduzem a huã, que he, *serem tambem homẽs os que saõ Escravos*. Se a fortuna os fez Escravos, a natureza felos homẽs: & porque ha de poder mais a desigualdade da fortuna para o desprezo, que a igualdade da natureza para a estimaçãõ? Quando os desprêzo a elles, mais *me desprêzo a mim*; porque nelles desprêzo o que he por desgraça, & *em mim* o que *sou* por natureza (*MRM*, XXVII, 423).

Os escravos negros são homens iguais a *nós*; se *eu* os desprezo, desprezo-me a *mim*. Falando na primeira pessoa, Vieira demonstra que está a assumir plena consciência de tratar os escravos como seus iguais, e apela desse modo aos senhores para fazerem o mesmo. Podemos dizer que a parenética patrística se torna compaixão em Vieira, e essa compaixão pessoal chama uma compaixão coletiva que Vieira espera da parte dos senhores.

No sermão XIV, a construção argumentativa tem como alicerce a visão de Vieira da humanidade como um todo – este pensamento universalista, que posteriormente irá florescer na sua concepção utópica de uma Cristandade que abrange povos de toda a espécie (cristãos, índios, negros e judeus), já brotou no primeiro sermão do então noviço: “[Christo] foi Salvador na Cruz, quando por meyo da morte, & pelo preço de seu

---

<sup>43</sup> Bueno (2011) afirma que “não era incomum no Brasil colonial que os senhores de engenhos ouvissem missa com seus escravos”.

Sangue salvou *o genero humano*” (MRM, XIV, 487, grifo nosso). A mesma expressão vemos também no sermão XXVII: “E isto he, como dizem Santo Agustinho, S. Jeronimo, Santo Hilario, & os mais Padres, o que Isaias quiz ensinar historialmente no cativo de Babylonia, & profeticamête no de *todo o genero humano*; resgatado, & libertado, não por outrem, senão pelo mesmo Filho de Deos em Pessoa, quãdo cõ o preço infinito de seu Sangue nos remio na Cruz” (MRM, XXVII, 407, grifo nosso). Esta conceção teológica faz-nos entrever, pois, o peso de Gregório de Nissa no pensamento de Vieira acerca da escravatura secular.

Quanto à lição teológica e moral do derramamento do sangue de Cristo, em vez de trilhar o velho caminho patrístico que vê a igualdade e a liberdade humana à luz da Redenção, Vieira inclina o seu discurso para a filiação divina através do “novo nascimento/ segundo nascimento”. Aparentemente, esta ótica inovadora decorre do esforço do jovem pregador de se colar ao tema<sup>44</sup> e ao assunto<sup>45</sup>. Guiado pelos elementos-chave, Vieira constrói o sermão em três partes, a interpretar três nascimentos: “na primeira veremos com *novo nascimento* nascido de Maria a Jesu; na segunda com outro *novo nascimento* nascido de Maria a São João; & na terceira, tambem com *novo nascimento* nascidos de Maria aos Pretos seus devotos” (MRM, XIV, 487, grifo nosso). Por meio das citações bíblicas, exegeses patrísticas e jogos etimológicos, Vieira mostra que enquanto Cristo (“Ungido”) nasceu no Presépio, Jesus (“Salvador”) nasceu morrendo na Cruz (MRM, XIV, 489-490); São João nasceu ao pé da Cruz como outro Jesus e filho da mesma Senhora (MRM, XIV, 493-494); e por último, os Pretos, “tambem são seus filhos, & tambem nascidos entre as dores da Cruz” (MRM, XIV, 494-495). Desse modo, Vieira afirma que os Pretos, se bem que estejam num estado vil neste mundo, são igualmente albergados pela Maternidade divina e partilham juntamente com o Apóstolo João e mesmo com o próprio Jesus a identidade de Filhos de Maria, Mãe de Deus (MRM, XIV, 496).

A visão da absoluta igualdade humana dentro da fé cristã corresponde ao ideal paulino “não há judeu nem grego; não há servo nem livre; não há macho nem fêmea;

---

<sup>44</sup> “Maria de qua natus est Jesus, qui vocatur Christus” (Mt 1:16).

<sup>45</sup> A festa de São João, da Senhora do Rosário e dos Pretos devotos (MRM, XIV, 486).

porque todos vós sois um em Cristo Jesus” (Gl 3:28), realizado sob a premissa do Batismo – o “nascer de novo” de que Jesus falou a Nicodemos (Jo 3:3). Conforme São Paulo, os cristãos nascem morrendo com Cristo no Batismo (Rm 6:3) e tornam-se membros de um só corpo (1 Cor 12:12-13), o que Vieira aplica à condição dos Pretos:

E porque não cuidassem os que são fieis, & senhores, que os Pretos por terem sido gentios, & serem cativos, são de inferior condição, acrescenta o mesmo São Paulo que isto tanto se entende dos Hebréos, que erão os fieis, como dos gentios; & tanto dos cativos, & dos escravos, como dos livres, & dos senhores: *Etenim omnes in unum corpus baptizati sumus sive Iudaei, sive gentiles, sive servi, sive liberi*. E como todos os Christãos, posto que fossem gentios, & sejam escravos, pela Fé, & Bautismo estão incorporados em Christo, & são membros de Christo; por isso a Virgem Maria Mãe de Christo he tambem Mãe sua; porque não seria Mãe de todo Christo, senão fosse Mãe de todos os seus mēbros (*MRM*, XIV, 498-499).

Dada esta filiação divina que não conhece limite na terra, Vieira enfatiza a fraternidade entre os senhores e os escravos sendo filhos da mesma Mãe, unidos pelo laço afetivo divino. A continuidade ideológica, verificamo-la no sermão XX, quando Vieira, numa tentativa de elucidar o tema “Judam, et fratres ejus” (Mt 1:2), recorre outra vez ao pensamento de São Paulo sobre a igualdade em Cristo (Cl 3:9-11), com incidência na irmandade.

Constatamos também que, no sermão XIV, Vieira não só “outorga” a Mãe de Cristo aos escravos para os fazer iguais a “todo o homem que tem a Fé” sob a filiação divina (*MRM*, XIV, 496), mas iguala-os ao próprio Cristo em virtude do seu sofrimento, interpretado como imitação da vida de Cristo. Ao representar a condição dos escravos negros no engenho, Vieira faz corresponder cada cena à Paixão de Cristo:

Naõ ha trabalho, nem genero de vida no mundo mais parecido á Cruz, & Payxaõ de Christo, que o vosso em hum destes Engenhos [...] Em hum Engenho sois imitadores de Christo crucificado [...] porque padeceis em hum modo muito semelhante o que o mesmo Senhor padecè na sua Cruz, & em toda a sua Payxaõ. A sua Cruz foi cõposta de dous madeiros, & a vossa em hum Engenho he de três. Tambem alli naõ faltãraõ as canas, porque duas vezes entrãraõ na Payxaõ: hũa vez servindo para o cetro de escarnio, & outra vez para a esponja em que lhe deraõ o fel. A Payxaõ de Christo parte foi de noite sem dormir, parte de dia sem descansar, & taes saõ as vossas noites, & os vossos dias. Christo despido, & vòs despidos; Christo sem comer, & vòs famintos; Christo em tudo maltratado, & vòs maltratados em tudo. Os ferros, as prisoens, os açoutes, as chagas, os nomes afrontosos, de tudo isto se compoem a vossa imitação, que se for acompanhada de paciencia, tambem terá merecimento de martyrio. Só lhe faltava á Cruz para a inteira, & perfeita semelhança o nome de Engenho [...] Em todas

as invenções, & instrumentos de trabalho parece que não achou o Senhor outro que mais parecido fosse com o seu, que o vosso (*MRM*, XIV, 508-509).

Através da estreita vinculação entre a Paixão de Cristo e a realidade imediata dos escravos no engenho, Vieira faz um “trânsito da imanência subjetiva à transcendência” (Bosi 2011, 331), que resulta na transformação de uma identidade – o que é indesejável (ser escravo) no plano natural torna-se uma prerrogativa (ser companheiro e imitador de Cristo) no esquema sobrenatural: “[...] vede vós quanto estimará agora que os que hontem foraõ gentios, conformandose com a vontade de Deos na sua sorte, lhe fação por imitação taõ boa companhia” (*MRM*, XIV, 510).

Conforme São Paulo, quem acompanha Cristo nas suas dores, compartilhará a sua glória. Na citação de Vieira, o “companheiro” significa o “herdeiro”:

Naõ he promessa minha, senão de São Paulo, & texto expresso de Fé: *Haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi; si tamen compatimur, ut et conglorificemur*. Assim como Deos vos fez herdeiros de suas penas, assim o sereis tambem de suas glorias: cõ condição porèm que não só padeçais o que padeceis, senão que padeçais com o mesmo Senhor, que isso quer dizer, *Compatimur* (*MRM*, XIV, 519).

A noção de “herdeiro” das misérias na terra e conseqüentemente da glória no Céu, sugere tacitamente a eleição divina após alguma comparação ou concorrência – neste caso, entre os escravos e os senhores:

Oh como quizera, & fora justo que tambem vossos senhores consideràrão bem aquella consequencia: *Si tamen compatimur, ut et conglorificemur*. Todos querem ir à glória, & ser glorificados com Christo; mas não querem padecer, nem ter parte na Cruz com Christo. [...] Mais enveja devem ter vossos senhores às vossas penas, do que vós aos seus gostos, a que servis com tanto trabalho (*MRM*, XIV, 519-520).

O privilégio de serem imitadores de Cristo é continuamente lembrado: no sermão XX Vieira demonstra a “estima” de que os escravos gozam diante de Deus, do Filho de Deus e da Mãe de Deus (*passim*.); no sermão XXVII o estado dos escravos é elevado até ao nível de “vocaçãõ”, caminho rumo à santidade, ao qual não faltará a recompensa divina (*MRM*, XXVII, 419-420). No comentário de Pécora (2019, 158), “os escravos negros são sujeitos de uma eleição divina, que os habilita milagrosamente à salvação”.

Com base no exame que temos feito até aqui, vemos a tripla identidade dos escravos negros no pensamento vieiriano: homens iguais a *nós*, membros e irmãos em Cristo, imitadores de Cristo e (portanto) privilegiados no plano divino. Ideologicamente,

as três dimensões apresentam-se numa estrutura de pirâmide, correspondendo à busca de razões da igualdade dos escravos em níveis diferentes: do nascimento natural ao nascimento sobrenatural, passando pelo sofrimento interpretado na visão transcendente. Tendo como ponto de partida a convicção sobre a igualdade humana dos escravos, Vieira acaba por conceder aos escravos uma espécie de “supra-igualdade”, senão mesmo “superioridade”. Em outras palavras, se inicialmente Vieira posiciona os escravos no mesmo patamar com os senhores, ele vai erguendo os escravos no seu discurso até os colocar num altar sagrado, onde a única saída é ser sacrificado, a exemplo do *Cordeiro de Deus*. Os escravos negros, desse modo, parecem funcionar literalmente como “bodes expiatórios” (Manso 2011, 269) se pensarmos no projeto de Vieira de salvar fisicamente os ameríndios. Todavia, enquanto ninguém pode saber ao certo a intenção original do jesuíta, não podemos simplesmente concluir que a “preparação deste sacrifício” assenta nas suas considerações políticas. Lúcio de Azevedo (1992, II, 246) diz: “Nem ele podia condenar a escravidão. A isso o forçava a coerência, desde que sempre advogara se trouxessem escravos da África, para libertar os índios do obrigatório serviço”. Mas lembremos que Vieira podia justamente vacilar ou mesmo faltar à coerência, quando havia uma grande fissura entre o real e o ideal. De facto, pode ser muito franco o seu conselho político de sacrificar os negros e, ao mesmo tempo, muito sincera a sua preocupação humanista com os negros – o que hoje denominamos contradição não era senão o cruzamento de possibilidades que o tempo lhe proporcionava.

## **5.2 Misérias terrestres, consolo celestial**

Nestes três sermões do Rosário, Vieira condena a atrocidade da escravidão, censura os senhores brancos e defende a dignidade e liberdade interior dos escravos, cuidando que o seu discurso em todas as partes alcança a consolação deste grupo social. Observa-se na sua pregação a luz e a sombra da patrística, mas uma leitura atenta revelar-nos-á alguns desvios propositados que o jesuíta faz do trilha ortodoxo, os quais podem ser surpreendentes e significativos para interpretar o seu pensamento.

### 5.2.1 O sofrer com Cristo: *dulce lignum & formam servi accipiens*

Se Vieira procura equiparar o sofrimento dos escravos à Paixão do Senhor, no Sermão XIV essa relação atinge o seu auge quando, numa adaptação pragmática da Escritura, o pregador caracteriza, em função de um só tópico (o engenho de açúcar), esse mesmo sofrimento.

A maior característica do engenho – a “doçura” – constitui o eixo do desenvolvimento discursivo deste sermão. O trabalho duro contrasta com o produto agradável, fazendo do engenho um “doce inferno”. Esta passagem, que segundo Margarida Vieira Mendes (2003, 483) funciona como “uma matriz binária, geradora de todo o texto”, tem sido incansavelmente citada pelos estudiosos:

E que cousa ha na confusaõ deste mundo mais semelhante ao inferno que qualquer destes vossos Engenhos, & tanto mais, quanto de maior fabrica? Por isso foi taõ bem recebida aquella breve, & discreta definiçaõ de quẽ chamou a hum Engenho de asucar: doce inferno. E verdadeiramente quem vir na escuridade da noite aquellas fornalhas tremendas perpetuamente ardentes; as labaredas que estaõ saindo a borbotões de cada hũa pelas duas boccas, ou ventas, por onde respiraõ o incendio; os Ethyopes, ou Cyclopes banhados em suor taõ negros como robustos que somministraõ a grossa, & dura materia ao fogo, & os forcados com que o revolvem, & atiçaõ: as caldeyras, ou lagos ferventes com os cachoens sempre batidos, & rebatidos, já vomitando escumas, já exhalando nuvens de vapores mais de calor que de fumo, & tornando os a chover para outra vez os exhalar: o ruido das rodas, das cadeyas, da gente toda da cor da mesma noite, trabalhando vivamente, & gemendo tudo ao mesmo tempo sem momento de tregoa, nem de descãço: quem vir em fim toda a maquina, & aparato cõfuso, & estrondoso daquella Babylonia, não poderá duvidar, ainda que tenha visto Ethnas, & Vesuvios, que he hũa semelhança de inferno (*MRM*, XIV, 515-516).

Um dos momentos mais fulgurantes da engenhosidade vieiriana, o trabalho no engenho é duplamente doce – primeiro, porque se trata da produção de açúcar; segundo, porque os escravos sofrem junto com o Senhor. A doçura no primeiro sentido não pertence aos escravos – Vieira compara os trabalhadores no engenho às abelhas, que fabricam o mel mas não para si (*MRM*, XIV, 519). Expondo as condições distintas entre os senhores e os escravos, o pregador chama especialmente a atenção dos seus ouvintes escravos: “Os [mistérios] dolorosos (ouçaõme agora todos) os dolorosos saõ os que vos pertencem a vòs, como os [mistérios] gozosos aos que devendovos tratar como irmãos, se chamaõ vossos senhores” (*MRM*, XIV, 519). Mas a doçura no sentido transcendente

é própria dos escravos, pois é a doçura dos sofrimentos, que ecoa o doce sofrimento do Senhor:

E posto que os que o lograõ he com tão diferente fortuna da vossa: se vòs porém vos souberdes aproveitar della, & conformala cõ o exemplo, & paciencia de Christo; eu vos prometo primeiramente que esses mesmos trabalhos vos sejam muito doces, como forão ao mesmo Senhor: *Dulce lignum, dulces clavos, dulcia ferens pondera*: & que depois (que he o que só importa) assim como agora imitando a São Joaõ, sois companheiros de Christo nos mysterios dolorosos de sua Cruz; assim o sereis nos gloriosos de sua Resurreiçao, & Ascenção (*MRM*, XIV, 519).

O uso da fonte extra-bíblica (a exaltação da Santa Cruz), que une a dor e a doçura não só em termos semânticos, mas literais, constitui uma excelente apropriação ao contexto – doce engenho. Esta contínua aproximação dos escravos ao próprio Cristo<sup>46</sup> tem uma finalidade: vivificar a devoção religiosa dos escravos negros já cristãos, animá-los a sofrer com paciência, a exemplo de Cristo, e a lembrar a Mãe de Cristo, apesar da intensidade do seu trabalho (*MRM*, XIV, 508-510). Os escravos devem saborear a doçura dos sofrimentos, pela honra de serem os imitadores e companheiros de Cristo, mas sobretudo pela esperança na próxima vida. Ao mesmo tempo, um detalhe talvez mereça a nossa consideração: quanto à Paixão de Cristo, Vieira deve ter em mente o facto mais importante do drama – Cristo sofreu e morreu *inocente*. Pode ser que, ao tentar consumir no seu discurso a imitação cristã dos escravos, queira também contemplá-los como *inocentes*, isto é, sem *pecado*. Embora Vieira não torne explícito este aspeto, é possível detetar a sua omissão consciente dos conceitos “pecado” e “pecador” nas linhas de força dos seus textos, como será explorado nos capítulos seguintes.

No sermão XX, surpreendentemente, o símile está feito na direção inversa – Vieira compara a condição de Cristo à dos escravos. Com base no famoso hino cristológico (Fl 2:6-11) de São Paulo, Vieira faz admirar o facto de Deus (des)fazer-se escravo (*kenosis*), pois já que o ser do homem está muito aquém do ser de Deus, o ser escravo entre os homens é uma condição ainda mais vil (*MRM*, XX, 157-158). Na pregação de Vieira, a corporalidade é apresentada de uma maneira singular – a fronteira entre o corpo da Encarnação e o corpo místico de Cristo está engenhosamente diluída:

---

<sup>46</sup> Recordamos o símile da condição dos escravos à Paixão do Senhor no sermão XIV, que vimos no capítulo anterior.

Grande caso he, que ca[ibam] a fôrma de Deos, & a fôrma de Escravo em huã sò Pessoa, & essa Divina (*Cum in forma Dei esset, formam servi accipiens*) hum homem com nome de Senhor, & outro cõ nome de Escravo, não caibaõ em huã grande Congregaçaõ, & por isso se houvesse de separar em duas Confrarias? (*MRM, XX, 159-160*).

O contraste entre o exemplo divino e o comportamento humano constitui uma ironia aguda: o Senhor e o Escravo são incorporados na mesma Pessoa que é Deus feito homem, mas os que agora se chamam “senhores” e “escravos” não cabem no mesmo Corpo de Cristo por falta de fraternidade.

Entretanto, Vieira não se contenta com a simples exposição do pensamento paulino – ele há de enriquecer o quadro teológico com a agudeza de linguagem, aproximando Cristo aos escravos na realidade concreta. Na sua adaptação de abundantes exemplos nos Evangelhos, a comparação de Cristo com os escravos não só consiste na “forma”, senão em “todas as formalidades”:

Tudo o que no Escravo pôde causar desprezo, coube em Deos; porque quando tomou a fôrma de Escravo, *Formam servi accipiens*, naõ a tomou, como dizem, *pro fôrma*, senaõ cõ todas as formalidades. No Cenaculo servindo como Escravo a homẽs de baixa condiçaõ no exercicio mais baixo: *Misit aquam in pelvim, et coepit lavare pedes*<sup>47</sup>; na prizaõ do Horto sêdo reputado por Escravo fugitivo, & ladraõ: *Tamquam ad latronem e existis comprehendere me? Quotidie apud vos eram*<sup>48</sup>; na traiçaõ de Judas vendido como Escravo, & por vilissimo preço: *Constituerunt ei triginta argenteos*<sup>49</sup>; na remissaõ a Caifáz maniatado como Escravo, ou, como cà dizeis, amarrado: *Misit eum ligatum ad Caipham*<sup>50</sup>; no Pretorio açoutado como Escravo, & cruelissimamente açoutado: *Flagellis caesum*<sup>51</sup>; nas ruas publicas de Jerusalem como Escravo cõ a carga mais pezada, & mais afrõtosa às costas: *Bajulans sibi crucem*<sup>52</sup>; no Calvario como Escravo despido: *Acceperunt vestimenta ejus*<sup>53</sup>; E finalmente como Escravo, & máo Escravo, pregado, & morto em hũa Cruz, que era o supplicio proprio de Escravos. E se estes saõ os maiores abatimentos, a que pôde chegar o estado da servidaõ. Quem haverá, se tem Fé, que se atreva a desprezar no seu Escravo o que vé no seu Deos? (*MRM, XX, 158-159*).

Esta série de analogias leva a uma afirmaçaõ atrevida: é possível ver nos escravos o próprio Deus. Obviamente, o pregador esforça-se por atingir o *delectare*: se o conteúdo de *kenosis* já não era novidade para o público, do mesmo modo que não o

---

<sup>47</sup> Jo 13:5.

<sup>48</sup> Mc 14: 48-49.

<sup>49</sup> Mt 26:15.

<sup>50</sup> Jo 18:24.

<sup>51</sup> Mc 15:15.

<sup>52</sup> Jo 19:17.

<sup>53</sup> Jo 19:23.

seria para o leitor, ele encontra a maneira de os surpreender com a sua construção argumentativa – a “escravização” de Cristo conduz à divinização dos escravos. Vemos, pois, a “ousadia evangélica” (característica que José Eduardo Franco – 2016, 10 – tão bem atribui ao jesuíta), o que faz com que os escravos sejam dignificados até ao máximo grau no seu estado aparentemente humilde. A vontade de Deus, de livremente se tornar escravo, é a melhor contestação do desprezo pelos escravos: “E quando o Filho de Deus se não desprezou de ser Escravo; quẽ haverá que se atreva a desprezar os Escravos?” (MRM, XX, 158).

Se colocarmos o parágrafo supracitado ao lado do símile que vimos no sermão XIV, reparamos numa dupla analogia: no sermão XIV, são os escravos que imitam Cristo; no sermão XX, em contrapartida, é Cristo quem “imita” os escravos. Estas duas vertentes, ambas voltadas para os sofrimentos dos escravos, têm como esteio o pensamento paulino: na primeira, a recompensa escatológica é evocada, a fim de confortar e animar os escravos a carregar o seu *dulce lignum* com a docilidade de Cristo. Na segunda, a encenação da *kenosis* diviniza os escravos, dignificando-os no seu estado, pois é exatamente o estado que o Deus feito homem voluntariamente quis assumir. Desta maneira, como remédio para as misérias dos escravos, Vieira não só assevera, de acordo com a promessa de São Paulo, que os escravos possuirão a glória eterna pelo que *fazem* nesta vida, mas, ainda de um modo mais radical, já nesta vida devem ser respeitados pelo que *são*.

### 5.2.2 A roda da fortuna: *ad servitatem natum*

Em relação à causa da escravidão dos negros, Vieira não adere à teoria aristotélica da “escravidão natural”, nem recorre ao mito de Cam, que é com efeito uma versão racista da “escravidão natural”, com alegado esteio teológico<sup>54</sup>. O que pode ser mal entendido aparece primeiro no sermão XIV: “E como a natureza gerou os Pretos da mesma cor da sua fortuna: *Inflix genus hominum, et ad servitatem natum*; quiz Deus que nascessem á Fé debayxo do signo da sua Payxaõ” (MRM, XIV, 515). Mas temos

---

<sup>54</sup> Questão esta que vimos no capítulo 3.2 desta dissertação.

uma visão mais nítida quando a mesma frase de Mafeu volta a ser citada no sermão XXVII. Ao contemplar a vida miserável dos escravos negros no Novo Mundo, que começa com o transporte transatlântico, Vieira comenta:

[...] estes atravessão o Mar Oceano na sua maior largura, & passão da mesma Africa à America para viver, & morrer cativos. *Infelix genus hominum* (disse bem delles Mafféo) *et ad servitatem natum*. Os outros nascem para viver, estes para servir. Nas outras terras, do que arão os homẽs, & do que fiaõ, & tecem as molheres, se fazem os commercios: naquella o que geraõ os pays, & o que criaõ a seus peitos as mãys, he o que se vende, & se compra (*MRM*, XXVII, 392).

Obviamente, o “nascer para servir” de que fala o jesuíta não corresponde à inferioridade inata de certo grupo de pessoas, mas exprime a sua incompreensão e lamento perante a injustiça da condição entre os homens – iguais por natureza, mas tão desiguais no mundo real.

Um facto digno de nota é que Vieira evita mencionar a noção de “pecado” quanto à origem da escravidão, diferentemente do discurso de S. João Crisóstomo e de Santo Agostinho. O que reduz os escravos negros ao cativo e à escravidão no Novo Mundo, segundo o jesuíta, é a “fortuna” – a única “razaõ”, ou “semrazaõ” pelas suas misérias (*MRM*, XX, 176-177). Trata-se, pois, de uma caracterização genérica de “circunstâncias advenientes, com tradução no direito humano (o direito das gentes e o direito positivo)”, uma “expressão da perplexidade perante o jogo do mundo”, que separa o conceito da legitimidade da escravidão e o conceito da inferioridade inata (Franco & Calafate & Ventura 2020, 210). A “fortuna” em si parece um conceito misterioso. A plena prática da “mercancia diabolica” (*MRM*, XXVII, 392) transoceânica e a desumanidade da escravidão na terra brasileira não podem ser relacionadas com a vontade divina, mas na realidade parecem permitidas e até de algum modo favorecidas por Deus (*MRM*, XXVII, 393)<sup>55</sup>. Vieira reconhece nestes acontecimentos horrorosos “algum grande mysterio” (*MRM*, XXVII, 393), que lhe custa entender: “Que estrella he logo aquella, que os<sup>56</sup> domina, tam triste, tam inimiga, tam cruel?” (*MRM*, XXVII, 392-393).

A consequência da desigualdade da “fortuna” está retratada com engenhosidade no início do sermão XXVII, em uma composição cenográfica repleta de tensão teatral:

---

<sup>55</sup> Ver capítulo 4 desta dissertação.

<sup>56</sup> Refere os escravos negros.

Já se depois de chegados olharmos para estes miseráveis, & para os que se chamaõ seus Senhores: o que se vio nos dous estados de Job, he o que aqui representa a fortuna, pondo juntas a felicidade, & a miseria no mesmo theatro. Os Senhores poucos, os Escravos muitos; os Senhores rompendo galas, os Escravos despídos, & nús; os Senhores banqueteando, os Escravos perecendo à fome: os Senhores nadando em ouro, & prata, os Escravos carregados de ferros; os Senhores tratãdoos como brutos, os Escravos adorandoos, & temendoos, como Deoses; os Senhores em pé apontando para o açoute, como Estatuas da soberba, & da tyrannia, os Escravos p[r]ostrados com as mãos atadas atrás como Imagens vilissimas da servidaõ, & Espectaculos da extrema miseria (*MRM*, XXVII, 392).

A compreensão da fortuna, a nível individual, não pode ser alcançada nesta vida, mas há de apontar para a outra; a explicação não se encontra no raciocínio humano, mas unicamente na fé. Na dinâmica transcendente, então, temos a “troca da fortuna”, uma noção de cunho barroco, muito relevante no sistema de pensamento vieiriano. Diferentemente da sua teoria da “mesa redonda”, que entende as contingências nesta vida como um jogo que não escapa à regência da providência divina (Franco & Calafate & Ventura 2020, 217), a “roda da fortuna” que Vieira refere nestes sermões em estudo representa a possibilidade de uma permuta das circunstâncias da vida presente pelas da próxima vida. Nesta roda, tudo o que está nesta vida pode passar para o lado oposto:

Oh Fortuna! E que mal considera a cegueira humana as voltas da tua roda? Virá tempo, & não tardará muito, em que esta roda dé volta, & então se verá, qual he melhor fortuna, se a vil, & desprezada dos Escravos, ou a nobre, & hõrada dos Senhores (*MRM*, XX, 176).

A parábola de Lázaro é citada para exemplificar a mudança da fortuna, servindo tanto de aviso moral para os senhores como de consolação para os escravos:

O Rico, foi o que saõ hoje os que se chamaõ Senhores; & Lazaro, foi o que saõ hoje os Pobres Escravos. Não saõ os Senhores, os que vivem descançados, & em delicias, & os Escravos em perpetua afflicçaõ, & trabalhos? Os Senhores vestindo Hollãdas, & rasgando sedas, & os Escravos nús, & despídos? Os Senhores em banquetes, & regalos; & os Escravos morrendo à fome? Que muito logo, que acabada a Comedia desta vida, a Fortuna troque as mãos, & que os que neste mûdo logrãraõ os bens, no outro padeçaõ os males, & os que agora padecem os males, depois també elles vão lograr os bens? (*MRM*, XX, 177).

Entretanto, a continuação deste discurso dá uma reviravolta no raciocínio:

E se alguem me disser, que os Escravos, que nesta vida padecem os males, tambem tem peccados, & os Senhores, que lograõ os bês, tambem tê boas obras? Respondo, que taes podem ser as boas obras de hûs, & os muitos peccados dos outros, que huns, & outros sejaõ a exceiçaõ desta regra. Mas geralmente fallando, a sentença de

Abraham he fundada no que ordinariamente succede. Dá a razão muito adequada S. Gregorio Papa: *Mala Lazari purgavit ignis inopiae: bona Divitis remuneravit felicitas transeuntis vitae*. Lazaro tambem teria alguns peccados, como tem os Escravos; mas esses purgáraõse pela sua pobreza, pela sua miseria, pelos seus trabalhos: & o Rico tambem teria algũas boas obras, como hoje tem os Senhores; mas essas pagoulhas Deos com os bens, que lograõ nesta vida. De sorte, que os Ricos, & os Senhores tem nesta vida o seu Paraiso, & os Lazaros, & os Escravos, o seu Purgatorio (*MRM*, XX, 177-178).

Com esta consideração, vemos, pois, que Vieira está bem ciente da argumentação do discurso patrístico. Tradicionalmente, os Padres (como vimos em Crisóstomo e Agostinho) constroem o perfil dos escravos como pecadores, e advertem-nos sempre dos vícios; aos senhores é concedido (divinamente) o papel de *paterfamilias*, responsável pela alma dos escravos, e a única crítica vem do abuso da sua autoridade. Recordamos que no parecer de Sandoval, que se encontra na linha da patrística, os sofrimentos dos escravos são em parte um desagravo pelos seus próprios pecados, portanto eles têm de padecer muito para ver o Céu. Vieira, no entanto, esquiva-se desta lógica através da distinção entre “exceções” e “regra geral”, tornando a práxis discursiva numa questão concreta de probabilidade, desfazendo a conexão entre a “escravidão” e o “pecado”, entre o “escravo” e o “pecador”. Desse modo, a imagem do escravo no discurso patrístico como *indivíduo propenso para o pecado, que precisa de disciplina*, transforma-se na imagem do *indivíduo desgraçado e miserável, que merece consolação*. Na sua pregação, Vieira procura consolar os escravos, dizendo que eles já são purgados *por* esta vida, que é o purgatório para os miseráveis. Em outras palavras, como a penitência já está realizada em virtude da própria fortuna de ser escravo, o Céu não é um prêmio caríssimo só para os “escravos bons”, mas uma garantia para os escravos em geral.

Este “otimismo escatológico” (Pinho 2016, 139) radica tanto na sua compaixão pessoal quanto no seu pensamento teológico, nomeadamente na sua confiança firme na misericórdia divina. A este respeito, Vieira procura sempre fundamentar os seus argumentos na Sagrada Escritura (*MRM*, XX, 178-179). Vemos, pois, citações representativas como a de Lucas 1:51-53 (“*Dispersit superbos mente cordis sui. Deposuit potentes de sede, et exaltavit humiles. Esurientes implevit bonis: et divites*

dimisit inanes<sup>57</sup>); Salmos 11:6 (“Propter miseriam inopum, et gemitum pauperum, nunc exsurgam, dicit Dominus<sup>58</sup>) e Isaías 61:1-2 (“Spiritus Domini super me, eo quod unxerit Dominus me [...] ut mederer contritis corde, et praedicarem captivis indulgentiam [...] ut consolarem omnes lugentes<sup>59</sup>). Sendo um sermão mariano, Vieira realça o título de “Mãe de Misericórdia”, argumentando que os escravos hão de contar com mais favor e amparo de Nossa Senhora, por serem miseráveis: “porque a Virgem Maria he Mãe de Misericórdia: o objecto da Misericórdia he a miseria: logo para a parte da miseria, & dos que a padecê, ha de propender a Mãe da Misericórdia” (*MRM*, XX, 178). Ao comparar as fortunas diferentes dos senhores e dos escravos, Vieira lembra que na passagem do Egípcio para a Terra Prometida, que representa a passagem desta vida para a outra, os egípcios, que eram senhores, ficaram todos afogados, enquanto os israelitas, que eram escravos, todos salvos (*MRM*, XX, 181). E, olhando para a realidade, o jesuíta prega:

Eu confesso, que não reconheço nos Escravos geralmente taes virtudes, às quaes se possa prometer huã segunda fortuna tam notavel como esta; mas tambem sei, que he tam poderosa a misericórdia da Mãe de Deos, que compadecida das miserias, que elles padecem em toda a vida, lhe pôde cõverter as mesmas miserias em virtudes (*MRM*, XX, 181).

A bem-aventurança dos escravos não depende dos méritos que possam ganhar pelas próprias condutas, mas apoia-se na misericórdia divina, que faz as misérias equivalentes aos méritos. Em comparação com a “porta estreita” conceituada por Sandoval, Vieira elimina a menor incerteza dos escravos sobre o critério da qualificação para o Céu – o que eles possam não merecer, será dado de graça. Desse modo, o que é disciplinador no discurso patrístico é transformado por Vieira em motivo de consolação.

---

<sup>57</sup> “Dispersou os soberbos de coração. Depôs os poderosos do seu trono e exaltou os humildes. Aos famintos encheu de bens e os ricos despediu de mãos vazias” (*apud* Franco, Calafate & Ventura 2018, 127).

<sup>58</sup> “Por causa da miséria dos desvalidos e do gemido dos pobres, eis que me levantarei, diz o Senhor” (*apud* Franco, Calafate & Ventura 2018, 127).

<sup>59</sup> Segundo a tradução do próprio Vieira, o Filho de Deus veio “Para remediar, para livrar, para consolar a todos os afligidos, a todos os cativos, e a todos os que choram as suas misérias” (*MRM*, XX, 179).

### 5.2.3 O meio cativo: *corporibus dominatur, et non animis*

Como mencionamos no capítulo 5.1, Vieira introduz a dicotomia corpo/alma para conciliar o cativo segundo o *ius gentium* e as práticas contra a natureza humana. Numa análise, veremos como o discurso do jesuíta acaba, não por justificar o tráfico e a escravidão negra, mas por consolar os escravos.

Para começar, Vieira declara que o homem é composto por corpo e alma, e o que se chama escravo “naõ he todo o homem, senaõ sò ametade delle” (*MRM*, XXVII, 396). Na tentativa de corroborar esta opinião para melhor convencer o seu público, o jesuíta vai até buscar provas aos “Gentios” greco-romanos como Homero e Séneca, enfatizando uma sintonia da voz profana com a sacra. Mas o esteio principal da sua argumentação é o pensamento de São Paulo:

Falando S. Paulo dos Escravos, & com os Escravos, diz, que obedeçaõ aos Senhores carnaes: *Obedite dominis carnalibus*<sup>60</sup>. E que Senhores carnaes são estes? Todos os Interpretes declaraõ, que são os Senhores temporaes, como os vossos, aos quaes servis por todo o tempo da vida: & chamalhe o Apostolo Senhores carnaes; porque o Escravo, como qualquer outro homẽ, he composto de carne, & espirito, & o dominio do Senhor sobre o Escravo sò tem jurdiçaõ sobre a carne, que he o corpo, & naõ se estende ao espirito, que he a Alma (*MRM*, XXVII, 397).

A jurisdição do senhorio estende-se somente ao corpo dos escravos e não atinge a sua alma, pelo que os escravos, sendo escravos por fora, dispõem da sua liberdade interior. Para melhor fazer entender este ponto de vista, vemos uma vez mais o esforço de Vieira de aproximar a matéria pregada à realidade do seu público:

Mas naõ he necessario ir tam longe como a Roma, & a Grecia. Pergunto: Neste vosso mesmo Brasil quando quereis dizer, que fulano tem muitos, ou poucos Escravos, porque dizeis, que tem tantas, ou tãtas Pessas? Porque os primeiros, que lhe puzeraõ este nome, quizeraõ significar sãbia, & christaãmẽte, que a sojeiçaõ, que o Escravo tem ao Senhor, & o dominio, que o Senhor tem sobre o Escravo, sò consiste no corpo. Os homẽs naõ são feitos de huã sò pessa, como os Anjos, & os brutos. Os Anjos, & os brutos (para que nos expliquemos assim) são inteiriços; O Anjo, porque todo he espirito; o bruto, porque todo he corpo. O homem naõ. He feito de duas pessas, Alma, & corpo. E porque o Senhor do Escravo sò he Senhor de huã destas pessas, & a capaz de dominio, que he o corpo; por isso chamais aos vossos Escravos, Pessas. E se esta dirivaçaõ vos naõ contenta: digamos, que chamais Pessas aos vossos Escravos, assim como dizemos, huã pessa de ouro, huã pessa de prata, huã pessa de seda, ou de

---

<sup>60</sup> Ef 6:5.

qualquer outra cousa das que não tem Alma. E por este modo ainda fica mais claramente provado, que o nome de Pessa não comprehende a Alma do Escravo, & somente se entende, & se estende a significar o corpo. Este he o que sò se cativa, este o que sò se cõpra, & vende, este o que sò tẽ debaixo de sua jurdição a fortuna (*MRM*, XXVII, 397-398).

Toda esta interpretação engenhosa parte de “peças”, originalmente um termo depreciativo com que os colonos designavam os negros importados da África. O que poderia constituir uma forma de reificação, Vieira explora para afirmar a dignidade irredutível do homem. Em seguida, a mensagem de consolação é transmitida aos escravos negros:

De maneira, Irmaõs Pretos, que o cativeiro, que padeceis, por mais duro, & aspero que seja, ou vos pareça; não he cativeiro total, ou de tudo o que sois, senaõ meyo cativeiro. Sois Cativos naquella ametade exterior, & mais vil de vós mesmos, que he o corpo; porèm na outra ametade interior, & nobilissima, que he a Alma, principalmente no que a ella pertence, não sois Cativos, mas livres (*MRM*, XXVII, 398).

Exposta a discrepância entre o estado do corpo “vil” e o da alma “nobilissima”, entre o “meyo cativeiro” e o “cativeiro total”, Vieira começa a mudar o foco para o âmbito espiritual, especificando a liberdade da alma: a alma, esta metade livre, pode também ser cativa, não pelos senhores seculares, nem por nenhum poder humano, mas por cada um por si mesmo – o homem, pela sua livre vontade, ao pecar, vende-se ao demónio (*MRM*, XXVII, 398-400). Com base nas ideias de São Paulo e de Santo Agostinho sobre a “venda da alma”<sup>61</sup>, Vieira retrata uma cena do leilão:

[...] a Alma, como em leilaõ, entre Deos, & o Demonio, entre a Ley, & o peccado: que faz a vontade, & o livre alvedrio, que he o Senhor de todas nossas acçoês, & resoluçoês? Em vez de receber o lanço de Deos, aceita o do Demonio, & tanto que cõsentio no peccado, ficou a Alma cativa, & rematada a venda (*MRM*, XXVII, 400).

Tal como afirmam os Padres, Vieira reconhece que a primeira venda da alma remonta a Adão e Eva: “alli ficáraõ vëdidas ao Demonio as duas primeiras Almas, & dalli trouxe sua origem a vëda das demais” (*MRM*, XXVII, 400). Mas reparamos num desvio subtil do discurso patrístico: em vez de pensar que a Queda introduziu a

---

<sup>61</sup> Na *editio princeps* de *Maria Rosa Mystica* (*MRM*, XXVII, 400), surgem duas notas marginais, em que Vieira destaca, como *auctoritates*, São Paulo e Santo Agostinho, remetendo, respetivamente, para Rm 7:14 (“Lex spiritualis est: Ego autem carnalis sum, venundatus sub peccato”) e para a *Expositio quarundam propositionum ex epistola ad romanos* (“Unusquisque peccando, animam suam Diabolo vendit, accepta, tanquam pretio, dulcedine temporalis voluptatis”).

escravidão no mundo de modo místico e passivo, Vieira considera a Queda não como o manancial da escravidão, mas como o primeiro mau exemplo, um alerta:

Dizeyme, Brancos, & Pretos, não condenamos todos a Adam, & Eva? Não conhecemos, que foraõ ignorantes, & mais que ignorantes; loucos, & mais que loucos; cegos, & mais que cegos? Não somos nós os mesmos, que lhe lançamos pragas, & maldiçoês, pelo que fizeraõ? Pois porque fazemos o mesmo, & vendemos as nossas Almas, como elles as vendéraõ? (*MRM*, XXVII, 401).

Se observarmos com atenção, esta reflexão é de facto congruente com a sua valorização da “livre vontade” dos homens. Vieira ensina aos escravos: a alma, “quem a pôde cativar, não saõ vossos Senhores [...] senaõ vós mesmos, & por vossa livre vontade” (*MRM*, XXVII, 398). Quando fala dos vendedores da alma, diz “he cada hum a sua” (*MRM*, XXVII, 399); e, na metáfora do leilão, salienta “a vontade, & o livre alvedrio, que he o Senhor de todas nossas acçoês, & resoluçoês” (*MRM*, XXVII, 400). Esta ênfase na capacidade de autodomínio de cada indivíduo, sobretudo dos escravos, é outro ponto em que Vieira difere do discurso patrístico.

Em relação à advertência contra a venda da alma, esta é dirigida primeiro e principalmente aos senhores, só em segundo lugar aos escravos. Na sua crítica, Vieira alega a situação sem remédio dos senhores que vendem a sua alma, mas o que o preocupa é o prejuízo que eles fazem à alma dos escravos: “Porèm as dos vossos Escravos, porque lhas haveis de vender tambem, antepõdo a sua salvaçaõ aos Idolos de ouro, que saõ os vossos malditos, & sempre mal logrados interesses?” (*MRM*, XXVII, 402). Cheio de azedume, o pregador imita a voz dos senhores: “Prevaleça o meu serviço ao serviço de Deos, & com tanto, que os meus Escravos me sirvaõ melhor, vivaõ, & morraõ em serviço do Diabo” (*MRM*, XXVII, 402).

Aos escravos, o único aviso dado por Vieira é não obedecer aos senhores ao ponto de ofender a Deus, não vender a alma ainda que lhes haja de custar a vida. Para exemplificar, Vieira lembra aos escravos que, sob a ordem do Rei Antíoco de venerar os falsos ídolos, uns cederam e venderam a sua alma, que eram os “miseraveis, fracos, & vis”; outros resistiram e perderam a sua vida, que eram os “fortes, constantes, & gloriosos” (*MRM*, XXVII, 402-403). Então o pregador convida os escravos ouvintes a refletir sobre este contraste: “Julgay agora vós, que vos achais na mesma fortuna de

Escravos, quaes destes obráraõ melhor: Se os que vêdéraõ as Almas para agradar aos Senhores, ou os que quizeráõ antes perder a vida, que cativar a Alma?” (MRM, XXVII, 403), animando-os a ser heroicos em circunstâncias semelhantes.

A curiosidade está na sua admoestação aos escravos: “naõ falteis à vossa obrigaçãõ” (MRM, XXVII, 403). Vejamos o significado da “obrigaçãõ” neste contexto: se o senhor mandar em matérias que constituam ofensa a Deus, o escravo “he obrigado a naõ obedecer”, nem que por isso seja martirizado (MRM, XXVII, 403). Isto parece, pois, uma novidade quase subversiva em comparação com o discurso patrístico, em que a comum referência à “obrigaçãõ” dos escravos consiste em obedecer aos senhores. Se observarmos bem, esta subversão do sentido patrístico da “obediência” é de facto o efeito que Vieira prevê – e provavelmente pretende obter – ao planear o seu discurso: quando inicia a construção do texto, o jesuíta escolhe pôr em contraste as posturas do Senhor Deus e do senhor humano, rompendo assim a imagem, estabelecida na longa tradição patrística, do senhor secular como reflexo do *paterfamilias* divino. A mesma estratégia é utilizada quanto à noção de “recompensa”, como veremos no próximo capítulo.

#### 5.2.4 A servidãõ livre: *sicut Domino, et non hominibus*

No sermão XXVII, vê-se a adesão de Vieira à famosa teoria paulina sobre a antítese “servidãõ ao pecado/demónio” e “servidãõ a Deus”. Os homens pelos seus pecados venderam-se ao demónio, mas foram redimidos desse cativo pela morte de Cristo, tornando-se doravante escravos de Deus. O carácter relativo da liberdade e do cativo manifesta-se na “mudança dos senhores” – do demónio/pecado a Deus:

[...] a mesma liberdade, com que Christo os libertou, foi novo cativo [...] Antes da liberdade Cativos, & depois da liberdade também Cativos; antes da liberdade Cativos do Demonio, a quem se vendéraõ, depois da liberdade Cativos de Christo, que os resgatou; antes da liberdade Cativos do peccado, depois da liberdade Cativos de Deos, como diz o Apostolo: *Liberati à peccato, servi autem facti Deo* (MRM, XXVII, 413).

A liberdade cristã não está em conflito com a servidãõ, mas manifesta-se precisamente na servidãõ. A servidãõ a Deus é “servidãõ livre”, no sentido de servir por livre vontade e por amor. Entretanto, recordamos que, sendo o Cristianismo oriundo de

uma sociedade em que a escravatura era normalizada, a “servidão” segundo os princípios da caridade e da fraternidade nunca é um termo puramente espiritual, mas tem a sua dimensão corporal – no exemplo do próprio Jesus, quando deparamos com a cena impressionante do lava-pés (Jo 13:1-17), entendemos que a afirmação segundo a qual “o Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir” (Mt 20:28), não é apenas metafórica. Portanto, não é difícil que se admitisse que, no caso dos escravos seculares, a *liberdade* da sua alma haveria de expressar-se pela *escravização* do seu corpo.

Por isso, se a discussão anterior incide no cativo da alma (*MRM*, XXVII, 404-414), Vieira não deixa de meditar no cativo do corpo. Das duas transmigrações mencionadas na sua pregação – a de Babilónia para Jerusalém, e a deste mundo para a Pátria Celeste, a segunda é “universal” para todos os homens, enquanto os escravos ainda se encontram cativos na primeira (*MRM*, XXVII, 395). Contrário à opinião comum de hoje, e contraditório com o que ele próprio propõe nas suas cartas, aqui o jesuíta mostra apoio teológico e moral à libertação física dos escravos negros, embora não seja propriamente um clamor pela abolição da escravidão negra:

[...] quiz Deos já entãõ fazer manifesto ao mũdo, que a mesma Virgem Sãtissima, não sò era o instrumẽto mais proporcionado, & efficaz, da Divina Omnipotencia, para libertar os homẽs do cativoiro das Almas [...] senãõ tambem para os libertar do cativoiro dos corpos, qual era aquelle, que padecia o Povo no Egypto debaixo do jugo de Faraõ. Assim que poderosa era a Mãy do Redemptor para vos livrar tambem deste segundo, & menor cativoiro (*MRM*, XXVII, 415).

Mas o discurso logo recai no pensamento patrístico – a escravidão é uma boa ocasião concedida pela vontade divina para os escravos ganharem méritos para a vida eterna: “Mas he particular providencia de Deos [...] que vivais de presente Escravos, & Cativos, para que por meyo do mesmo cativoiro temporal consigais muito facilmente a liberdade eterna” (*MRM*, XXVII, 415). De facto, Vieira acredita que, para atingir a liberdade da alma, o estado do cativoiro corporal é mais vantajoso do que o estado da liberdade corporal, como vemos no sermão XX: “Naõ ha duvida, que o Senhorio, & liberdade he mais aparelhada para os vicios, & a obediencia, & sogeiãõ mais disposta para as virtudes” (*MRM*, XX, 182). Portanto, os escravos são exortados a aproveitar o

seu estado, “para ser[em] nelle os mais venturosos homens do mundo” (*MRM*, XXVII, 415).

A maneira concreta de “aproveitar” a escravidão encontra-se também no pensamento paulino: os escravos devem servir os senhores não pela obrigação, mas pelo coração e a livre vontade; não como se servissem a homens, mas como se servissem a Deus – “sicut Domino, et non hominibus” (Cl 3:22-24; Ef 6:5-8) (*MRM*, XXVII, 417). Por um lado, este conselho enfatiza a entrega ao trabalho forçoso, em que fica enaltecida a liberdade da alma: “entaõ não servis como Cativos, senaõ como livres” (*MRM*, XXVII, 417). Por outro lado, vemos salientada a dimensão escatológica deste ensinamento, que é de facto um aspeto muito característico da pregação de Vieira: “Duas cousas promette Deos aos Escravos pelo serviço, que fazem a seus Senhores, ambas não sò desusadas, mas inauditas: que são paga, & herança: *Retributionem haereditatis*” (*MRM*, XXVII, 417). No “Index das cousas notaveis”, um paratexto que, segundo Pécora (2010, 29-30), constitui “um mapa importante de localização de temas e tópicos preferenciais, ademais acentuando o carácter qualitativo ou hierárquico do repertório argumentativo dos sermões”, Vieira chama a atenção para a originalidade do seu discurso e destaca o facto de estas duas coisas serem “inauditas”: “Duas cousas *inauditas* promette Deos aos Escravos pelo serviço, que fazem a seus Senhores” (*MRM*, part. II, *Index das cousas notáveis*, 8, grifo nosso).

A sugestão “não obedeceis como Escravos, senaõ como filhos” (*MRM*, XXVII, 417) é um lugar-comum no discurso patrístico. A este propósito, Lúcio de Azevedo (1992, II, 243) mostra a sua indignação com o que acha que é a hipocrisia de Vieira: “Ditames de mansidão com que perante os senhores resgatava as altissonantes invectivas”. Contudo, se observarmos de perto a visão de Vieira sobre esta obediência filial, descobriremos a diferença relativamente à tradição patrística. Recordemos que Sandoval, herdeiro da perspectiva patrística nesta questão, defende que cabe ao senhor mandar como pai, e ao escravo obedecer como filho, porque o senhor representa o mesmo Deus e assume a responsabilidade de *paterfamilias* em nome de Deus: “como Dios junta con el oficio de señor el espíritu de padre, así ellos se precian de ser

juntamente señores y padres de sus criados, para que los criados le sirvan también como hijos” (*De Ins.* II, 206). Vieira, porém, chama a atenção dos ouvintes escravos para a recompensa divina da submissão, que receberão na próxima vida, porque nesta vida não podem esperar nada da parte dos senhores:

Quando servis a vossos Senhores, nem vós sois seus herdeiros, nem elles vos pagaõ o vosso trabalho. Naõ sois seus herdeiros, porque a herança he dos filhos, & naõ dos Escravos; & naõ vos pagaõ o vosso trabalho, porque o Escravo serve por obrigaçãõ, & naõ por estipendio. Triste, & miserável estado, servir sem esperança de premio em toda a vida, & trabalhar sem esperança de descãço, senaõ na sepultura! [...] naõ obedecéis como Escravos, senaõ como filhos; porque Deos, com que vos conformais nessa fortuna, que elle vos deu, vos ha de fazer seus herdeiros: *Retributionem haereditatis* (*MRM*, XXVII, 416-417).

O serviço aos senhores como se fosse a Deus é apoiado unicamente na esperança escatológica. Se no discurso patrístico vemos a imagem dos senhores construída à semelhança de um Deus Senhor que manda nos escravos, Vieira retrata Deus à imagem de um pai humano que ama e dá herança aos filhos. Na caracterização de Deus, a ênfase na paternidade em vez do senhorio está em harmonia com a sua confiança na misericórdia divina, como vimos no capítulo anterior.

À medida que o jesuíta elabora o seu discurso de consolação, vemos uma vez mais a sua “ousadia evangélica”. A “mudança de fortuna” entre os escravos e os senhores seria boa, mas pouco o contenta, pelo que declara com muita audácia que os escravos serão servidos pelo próprio Deus:

Dizey me: Se assim como vós nesta vida servis a vossos Senhores, elles na outra vida vos houveraõ de servir a vós, naõ seria huã mudança muito notavel, & huã gloria para vós nũca imaginada? Pois sabey, que naõ há de ser assim, porque seria muito pouco. Naõ vos diz Deos, que quando servis a vossos Senhores, naõ sirvais como quem serve a homẽs, senaõ como quem serve a Deos: *Sicut Domino, et non hominibus*? Pois esta grande mudãça de fortuna, que digo, naõ há de ser entre vós, & elles, senaõ entre vós, & Deos. Os que vos haõ de servir no Ceo, naõ haõ de ser vossos Senhores: que muitos pôde ser que naõ vaõ là: mas quem vos há de servir, he o mesmo Deos em Pessoa. Deos he o que vos há de servir no Ceo, porque vós o servistes na terra (*MRM*, XXVII, 420).

Como, no século XVII, a publicação de sermões está sujeita a censura (Alves 2021, 60-61), Vieira tenta buscar apoio teológico na Sagrada Escritura e nos Doutores da Igreja para a sua pregação ousada. Em primeiro lugar, o pregador recorre à parábola do

servo vigilante (Lc 12:37) e imagina a fala de Cristo aos escravos: “Servistes a vossos Senhores na terra, como a mim? Pois Eu, que sou o Senhor de vossos Senhores, vos servirey no Ceo, como vós a elles” (MRM, XXVII, 421). Para acrescentar crédito ao seu discurso, Vieira cita também São Pedro Crisólogo e São Tomás de Aquino, dando aos escravos ainda mais sensação de segurança sobre a sua bem-aventurança na outra vida – não só alcançariam o Céu, mas no Céu seriam servidos por Deus. Os escravos são profundamente consolados, portanto animados a ajustar os seus comportamentos segundo o princípio “Sicut Domino, et non hominibus”:

He, que vós tambem mudeis a intenção, & troqueis os fins do vosso mesmo trabalho, fazendo de forçoso voluntario, & servindo a vossos Senhores como a Christo, & debaixo dos homês a Deos: *Sicut Domino, et non hominibus. Domino Christo servite.* Desta maneira ficareis duas vezes forros, & livres: livres do cativo do Demonio pela liberdade das Almas, & livres do cativo temporal pela liberdade eterna (MRM, XXVII, 424).

Até aqui, Vieira em certo sentido realiza o que no início anunciou aos escravos como o assunto do sermão: obter uma carta de alforria pela graça da Senhora do Rosário, “com que não sò gozeis a liberdade eterna na següda transmigração da outra vida; mas tambem vos livres nesta do maior cativo da primeira” (MRM, XXVII, 395). A liberdade é duplamente alcançada através do discurso engenhoso de Vieira: se a primeira libertação se enquadra exclusivamente em termos espirituais, a segunda, que parece partir da corporalidade, acaba por ser encerrada também na espiritualidade. Assim, mesmo que a alforria física seja aparentemente encarada, a abolição da escravatura nunca chega a ser de facto considerada, o que demonstra a cautela do jesuíta.

## 6. A problematização da cor da pele: a diferença e a indiferença

No capítulo 5.1 do presente trabalho, vimos a idealização do “gênero humano” como um todo. Em Cristo os homens não se distinguem entre si, mas partilham a mesma filiação divina. Enquanto prega uma igualdade que ultrapassa os limites da nacionalidade e da identidade, seguindo o pensamento paulino (Gl 3:28), Vieira acrescenta ainda a observação da cor: “[...] de qualquer cor que seja, ainda que a cor seja tão diferente da dos outros homens, como he a dos Pretos” (*MRM*, XIV, 495). Muito embora a frase seja, gramaticalmente, concessiva, a pele negra é caracterizada por um único adjetivo de sentido neutro – “diferente” –, e não pelo depreciativo “feia”, como se podia esperar de autores como Sandoval<sup>62</sup>.

Partindo desta “diferença”, Vieira vai revelar a “indiferença” da cor negra da pele. Com base no Salmo 86:4-5, Vieira caracteriza os vários povos aí enumerados indicando a sua aparência física, e coloca “brancos” e “negros” na mesma categoria de “os estranhos, & os gentios, *Alienigenae*”<sup>63</sup> que aceitam a fé (*MRM*, XIV, 495):

E que gentios são estes? *Rahab*: os Cananêos, que eraõ brancos; *Babylonis*: os Babylonios, que tambem eraõ brancos; *Tyrus*: os Tyrios, que eraõ mais brancos ainda; & sobre todos, & em maior numero que todos: *Populus Aethiopum*: o Povo dos Ethyopes, que são os Pretos (*MRM*, XIV, 495).

O destaque da antítese das cores chama a atenção precisamente para a sua insignificância, em contraste com a importância da fé: os homens não se distinguem por serem brancos ou negros, mas por serem gentios ou cristãos. Como sabemos que no Antigo Testamento o simbolismo das cores não está aplicado ao corpo humano, o Salmo 86:5 não deve referir-se à questão da cor da pele. Obviamente, aqui Vieira está a substituir o conceito de “nações/origens” pelo conceito de “cores”, num esforço de acomodar a leitura do texto bíblico ao contexto histórico do sermão – o antagonismo entre os *senhores brancos* e os *escravos negros*. Com essa adaptação, associa a ecumenicidade da fé à igualdade e à unidade entre os dois grupos sociais.

Entretanto, para Vieira, a “indiferença” das cores não se restringe somente ao

---

<sup>62</sup> Ver capítulo 6.4 desta dissertação.

<sup>63</sup> No Antigo Testamento, os estranhos/gentios são os não naturais de Jerusalém.

discurso religioso: no sermão XX, a cor da pele é tida como indiferente *per se*, pois é fruto das regras da Natureza, e não consequência de um castigo divino – o que Deus castiga, segundo a interpretação de Vieira de Números 12 (atentíssimo à atitude dos senhores brancos para com os escravos negros), é “o desprezo desta *indiferença* das cores” (*MRM*, XX, 167, grifo nosso).

A “indiferença” em termos naturais e sobrenaturais deveria pôr em evidência a completa igualdade entre os negros e os brancos. Aliás, Vieira continua a desenvolver o seu discurso para criar uma nova noção de “diferença” das cores, pondo a negritude numa posição vantajosa, quer no plano estético quer no plano moral. A par da construção da “supra-igualdade” dos escravos em relação aos senhores, o que analisamos na parte anterior desta dissertação, nos três sermões Vieira constrói também uma “supra-igualdade” da pele negra em relação à pele branca. Um exame do seu discurso vai revelar-nos tanto a radicalidade e perspicácia da sua visão, como a maneira engenhosa de justificar os seus argumentos.

### **6.1 Deus e a Natureza: a cor de Adão e o silêncio sobre Cam**

No sermão XX, na crítica contra a divisão entre as irmandades dos brancos e dos negros, Vieira primeiro expõe a desobediência humana contra Deus, iniciada em Adão, o “primeiro soberbo” (*MRM*, XX, 149). Os homens, sendo filhos de Adão, continuam a contrariar a vontade divina: “Fellos Deos a todos de huã mesma massa, para que vivessem unidos, & elles se desunem; fellos iguaes, & elles se desigualãõ; fellos irmãos, & elles se desprezaõ do parentesco” (*MRM*, XX, 149).

A separação das irmandades deve-se à soberba dos homens – mais especificamente, dos senhores, que se assumem como superiores e desprezam os escravos. Vieira mostra três causas da presunção dos senhores: o nome (o estado social como senhor/escravo), a fortuna e a cor. Os primeiros dois fatores já discutimos anteriormente nesta dissertação; quanto à cor, um aspeto puramente físico, as considerações de Vieira não são menos originais. Tomando como ponto de partida a criação do Homem, Vieira problematiza a matéria – barro – e a cor – vermelho:

Havendo Deos criado o primeiro Homem, pozlhe por nome Adam, que quer dizer, *Ruber*, Vermelho, por ser esta a cor do Barro do câpo Damasceno, de que o formou. Tam importante he à altiveza humana a lembrança de seus humildes principios. Mas se o intento de Deos era formarlhe o nome da mesma materia, de que o tinha formado, & a materia era o Barro Vermelho, porque lhe não deu o nome do Barro, senão o da cor, *Ruber*? Porque no Barro não havia perigo de se desigualarem os homens; na cor sim. No Barro não: porque todos os filhos de Adam se haviaõ de resolver na mesma terra; na cor sim: porque huns haviaõ de ser de huã cor, & outros de outra. E não quis Deos, que aquella cor fosse alguã das extremas, quaes são a branca, & a preta, senão outra cor meya, & mixta, que se compuzesse de ambas, qual he a vermelha: para que na mesma mistura, & uniaõ da cor se unissem tambem os homens de diversas cores, ainda que fossẽ tam diversas como a branca, & a preta (*MRM*, XX, 165).

A cor vermelha é engenhosamente dotada de neutralidade, a fim de simbolizar a igualdade e a união dos homens de cores diferentes. Em 1672, a problematização da cor de Adão (*Ruber*) volta a aparecer no famoso Sermão de Quarta-Feira de Cinza, mas com uso diferente:

Adaõ quer dizer, *Ruber*, o vermelho: porque o pó do Campo Damasceno, de que Adaõ foy formado, era vermelho: & parece que escolheo Deos o pó daquella cor taõ prezada, para nella, & com ella desengannar a todas as cores. Desengannese a escarlata mays fina, mays alta, & mays coroada, & desengãnemse dahi abaxo todas as cores, que todas se haõ de moher naquella pedra, & desfazer em pó: & o que he mays, todas em pó da mesma cor. Na Estatua o ouro era amarello, a prata branca, o bronze verde, o ferro negro; mas tanto que a tocou a pedra, tudo ficou da mesma cor, tudo da cor da terra: *In favillam aestivae areae*. O pó levantado, como vão, quiz fazer distincões de pó a pó: & porque não pôde distinguir a sustancia, poz a differença nas cores. Porém a morte, como vingadora de todos os aggrauos da natureza, a todas essas cores faz da mesma cor, para que não distinga a vaidade, & a fortuna os que fez iguais a razaõ. [...] Abri aquellas sepulturas (diz Agostinho) & vede qual he alli o senhor, & qual o seruo: qual he alli o pobre, & qual o rico? *Discerne, si potes*: distinguime alli se podeis o valente do fraco, o formoso do feyo, o rey coroado de ouro do escrauo de Argel carregado de ferros? Distinguilos? conheceylos? Não por certo. O grande, & o pequeno, o rico, & o pobre, o sabio, & o ignorante, o senhor, & o escrauo, o principe, & o caudador, o Alemaõ, & o Ethiope, todos alli são da mesma cor (“Sermam de Quarta Feyra de Cinza”. *Sermoens*. I, 1679, 114-116).

Por exigência do tema, a indistinção das cores, no pó de que os homens são feitos, aponta para a igualdade absoluta decretada pela morte. As “cores” neste contexto possuem uma significação mais ampla do que no sermão XX do Rosário, abarcando todas as dimensões do ser, sem se limitarem à aparência física. Mas ao ver o contraste entre “o Alemão, e o Etíope” na série das antíteses ao fim do parágrafo, sabemos que a

questão da discriminação racial nunca saiu das preocupações de Vieira. Em certa medida, este trecho constitui um contraponto do parágrafo supracitado do sermão XX: num, a igualdade revela-se no *fazer* do homem, no outro, no *desfazer* do homem.

Sem alongar a digressão, voltemos ao sermão XX. A fim de esclarecer a diversidade e a união das cores, Vieira apresenta uma amálgama de ciência e teologia:

[...] no mesmo nome de Adam lhe distinguio também Deos as terras, em que segundo a calidade de cada huã se lhe haviaõ de variar as cores. He advertência engenhosa de São Agustinho, o qual notou, que as quatro letras, de que se compoem o nome de Adam, são as mesmas, que no Texto Grego daõ principio às quatro partes do mundo, Oriente, Occidente, Setentriaõ, Meyodia. E como os homens divididos pelas mesmas quatro partes do mundo, os da Europa, os da Africa, os da Asia, & os da America, conforme os differentes climas haviaõ de nascer de differentes cores: traçou a Sabedoria do Supremo Artifice, que assim como em todo o nome de Adam, *Ruber*, estava rubricada a memoria do Pay, & sãgue comum, de que descendiaõ; assim a cada letra do mesmo nome respondessem os diversos climas do mundo, que lhe haviaõ de variar as cores: para que na variedade da cor se não perdesse a irmandade do sangue (*MRM*, XX, 165-166).

Segundo Pimentel (2020, 430), em relação à explicação da origem humana, prevaleceu até aos finais do século XVIII o monogenismo, segundo o qual os seres humanos têm a mesma ascendência, sendo as diferenças a consequência de mudanças acidentais posteriores; o poligenismo levantou voz no século XVIII, era frequentemente considerado uma heresia porque defendia a multiplicidade da ascendência humana, e só começou a ter impacto no século XIX.

A primeira metade do século XVII, tempo em que Vieira pregou o sermão, ainda não foi marcada pelo conflito flagrante entre o monogenismo e o poligenismo. Lembremos, pois, que nessa altura a diversidade humana era geralmente justificada pela teoria do clima e/ou pelo mito bíblico de Cam, mas estas explicações não punham em causa a linhagem adamita. Vieira pretere o mito de Cam e adere ao monogenismo: os seres humanos têm origem comum em Adão; a variação das cores da pele é um fenómeno posterior, causado pela diferença climática. Entretanto, dada a sua leitura extensa de fontes variadas, supomos que Vieira provavelmente conhecia as considerações pouco ortodoxas sobre a origem humana – já no século XVI, a visão poligenista foi proposta por figuras como Giordano Bruno, em oposição ao

monogenismo defendido pela Igreja (Pimentel 2020, 430; Graves 2003, 25).

De facto, na sua conjugação engenhosa da etimologia com a teoria do clima, vemos uma conciliação conscienciosa de uma espécie de quase-poligenismo com a mundividência teísta e monogenista: a diversificação da humanidade acontece na ordem cronológica, mas esse acontecimento estava previsto desde o princípio da Criação, inscrito já no nome do progenitor Adão pela Divina Providência. Os homens eram todos da mesma cor de Adão, mas a cor de Adão não era nem branca (portanto, não haveria um Adão europeu) nem preta, senão vermelha – uma cor “meya, & mista”, que unia todas as cores (*MRM*, XX, 166), um presságio e uma preparação para a diversidade que havia de vir. Em outras palavras, Vieira revela uma origem humana ao mesmo tempo una e múltipla – a multiplicidade nasce da unidade, mas a unidade em si era composta pela multiplicidade desde o princípio. Assim, por um lado, está comprovada a “irmandade do sangue”; por outro lado, a diversidade humana é projetada como pré-concebida, o que implica a igualdade intrínseca de cada componente.

Nos princípios do século XIX, a religião encontrava-se cada vez mais ameaçada pelo desenvolvimento científico, e o monogenismo começou a ser abalado pelo poligenismo (Cohen 2003, 234). Nesta crise religiosa e tempestade intelectual, Kidd (2006, 152) chama a atenção para uma figura incomum – John William Colenso (1814-1883). Teólogo anglicano e poligenista, Colenso atribui a ascendência humana aos co-primordiais de Adão, mas alega que esta visão não exclui necessariamente um Criador divino, que fez todos os homens à sua imagem; os brancos e os negros podem não partilhar a mesma origem biológica, mas a “semente divina” que igualmente possuem fá-los irmãos:

[...] it seems most probable that the human race, as it now exists, has really sprung from more than one pair, whether brought into being by the direct fiat of the Almighty, or developed from lower forms of animal life<sup>64</sup> through the power of the same Almighty word, by the processes of natural selection, which the same Divine wisdom appears to have ordained to play an important part in the scheme of this wondrous universe [...] if we love God ourselves, can we help loving this our brother, though not by blood, because of the evidence which he gives that he, too, has the Divine Seed within him – that he, like us, is begotten of God? (Colenso *apud* Kidd 2006, 156).

---

<sup>64</sup> Refere-se à teoria de evolução proposta por Darwin.

Se compararmos Vieira e Colenso, apesar da divisão de perspectiva monogenista/poligenista entre os dois, ficaremos admirados com a semelhança dos seus métodos sincretistas de revelar na diversidade racial a *irmandade* da espécie humana.

Em suma, no sistema de Vieira, a causa imediata da diversidade humana é a diferença climática, mas Deus sabia de antemão que os homens “segundo a qualidade de cada huã [das terras] se lhe haviaõ de variar as cores” (*MRM*, XX, 166), pelo que deu ao primeiro homem uma cor mista e um nome que referia as quatro partes do mundo. Ao *antepor* “a Sabedoria do Supremo Artifice” (*MRM*, XX, 166) aos acontecimentos de ordem natural, Vieira incorpora a diversidade humana no esquema monogenista, comprovando assim a *irmandade do sangue* entre todos os homens. Colenso, por sua vez, escolhe *sobrepor* a providência divina à eclosão dos seres humanos, não obstante a possível diferença da sua ascendência biológica, demonstrando desse modo uma *irmandade sobrenatural*. Embora partam de pontos diferentes, Vieira e Colenso chegam ao mesmo porto: conciliar o teísmo cristão com a diversidade humana, e ao mesmo tempo provar a irmandade entre povos muito diversos, concedendo – ou melhor – restaurando-lhes a igualdade.

Conforme Pimentel, de modo geral, tanto o monogenismo como o poligenismo conduzem à hierarquização entre os homens de origens diferentes, “ora partindo da concepção de degeneração, ora da ideia de evolução”; em vez de igualar os homens, estas duas teses acabam por fazer da civilização europeia uma bitola de medir outros povos e culturas (Pimentel 2020, 425, 431). Kidd (2006, 152) considera o argumento de Colenso uma exceção no seu tempo, não só por ser uma apologia arguta num ambiente social de alargado ateísmo, mas por ser uma defesa da irmandade e da igualdade humana. Claro, não podemos asseverar que Colenso recebeu influência de Vieira, mas, seja como for, é impressionante notar a mesma engenhosidade na conciliação da diversidade humana com a providência divina, e sobretudo o mesmo espírito humanista, em uma figura que precedeu Colenso em dois séculos.

Também no texto de Sandoval a diversidade dérmica aparece uma vez de uma perspectiva pouco preconceituosa:

Y asi (como es tradición común de la Iglesia) los quiso traer el Verbo encarnado a sus

pies en las primicias de la gentilidad, cuando con feliz principio trajo los tres Reyes Magos, queriendo el niño desnudo mostrar que la vestidura que le ajusta y da gusto es tejida de diversos colores, y entretejida de blanco y negro, trayendo negros a su presencia, para que viendo sus ministros el estambre de aquella divina urdimbre, de la gentilidad convertida, no se desdeñasen de echar los hilos a aquella traza, ni desechasen los negros por ser negros; pues esta variedad es la que hace esta vestidura a la medida y gusto de Cristo Señor Nuestro (*De Ins.*, 6).

Neste contexto, a “providência do Todo-Poderoso” que vemos em Vieira e Colenso é representada pelo “desejo/deleite do Menino”. Pela metáfora da veste multicolor/bicolor que agrada ao Menino Deus, a igualdade dos dois grupos parece ser reconhecida. Porém, no que diz respeito à dimensão biológica, Sandoval recusa naturalizar a diversidade humana, insistindo em associar a pele negra à fealdade física e simbólica<sup>65</sup>. Como mencionamos no capítulo 3.2 da nossa contextualização, além do peso negativo do imaginário da Idade Média, o mito de Cam tinha contribuído também para a depreciação da negritude desde o século XV: sendo uma marca da condenação divina, a pele negra era frequentemente vista como a exteriorização da fealdade interior, *i.e.*, o pecado, portanto duplamente detestável.

No discurso de Vieira, a par da teoria do clima, vemos uma menção breve e implícita ao mito, em que o nome de Cam e o termo “pecado” estão intencionalmente eclipsados: “Por espasso de dous mil annos foraõ da mesma cor todos os homens, até que habitando as duas Ethiopias os descendentes do segundo filho de Noé, começáraõ muitos delles a ser pretos” (*MRM*, XX, 166). Aqui Vieira não explicita a “mesma cor” de todos os homens durante dois mil anos, mas pela sua referência anterior à cor mista (vermelha) de Adão, supomos que a mistura continuou até Noé. Então, sendo a diversidade dérmica um efeito climático posterior à Criação do Homem, como acabamos de analisar, Vieira situa o ponto inicial deste processo de mudança antropológica na Tabela das Nações – no caso específico da pele negra, em Cam. Em vez de falar da transgressão desta personagem e do castigo divino, o pregador procura compatibilizar o mito com o seu uso anterior da teoria do clima. Segundo comenta Lotierzo (2013, 73), os escritos de Vieira “retiram [...] da chancela bíblica quaisquer associações negativas no tocante à pele escura *per se* – visto que é o clima africano o

---

<sup>65</sup> Ver capítulo 6.4 desta dissertação.

responsável pela tez negra, não a maldição”. Recordamos que esta estratégia era acessível – em relação à etiologia da pele negra, a coexistência, no século XVII, do “determinismo ambiental” da Antiguidade e do mito de Cam permitia aos autores alguma escolha, o que deixou de ser possível no século XVIII, pois à medida que a teoria do clima ia perdendo crédito, os autores tinham que recorrer quase unicamente à maldição de Cam para entender a negritude e a escravidão.

Tendo em vista o tempo histórico da pregação deste sermão, e sobretudo a própria composição textual, achamos que a omissão de Cam não será tanto indício de simples indiferença por um Vieira que, de olhos na ciência, o ignorasse, mas uma opção consciente que seria decisiva para a sua construção argumentativa como pregador. Ao ocultar propositadamente um Cam pecador, Vieira pretende romper a ligação tradicional entre a negritude física e a inferioridade moral, recusando assumir essa visão estereotipada dos negros. Constatamos, pois, que o seu discurso está pautado ao mesmo tempo pela audácia e pela ponderação, prova da sua acrobacia argumentativa dentro do limite do viável.

Com efeito, uma vez que a pele negra está livre do estigma do “castigo divino”, a dimensão moral fica excluída. Desse modo, a discussão sobre a negritude podia regressar à substância da questão, isto é, podia incidir sobre um aspeto puramente físico, da mesma maneira que era encarada na Antiguidade. Isto possibilita até, pois, uma apreciação estética conforme o gosto pessoal, como veremos no próximo capítulo.

Ao mesmo tempo, como sabemos, Vieira procura sempre superar os problemas reais. Na sua lógica, Deus deixa atuar as regras da Natureza, que resultaram na diferença das cores, mas está prevenido dos possíveis conflitos entre as criaturas de cores distintas:

Mas acudindo Deos à diferença, que podia causar nos ânimos esta diferença das cores, logo na Ley Escrita, & no mesmo Legislador della honrou com tal igualdade a ambas, que nem os Pretos tivessem que envejar na branca, nem os Brancos que desprezar na preta (*MRM*, XX, 166).

Começando pela Lei, Vieira argumenta que, na prescrição sobre o sacrifício no Antigo Testamento, a noção do cordeiro “imaculado” refere-se à perfeição corporal, sem cuidar da cor da pele:

Naõ estava a mancha na cor, senaõ no corpo da victima. Se a inteireza natural do

corpo do Cordeiro não tinha defeito, ou deformidade alguma, ainda que fosse em huã sò unha, era immaculado. E quanto à cor, ou fosse todo branco, ou todo preto, ou branco com parte de preto, ou preto com parte de branco, igualmente era aceito a Deos, & digno de seus Altares. *Immaculatus esse debebat, id est, integer, et sine vitio corporis: poterat tamen esse albus, inger, et habere maculas albas, vel nigras,* comenta o Douto A Lapide (MRM, XX, 166-167).

Logo, o pregador sugere a harmoniosa metamorfose da vítima, na Lei Antiga, no *Agnus Dei* como designado por João Baptista (Jo 1:29), transformando uma aparente analogia numa referência *ipsis litteris*. Desse modo, o exemplo reveste-se de maior potência alegórica:

De sorte, que por ser brãco, ou preto, ou em todo, ou em parte, não deixava o Cordeiro de ser immaculado, sendo figura do mesmo Deos feito Homem: para que os homes se não deshonrassem, ou tivessem por mancha em sy, o que Deos não tinha por mancha no seu retrato (MRM, XX, 167).

Com base nesta interpretação, Vieira manifesta que também os negros e os pardos são feitos à imagem de Deus. Se esta visão humanista em si já era incomum para a época, o que provoca maior choque é a nitidez com que ela é apresentada. Em comparação, por exemplo, com o conceito vago da “semente divina” em Colenso, a afirmação de Vieira da igualdade entre os brancos e os negros parece mais explícita, demonstrada na união das cores em Adão e no sacrifício do Novo Adão. Assim, também a ironia está carregada de maior força – os homens ousam desprezar o que Deus aceita –, remetendo para a crítica da soberba dos senhores brancos na abertura do sermão.

Para além do exame da Lei, Vieira alega o exemplo do Legislador Moisés para provar como a discriminação da pele negra contraria a vontade divina, através duma leitura de Número 12:1, relativa ao código das cores, o que veremos no capítulo 6.3.

## **6.2 A exaltação da pele negra: est ética, moral e religião**

A exaltação da pele negra é realizada em praticamente três níveis: estético, moral e religioso. Para começar, o jesuíta deixa claro que a escravidão dos negros não se justifica pela sua cor da pele, e nega que o domínio dos brancos sobre os negros fosse prova da superioridade da pele branca:

Mas se a cor preta puzera pleito à branca, he certo, que não havia de ser tam facil de averiguar a preferêcia entre as cores, como a que se vé entre os homêns. *Entre os homêns*

*dominarem os Brancos aos Pretos, he força, & não razaõ, ou natureza. Bem se vé, onde não tem lugar esta força, nem a cor he vencida della (MRM, XX, 164).*

As cores constituem apenas uma questão de estética, e os critérios, relativos, são essencialmente etnocêntricos:

Quando os Portuguezes apparecêraõ a primeira vez na Ethiopia, admirando os Ethiopes nelles a policia Européa, diziaõ: Tudo o melhor deu Deos aos Européos, & a nós sò a cor preta. Tanto estimão mais que a branca a sua cor. Por isso, assim como nós pintamos aos Anjos, brancos, & aos Demonios, negros; assim elles por veneração aos Anjos pintaõ negros, & aos Demonios por injuria, & aborrecimento, brancos (MRM, XX, 164).

Com a revisão da imagem dos negros na primeira parte deste trabalho, sabemos que, a partir de Orígenes, a pele negra no discurso patrístico nunca deixou o véu simbólico, o que provavelmente não aconteceu na Antiguidade, quando a negritude dérmica era encarada como um traço literalmente “superficial”. Lembramo-nos do que revela Snowden (1983, 76): os gregos e romanos repararam que outros povos usavam critérios diferentes do seu, e começaram a notar o caráter etnocêntrico da noção da beleza. Por exemplo, Filóstrato descobre que os índios estimam mais a pele escura do que a pele branca; Díon Crisóstomo questiona se o ideal helenístico da beleza é o tido como padrão também pelos estrangeiros; Sexto Empírico mostra que os etíopes apreciam a pele negra e o nariz achatado, enquanto os persas preferem a pele branca e o nariz adunco (Snowden 1983, 76). Supomos que a disparidade de visões entre os europeus e os etíopes que Vieira expõe no trecho supracitado indica, pois, o seu conhecimento da literatura greco-romana.

Claro, Vieira não vai correr o risco de se aproximar demasiado da profanidade; o contato remoto com as fontes greco-romanas serve, com efeito, para o ajudar a contornar o simbolismo comum no discurso patrístico. Pela ênfase no cariz estético da pele negra, ele distrai subtilmente a atenção do público/leitor da imediata associação hamartiológica e demonológica, abrindo, desse modo, um espaço livre que lhe permite edificar a sua própria interpretação simbólica a favor da negritude. Na sequência, vemos a sua tese curiosa sobre as “virtudes” da cor preta:

Deixando porèm os que podem parecer apaixonados, ninguem haverá, que não reconheça, & venere na cor preta duas prerogativas muito notaveis. A primeira, que ella encobre melhor os defeitos, os quaes a brãca manifesta, & faz mais feios; a

segunda, que sò ella não se deixa tingir de outra cor, admittindo a branca a variedade de todas: & bastavaõ sò estas duas virtudes para a cor preta vencer, & ainda envergonhar a branca. Mas das cores sò os olhos podem ser juizes. Vejamos o que elles julgaõ, ou experimentão. Os Filósofos buscando as propriedades radicaes, com que se distinguem estas duas cores extremas; dizem, que da cor preta he proprio unir a vista, & da branca disgregalla, & desunilla. Por isso a brancura da neve offende, & cega os olhos (*MRM*, XX, 164-165).

Esta contraposição branco-negro é bastante atípica – trata-se, pois, de uma subversão do clássico simbolismo branco-positivo e negro-negativo. A ironia em relação aos senhores brancos torna-se ainda mais clara com os verbos de personificação “vencer” e “envergonhar”. Quando Vieira diz que “das cores sò os olhos podem ser juizes”, o público/leitor podia esperar a seguir uma lição moral sobre a característica exterior e a qualidade interior, mas o jesuíta mostra inesperadamente um exemplo da esfera científica. Conforme nota Fiolhais (2016, 111), Vieira mantinha-se a par da ciência do seu tempo e procurava adaptar os conhecimentos científicos para a sua pregação. Do fenómeno “cegueira da neve”, ele extrai engenhosamente a antítese verbal “unir/desagregar”, transferindo assim a crítica para a realidade:

E não he isto mesmo o que com grande louvor dos Pretos & não menor affronta dos Brancos, se acha em huns, & outros? Dos Pretos he tam propria, & natural a uniaõ, que a todos os que tem a mesma cor, chamaõ Parentes; a todos os que servem na mesma casa, chamaõ Praceiros; & a todos os que se embarcáraõ no mesmo navio, chamaõ Malungos. E os Brancos? Não basta andarem nove mezes juntos no mesmo ventre, como Jacob, & Esaú, para se não aborrecerem; nem basta serem filhos do mesmo pay, & da mesma mãy, como Cain, & Abel, para se não matarem. Que muito logo, que sendo tam disgregativa a cor branca, não caibaõ na mesma Congregaçaõ os Brãcos com os Pretos? (*MRM*, XX, 165).

Esta série de factos evidencia o contraste moral entre os negros e os brancos: os negros são unidos em todos os aspetos, enquanto os brancos sempre procuram cisão. Visto o que foi acima discutido, reparamos que esta configuração moral dos dois grupos não se baseia nos exemplos reais e bíblicos, mas deriva das qualidades das cores *per se*. Por outras palavras, no discurso de Vieira, os negros são virtuosos *por serem* negros, e os brancos mesquinhos *por serem* brancos. Não sem surpresa para o público/leitor, esta construção argumentativa não é apenas irónica, mas vai mais longe, pois de facto chega a produzir um novo estereótipo – desta vez, são os brancos os humilhados.

No âmbito da própria religião, Vieira tenta também edificar uma imagem nobre

dos negros, começando pela genealogia: os etíopes precederam a Cristo na linhagem de David, pois a sua origem remonta a Menelique, o primeiro Imperador da Etiópia, filho do rei Salomão e da rainha de Sabá (*MRM*, XX, 168-169). Esta tese não se baseia na Bíblia, mas na lenda narrada em *Kebra Negast* (*i.e.*, a glória dos reis), um livro histórico e folclórico da Etiópia, inspirado na Bíblia Hebraica, nos escritos rabínicos e nas tradições pagãs e cristãs da Etiópia, do Egito e da Arábia (Budge 1922, 8). Segundo a lenda, durante a sua visita a Salomão, a rainha de Sabá concebeu um filho e deu-lhe o nome de Menelique. Criado na Etiópia, o jovem Menelique um dia partiu para Jerusalém para conhecer o seu pai. Salomão regozijou-se ao ver o seu primogénito e tentou persuadi-lo a herdar o seu trono, mas Menelique decidiu regressar e depois reinar na terra da mãe. Por isso, o seu Império seria doravante considerado a transferência do Reino de David de Jerusalém para a Etiópia (Budge 1922, 15).

De acordo com Budge (1922, 7-8), *Kebra Negast* tem sido venerada pelo povo etíope ao longo dos séculos por conter a prova final da sua ascendência salomónica, da mesma linhagem, portanto, que o Filho de Deus. Desde a primeira metade do século XVI, esta obra começou a ser mencionada na Europa, por exploradores e missionários como P. N. Godinho e Francisco Álvares, e mais tarde por Manuel Almeida, os quais inserem nos seus relatos sobre a Etiópia a lenda de Menelique juntamente com a história de Preste João e outras curiosidades (Budge 1922, 23-24). Obviamente, a utilização de Vieira desta fonte extra-bíblica é intencional, já que não encontra na própria Bíblia respaldo óbvio para a sua defesa do parentesco entre Cristo e os negros.

No prosseguimento desta apologia da negritude, a imagem dos negros é construída de modo a mostrá-los como os precursores na aceitação e na divulgação do Cristianismo. Eles merecem os “antecipados favores” de Deus porque estão entre os primeiros a adorar a Divindade una, como foi anunciado já no Antigo Testamento: “Aethiopia praveniet manus ejus Deo” (Sl 68:31). E na era dos Evangelhos, os pretos até antecederam os apóstolos na veneração de Cristo: muito antes de São Mateus empreender a sua missão na Etiópia, já lá se encontrava o primeiro apóstolo etíope – o eunuco batizado por São Filipe (Act 8:26-39); ainda nos primeiros momentos da

história de Salvação, o Rei Mago preto não só prestou homenagem ao Menino, mas, quando voltou ao seu reino, edificou um templo para a sua devoção (MRM, XX, 171). Em todos os lados, Vieira não se esquece de enfatizar a cor das personagens: “o primeiro Apostolo da sua Patria, da mesma nação, da mesma lingua, & da mesma cor, que os outros Ethiopes”; “Este Rey pois *tam preto como o pintaõ*”; “o Rey Preto, cõ seus Vassallos *da mesma cor*” (MRM, XX, 170-171, grifo nosso). Em comparação com a devoção dos negros ao verdadeiro Deus, os brancos – sublinha Vieira – eram uns idólatras vergonhosos:

[...] digaõme os mesmos Portuguezes, qual era a sua Religiaõ naquelle tempo, & muitos annos depois? O que se acha em pedras, & inscrições antigas, he, que dedicáraõ Templo a Octaviano Augusto, Templo a Trajano, & a todos os Deoses, Templo a Isis, Templo, & Estatuas a Teberio, & sua Mãy Livia, Templo, & Estatuas a Nero, & sua Mãy Agripina. E quãdo os Portuguezes sem se lhe fazerem as faces vermelhas na sua brancura, reconheciaõ Divindade nestes Monstros da ambição, & de todos os vicios, os Pretos nos seus Altares adoravaõ o verdadeiro Filho de Deos, & a verdadeira Mãy do mesmo Filho (MRM, XX, 172).

Nesta ocasião, em vez de usar a designação genérica “os brancos”, Vieira nomeia sem rodeios “os Portuguezes”; e o que torna esta crítica ainda mais mordaz é a sua ironia sobre as cores: “fazerem as faces *vermelhas* na sua *brancura*” (grifo nosso). Entretanto, o jesuíta não deixa de revelar que a idolatria não constitui um engano inocente nas matérias espirituais, mas subentende uma profunda deformidade moral, pois os ídolos de facto refletem a “ambição” e “todos os vicios” dos próprios idólatras – que são os colonos portugueses que exploram a terra brasileira e a vida dos escravos com uma avidez desmedida.

Pelo que analisamos até agora, vemos que a apreciação da pele negra vai sendo ampliada e aprofundada até se transformar na exaltação das qualidades do povo negro, acompanhada sempre pelo sarcasmo acerca da sua contrapartida, os brancos. O simbolismo branco-negro enraizado no imaginário ocidental desde a Antiguidade é totalmente invertido: a “brancura” é referida no sentido depreciativo, enquanto a negritude da pele é associada à virtude, à nobreza e à santidade. Reparamos que muitas vezes Vieira busca as justificativas não na Sagrada Escritura, mas numa variedade de fontes: a literatura greco-romana, os fenómenos naturais (as cores e as suas qualidades),

as crônicas de descobertas ultramarinas, a tradição cristã medieval, etc. A utilização seletiva das informações extra-bíblicas é sem dúvida importante para a sua construção da imagem positiva dos negros, mas, para atingir a perfeição discursiva, o pregador ainda cuida de “alterar” a própria Bíblia, como veremos a seguir.

### **6.3 A leitura acomodada das cores branca e negra no Antigo Testamento: interpretar para consolar**

Segundo Ferreira (2007, 178), o pregador é aquele que “interpreta, ensina e persuade”. Em Vieira, a interpretação da palavra divina é de natureza pragmática, ou seja, a interpretação não visa proporcionar uma leitura fiel à letra do texto sagrado, mas é essencialmente um *modus faciendi* para atingir o *pathos*, logrando *movere* o auditório. Portanto, vemos que o jesuíta toma a liberdade de sublinhar ou ignorar o que está no texto original, e acrescentar o que *não* está, conforme julga que pode impressionar os ouvintes escravos e senhores (Mendes 2003, 156-159).

Um exemplo típico é a sua interpretação anacrônica de Números 12. Recordamos, pois, que o episódio do casamento de Moisés com a mulher cuxita – tal como o Antigo Testamento em geral – não está carregado de nenhuma implicação racial<sup>66</sup>. Na época contemporânea, o relato bíblico começou a ser lido através das lentes do racismo, uma vez que a lepra “branca” de Miriã foi vista como a réplica de Deus para uma murmuração “racista” contra a mulher “negra” de Moisés (Goldenberg 2003, 26-27). A título de exemplo dessas primeiras leituras anacrônicas, vejamos o *An Anti-slavery Manual* (1848), de John Gregg Fee (1816-1901), “a minister of the Gospel” dos Estados Unidos. Na sua crítica contra a colonização, Fee alerta para o crime e o castigo da discriminação de cor, a exemplo de Nm 12:

This prejudice against color is sinful, – one which God has most signally punished. The wife of Moses was an Ethiopian. Miriam, his sister, would scoff at him; “spake against him because of the Ethiopian woman whom he had married.” God, in a most signal manner, struck her with the leprosy; “She became leprous, white as snow.” This prejudice against color is no less sinful and displeasing to God now than then; and a day of retribution will come to us also, dear reader (Fee 1848, 175).

---

<sup>66</sup> Ver capítulo 2.1 desta dissertação.

Se levássemos em conta o facto de que tal leitura distorcida pelos preconceitos modernos surgiu só no século XIX, não podíamos deixar de nos surpreender com a homogeneidade da abordagem do texto bíblico que Vieira fez no século XVII. Procurando o *delectare*, o pregador lança uma pergunta retórica para chamar a atenção para o seu argumento: “Deos, que costuma acodir pelos que não acodem por sy, como vos parece que emendaria, ou desfaria esta murmuraçãõ? He caso verdadeiramente notavel!” (*MRM*, XX, 167). Os escravos negros sob o desprezo dos senhores são identificados com a mulher estrangeira de Moisés sob a murmuração de Miriã, ambos fracos e marginalizados da sociedade, da qual não se podem defender. Seguindo a tradução de Vulgata, Vieira toma essa mulher por uma etíope negra (“Aethiopissam”), e assume que a lepra fez branca a pele de Miriã (“candens lepra, quasi nix”). Efetivamente, este contraste das cores serve-lhe de chave para decifrar a mensagem divina:

Reparai muito nesta brancura, & nesta neve. Bem poderá Deos castigar a murmuração de Maria na lingua, emmudecendoa, ou com outro castigo, & enfermidade maior, & mais perigosa que a lepra: mas porque quiz, que fosse lepra particularmente, & tal lepra, que a fizesse branca como a neve: *Candens quasi nix*? Para que respondesse a pena diretamente à culpa, & para que aprendesse Maria na sua brancura a não desprezar a pretidaõ da Ethiopiza (*MRM*, XX, 167-168).

A ironia torna-se aguda quando Vieira tira da sua exegese uma lição moral, num discurso direto para o público – mais especificamente, para os senhores brancos:

Como se dissera Deos: já que nella desprezais a sua cor, olhai agora para a vossa: nella a sua pretidaõ he natureza, em vós a vossa brancura he lepra. Oh quantas brancuras se prezaõ de muito brancas, que saõ como a da irmaã de Moysés! Quanto melhor lhe fora ser negras sem lepra, que brãcas, & leprosas! (*MRM*, XX, 168).

Nesta diatribe acérrima, a antítese de cores “pretidãõ/brancura” é transformada na oposição de valores, não de uma dimensão espiritual, senão essencialmente humana: a pretidãõ é anunciada explicitamente como um fenómeno natural biológico, enquanto a brancura é vista como a consequência indesejável da discriminação da negritude (*MRM*, XX, 167-168). Não sem surpresa, reparamos numa inversão estrutural da maldição de Cam: a brancura, em vez da negritude, torna-se sinal do castigo divino. Se no capítulo 6.1 vemos que o jesuíta evita culpabilizar a pele negra com a ignorância propositada do mito de Cam, até aqui percebemos como ele procura contradizê-lo pela raiz, com a

criação de uma “maldição de Miriã” que aparentemente culpabiliza a pele branca – embora a sua verdadeira intenção seja condenar “o desprezo desta indiferença das cores” (*MRM*, XX, 167). Ao mesmo tempo, na passagem supracitada, uma observação do conceito de “natureza” em Vieira leva-nos a descobrir um recanto do seu pensamento humanista. O reconhecimento de que “nella a sua pretidaõ he natureza” podia constituir uma contrapartida da reflexão apresentada no sermão XXVII sobre a natureza dos escravos: “Se a fortuna os fez Escravos, a natureza felos homês” (*MRM*, XXVII, 423). Nestas considerações, o escravo negro deixa de ser visto como o Outro no sentido social e étnico, mas começa a ser contemplado a partir da essência do *ser do homem*.

Voltando à questão do anacronismo de Vieira, a sua leitura de Nm 12 parece uma interpretação pragmática ao serviço da sua pregação, e não uma exegese propriamente dita. Como mencionamos no capítulo 2.1.2 desta dissertação, na Bíblia Hebraica, a lepra é registada em vários outros contextos, sem o drama racial. Dado o profundo conhecimento de Vieira da Sagrada Escritura, e dada a sua perceção da estética etnocêntrica da Antiguidade, ele possivelmente entendia que a discriminação da pele negra não se destacava como um fenómeno social no Antigo Testamento, mas era produto das relações coloniais na Idade Moderna, como se podia testemunhar na então sociedade do Brasil: “Entre os homês dominarem os Brancos aos Pretos, he força, & naõ razaõ, ou natureza. Bem se vé, onde não tem lugar esta força, nem a cor he vencida della” (*MRM*, XX, 164). No paratexto “Index das cousas notaveis”, esta mesma frase está no verbete “Pretos”, seguida pelo destaque do castigo divino na pele da Miriã (*MRM*, part. II, *Index das cousas notáveis*, 18), o que indica a auto-consciência que Vieira tem da originalidade e da importância da sua leitura.

Se olharmos para a exegese de Orígenes – um autor que lê a Bíblia em hebraico –, a mulher de Moisés é tida como etíope, mas não vemos nenhuma referência à sua negritude, nem à “brancura”<sup>67</sup> de Miriã causada pela lepra. O motivo do protesto de Miriã contra o casamento de Moisés, conforme expõe claramente este Padre, é a origem gentia dessa mulher; Deus, que castigou Miriã com uma doença que a obrigou a ficar

---

<sup>67</sup> Como mencionamos no capítulo 2.1.2 desta dissertação, o adjetivo “branca” não existe no texto original hebraico.

em quarentena (*exclusão*), transmite a mensagem divina da *inclusão* da gentilidade na Igreja, simbolizada pela união entre Moisés e a etíope (*Hom. Nm.*<sup>68</sup> 6.4.1-2). Vieira, que muito provavelmente tinha lido esta exegese, não podia atribuir a oposição de Miriã unicamente à negritude da mulher etíope, sem ponderar a questão da sua gentilidade. Numa análise da exegese de Orígenes, o estudioso Christopher King (2005, 129) propõe:

God afflicts Miriam with leprosy, a fact that Origen almost certainly means his reader to compare ironically with the beauty of the Bride; whereas the Bride is “black but beautiful”, Miriam is stricken with a disease that makes her body white but repulsive.

Esta hipótese moderna quanto à intenção de Orígenes parece anacrónica, mas podia ser aplicada ao caso de Vieira, uma vez que a sua interpretação de Nm 12 já apresenta um anacronismo. O jesuíta talvez seja dos primeiros críticos que problematizam Nm 12 do ponto de vista racial – tal perspetiva de exegese, como mencionamos no início deste capítulo, pertence mais aos séculos XIX e XX, quando o racismo biológico e as respetivas reflexões prevaleceram no mundo ocidental. A leitura anacrónica de Vieira é em certa medida um presságio da tensão racial vindoura na história da humanidade, mas o facto mais valioso e incrível é que o jesuíta forneceu tão antecipadamente uma resposta alicerçada na igualdade humana, resposta que até as gerações posteriores demoraram a encontrar.

Entretanto, não podemos avaliar isoladamente esta atualidade do pensamento de Vieira, sem ter em conta que deriva da sua procura de realizar a finalidade imediata da oratória: consolar (os escravos) e ensinar (os senhores), como é revelado no término desta referência bíblica: “Assim castigou Deos naquella Maria os despezos da Ethiopiza: & assim nos ensinou pelo contrario, quanto préza, & quanto estima a todos os Ethiopes a outra Soberana Maria” (*MRM*, XX, 168). Por outras palavras, a leitura de Vieira não se trata da “exegese pela exegese”, mas da “exegese pela pregação”.

O mesmo género de leitura acomodatória de Vieira vê-se ainda noutro exemplo. Entre as mulheres com quem Jacó teve filhos, o pregador chama a atenção para Zelfa, a escrava oferecida pela sua senhora Lia. A Bíblia em nenhum lugar faz referência à origem/cor de Zelfa<sup>69</sup>, mas Vieira julga precipitadamente que ela é negra, apenas com

---

<sup>68</sup> Origen, *Homilies on Numbers*.

<sup>69</sup> É possível que Vieira tenha tido em conta a Bíblia Poliglota, onde surgia a forma «Zilphah Shphah», ou, com o

base na etimologia do seu nome:

[...] as *cores*, & feições do rosto de Raspha eraõ tam pouco para estimar, como significa o seu proprio nome, que quer dizer, *Contemptum oris*, desprezo do rosto. Pois de huã Escrava, que na cara, & *na cor* trazia o proprio desprezo, quer Lia ter filhos? Sim. Porque entendéo, & esperou, que os filhos da Escrava, posto que *de tam desprezada cor*, podiaõ fazer mais ditosa a sua casa, que os da mesma Senhora (*MRM*, XX, 175, grifo nosso).

O enxerto abrupto da negritude na “aparência desprezada” é obviamente uma invenção deliberada de Vieira, fundamentada não na cultura hebraica, mas na realidade colonial que ele vive – sabemos disso também pelo modo como associa a escravatura e a negritude, conceito que só se formulou na Idade Moderna: “[...] os dous [filhos] de Raspha *Escrava*, & *Escrava de cor*, & rosto tam desprezado” (*MRM*, XX, 175, grifo nosso). Com esta “invenção” da cor, Vieira procura intensificar a tensão entre o branco desprezador e o negro desprezado, ao serviço da sua construção argumentativa.

#### **6.4 O uso engenhoso do simbolismo patrístico branco-negro: a exposição e a desconstrução do *chiaroscuro***

Nos exames anteriores, percebemos que Vieira afirma de maneira insólita e repetida a beleza da negritude, procurando livrá-la da fealdade física e metafórica. Neste capítulo, veremos como o pregador continua esta luta, sendo o campo da batalha o *chiaroscuro* patrístico da pele e da alma.

Na sua interpretação da famosa declaração da noiva “*Nigra sum, sed formosa*” no Cântico 1:5, Vieira afirma a formosura da pele negra e reprova, estrondosamente, a exclusividade da beleza na brancura:

Diz pois, que ainda que preta, nem por isso deixa de ser formosa: & o prova principalmente cõ as famosas Tendas de Salamaõ, quando saindo da Corte morava no campo: *Sicut pelles Salomonis*. Assim como as pelles, que cobrem as Tendas de Salamaõ, são pretas, & muito formosas, assim pôde haver formosura, & grande formosura em couros pretos. E se este dote da natureza, Filhas de Jerusalem, não está vinculado à cor branca, de que tanto vos prezais, notaime embora de preta, mas não de fea, porque ainda que sou preta, sou formosa: *Nigra sum, sed formosa* (*MRM*, XX,

---

artigo, «HaShphah» – Zelfa, a escrava –, que devia pronunciar-se “Raspha”. Devo ao Professor Arnaldo do Espírito Santo esta informação, pela qual muito agradeço.

172-173).

Influenciado pela tradução da Vulgata, Vieira aparentemente toma por adversativa ou concessiva a relação entre a negritude e a beleza, como podemos perceber da sua gramática: “ainda que”, “embora”. Na exegese patrística, a interpretação baseada nesta relação faz da noiva um caso *sui generis*, em que a sua justificação pessoal é problematizada para simbolizar certo aspeto da religião. Subjacente a esta admiração pela beleza na negritude está, pois, a apreciação da pele branca como norma estética. Vieira, no entanto, ao justificar um sentido adversativo ou concessivo, não aborda a circunstância da noiva como um fenómeno isolado fora da “norma”, mas põe em xeque a própria “norma” que podia ser uma causa latente da autodefesa da noiva *nigra*. Por outras palavras, em vez de focalizar o facto de a noiva responder pela sua “anormalidade”, Vieira desafia a noção da “normalidade”, questionando a vinculação monopolista entre a beleza e a pele branca.

Curiosamente, a noiva, tomada pelos Padres como etíope, é identificada por Vieira como representação da própria Nossa Senhora. Na sua explicação acomodática, vemos uma vez mais o emprego da teoria do clima:

Atè aqui a que em trajo pastoril representava a Virgem Senhora nossa, a qual com as mesmas palavras confessa ser a cor preta natural da sua Patria, & sua; porque a Palestina, como vizinha ao Egypto, & à Africa, por razão do Clima mais exposto aos ardores do Sol, participa da cor, com que elle costuma tostar, & escurecer a brancura, como logo acrescentou a mesma Pastora: *Nolite me considerare, quod fusca sim, quia decoloravit me Sol* (MRM, XX, 173).

De facto, na interpretação do mesmo verso (Ct 1:6: “Não olheis para o eu ser morena, porque o sol resplandeceu sobre mim”), Orígenes também começa com o “determinismo ambiental”, que é moralmente neutro, mas acaba por remeter a negritude para o âmbito espiritual:

And it is commonly said among the whole of the Ethiopian race, in which there is a certain natural blackness inherited by all, that in those parts the sun burns with fiercer rays, and that bodies that have once been scorched and darkened, transmit a congenital stain to their posterity. *But the reverse is the case with the blackness of the soul; for the soul is scorched, not by being looked at by the sun, but by being looked down upon. Its blackness, therefore, is acquired not through birth, but through neglect; and, since it comes through sloth, it is repelled and driven away by means of industry* (Comm. Song. 2, 107, grifo nosso).

Tal como Vieira, Orígenes reconhece a pele negra como um fenómeno da Natureza, mas a este aspeto em si não atribui importância nenhuma, pois recorda-o com a finalidade de destacar a negritude espiritual causada pelo pecado. Vieira, porém, limita-se a discutir a naturalidade da pele negra, evitando escrupulosamente o caminho escorregadio por onde Orígenes dilui a fronteira entre a biologia (corpo negro) e o simbolismo (alma pecadora).

Em relação à cor da alma, Vieira também diverge do antigo teólogo. Lembramos ainda na exegese de Orígenes o “branqueamento” da alma com a conversão, baseada no Cântico 8:5 em Septuaginta: “once she begins to come up [...] then she will be made white and fair; and, when all her blackness has been cast away, she will shine with the enveloping radiance of the true Light” (*Comm. Song. 2*, 107). A visão de Orígenes talvez possa ser compreendida à luz da teoria de Rowe (2016, 743-752) sobre a literatura hagiográfica dos santos negros, segundo a qual a dicotomia simbólica branco-negro pode ser superada com a caracterização da fusão entre a cor *branca* e a luz radiante (por exemplo, os termos “candidez”, “resplandecência”, etc.), que com efeito transcende a categoria das cores e retrata o estado deslumbrante da alma em graça. Reparámos, entretanto, que a cor *preta* continua excluída da configuração de tal experiência divina. Recorrendo a descrições afins das que circulavam nos séculos XVI e XVII, Vieira faz participar incomummente a negritude na irradiação da luz divina: “Assim lemos em Nicephoro, que aquelle soberano rosto, em que Dionysio Areopagita reconheceu raios de Divindade, entre as duas cores extremas, propendia mais para a preta” (*MRM*, XX, 173). Com o uso dos termos ou expressões que ultrapassam a dicotomia branco-negro, os hagiógrafos procuram demonstrar que a negritude da pele é irrelevante em relação à virtude da alma (Rowe 2016, 744), mas Vieira não pretende seguir este trilho – ele não visa ainda suprimir a diferença das cores para destacar as virtudes, mas procura, sim, argumentar a favor da beleza da negritude:

Seria por ventura para escurecer com estas sombras a mesma fermosura? Não, diz Santo Ambrosio; senão para a engradecer, & realçar mais: *Praemisit nigram, ut auget decoram*. E se buscarmos a razão desta consequencia, que não parece facil; na semelhança das mesmas Tendas de Salamaõ a temos excellentemête declarada. Porque sendo por fõra lavradas com todos os primores da arte na cor preta, & por isso

muito fermosas à vista; por dentro eraõ recamadas de ouro, perolas, & diamantes, cujos reflexos na opposiçaõ daquella cor brilhavaõ mais, & faziaõ hum admiravel composto de maior graça, & fermosura. E desta maneira sendo o preto esmalte do branco, & o escuro realce do claro, se pareciaõ muito vistosas, no que mostravaõ por fõra, muito mais fermosas, & preciosas eraõ, no que cobriaõ por dentro: *Praemisit nigram, ut auget decoram* (MRM, XX, 173-174).

Esta valorização da beleza exterior (corporal) e interior (espiritual) da negritude, em linha com a discussão engenhosa no capítulo 6.2 sobre as qualidades da cor preta, mostra-nos como Vieira embarca com toda a meticulosidade e veemência na defesa de um valor estético e moral da negritude. De facto, Vieira não foi o primeiro a *naturalizar* a pele negra, mas talvez seja, com Camões, cuja poesia admirou<sup>70</sup>, dos primeiros na Idade Moderna a *embelezar* a negritude.

Pelo que examinamos na primeira parte desta dissertação, a negritude da pele era, na civilização greco-romana, uma questão de estética e de etnocentrismo; na Idade Média, a negritude foi sujeita em certa medida a um processo de demonização na cultura cristã, embora a imagem abominável não se cristalizasse então por completo na memória coletiva da sociedade ocidental. Terá sido a partir do século XV, com a divulgação do mito de Cam, que a perceção europeia da pele negra como aparência amaldiçoada começou a sedimentar-se. Em *De instauranda*, os comentários de Sandoval sobre a pele negra podem refletir a estética comum da sua época: “aquella apariencia de fuera negra y fea” (*De Ins.* II, 254); “aunque quisieran no pudieran mudar la color negra y fea de sus cuerpos” (*De Ins.* II, 259-260); etc. Ao mesmo tempo, Sandoval transfere esta visão estética diretamente para o âmbito simbólico, discutindo indistintamente a cor do corpo e a cor da alma. Por exemplo, a negritude da *pele* do povo etíope é vista como a consequência da perda da graça divina de que a sua *alma* antes gozava:

[...] qué deslustrada, qué fea y abominable está después que entró en ella el pecado e se apartó de Dios [...] la que antes estaba por la gracia más hermosa que el sol [...] O como se ha obscurecido el oro precioso, fino y de crecidos quilates de la fe y abundante gracia con que la había enriquecido su Dios: mudado han la color blanca y hermosa con que resplandecían las almas de aquellos, que aunque quisieran no pudieran mudar la color negra y fea de sus cuerpos (*De Ins.* II, 259-160).

---

<sup>70</sup> Ver Almeida, Isabel. 2006. “A propósito de «Sete anos de pastor ...» nos *Sermoens* de Vieira”, *Via Spiritus* 13: 59-96. Disponível em: <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/4314.pdf>.

Dentro da aplicação do simbolismo negativo da cor preta, Sandoval estabelece uma correlação nítida entre “corpo negro” e “alma negra”, apontando quase explicitamente para a inferioridade física e moral dos negros. A radicalização das dicotomias simbólicas branco-negro/alma-corpo/grança-pecado/beleza-fealdade também se reflete numa metáfora em que o autor enaltece a missão jesuíta de salvar as almas no Novo Mundo, comparando-a ao trabalho dos mercadores: “sacar en el Oriente y Occidente perlas de sumo valor [...] de las conchas broncas y feas de cuerpos negros e indios” (*De Ins.* IV, 586). Como sabemos, no discurso patrístico, o contraste entre “corpo negro-alma branca” é empregado frequentemente na alegoria da conversão. Vieira, porém, decide ignorar este estereótipo e estabelecer o seu contraponto – “corpo branco-alma negra” – com a intenção de acusar os senhores brancos.

Na sequência da comparação da pele negra à Tenda de Salomão, da qual é manifestada a beleza da negritude “por fora” e “por dentro”, o jesuíta começa a examinar as qualidades da pele branca:

Notem isto as Pretas, & os Pretos, para que os não desconsolle, ou desanime a sua cor: & notem tambem o mesmo as Brancas, & os Brancos, para sua confusaõ, se tendo a brancura sò por fõra, forem negros por dentro. Mandava Deos no Levitico, que o Cisne, como ave immunda, se lhe não sacrificasse, nem ainda se comesse. E em que defeito se fundava esta Ley, se o Cisne, cantor de suas proprias exequias, he tam branco como a mesma neve? Porque por fõra tem as pennas brancas, & por dentro a carne negra: *Cujus plumae licet albae sint, et molles, caro tamen est dura, nervosa, et nigra* (MRM, XX, 174).

A crítica dirigida aos brancos inverte a aplicação unilateral do simbolismo negativo aos negros, mas a cor negra parece assumir ainda uma conotação negativa como na patrística, o que podia contradizer, pois, a beleza da negritude que o próprio pregador acabava de sugerir. Contudo, esta conclusão seria precipitada se não continuássemos a leitura:

Olhe para sy a brancura, & veja, se responde ao interior, ou se he hypocrisia. O carvaõ cuberto de neve, nem por isso deixa de ser carvaõ: antes junto della he mais negro. Por isso Christo Senhor nosso cõparava os Escribas, & Fariséos às sepulturas brãqueadas: *Vae vobis scribae, et Pharisei hypocritae: quia similes estis sepulchris dealbatis*. E em que consistia a hypocrisia daquellas sepulturas vivas? Em que a brancura de fõra lhe dava apparencias de fermosura, & por dentro estavam cheias de corrupçaõ, & horrores: *Quae a foris parent hominibus speciosa, intus vero plena sunt ossibus mortuorum, et omni spurcitia*. Vede agora, se a Mãy de Deos para estimar

mais os Brancos que os Pretos, se deixará enganar das apparencias, ou hypocrias da cor? (*MRM*, XX, 174).

Portanto, os brancos são reprovados não por serem “negros por dentro”, mas por serem duma cor por fora e doutra por dentro, *i.e.*, por serem hipócritas, incoerentes, enganadores. Se olharmos para o uso do carvão como analogia, lembramos que em Sandoval a negritude desta substância é interpretada por um viés negativo, em contraste com a sua qualidade combustível: “[...] de carbones feos sabe y puede su Majestad, hacer brasas encendidas y que alumbren, y obligar a que admirados [...] las almas negras por el pecado, las hermosea Dios con la luz y claridad de la gracia” (*De Ins.*, 7). Mas, na visão de Vieira, o facto de o carvão não mudar de cor implica o seu carácter de coerência, o que em certa medida ecoa uma das virtudes da cor preta que analisamos no capítulo 6.2: “só ella não se deixa tingir de outra cor, admittindo a branca a variedade de todas” (*MRM*, XX, 164).

Vemos que as tentativas de Vieira de subverter/renovar o *chiaroscuro* patristico ainda tem como base a relação conflituosa entre os dois elementos. A sua estratégia consiste, pois, num encarecimento que procura contrariar a realidade – isto é, se na realidade o branco vence o negro, na sua construção retórica a brancura há de ser vencida pela negritude –, sendo também um esforço para o *delectare*. Mas quanto à natureza da questão, a verdadeira mensagem que o jesuíta pretende transmitir é a igualdade entre os homens de cores diferentes. Vemos, então, um momento de “trégua” desse encarecimento, que é com efeito o *chiaroscuro* exposto num convívio “pacífico” na metáfora da “noite” e do “dia”. No sermão XIV, Vieira refere metaforicamente os negros como “gente toda da cor da mesma noite” (*MRM*, XIV, 516), e insiste em que eles não são por isso inferiores: “Nem vos meta em desconfiança a vossa cor, nem as vossas fomalhas, porque na fomalha de Babilonia [...]Deos] no mesmo coró metéo as noites com os dias: *Benedicite noctes, et dies Domino*” (*MRM*, XIV, 518). A mesma citação bíblica (Dn 3:71) é retomada no sermão XX, onde a mesma ideia – deixada a meio no sermão XIV – vem a ser desenvolvida, o que comprova também a afinidade ideológica e discursiva entre os três sermões do Rosário aqui estudados.

Na descrição da existência de três irmandades no Brasil, vemos uma engenhosa

produção de imagens:

Consta esta grande Republica de tres sortes, ou tres cores de Gentes: Brancos, Pretos, Pardos. [...] a Senhora do Rosario igualmente abraça todas estas tres cores: *Quae est ista, quae progreditur quasi Aurora consurgens, pulchra ut Luna, electa ut Sol?* Comparase a Senhora à Aurora, à Lua, & ao Sol: porque? Porque igualmente como Mãe, & como a filhos, & irmãos, abraça com seu amor os Brancos, os Pretos, & os Pardos, & allumia com sua luz todas estas diferenças de cores: como Sol aos Brancos, que são o dia; como Lua aos Pretos, que são a noite; & como Aurora aos Pardos, que são os crepusculos (MRM, XX, 150-151).

Silva (2015, 63-65) afirma que o “colocar as coisas diante dos olhos” é uma estratégia retórica muito eficaz para alcançar o *pathos* dos ouvintes, produzindo um efeito “eminentemente persuasivo”. No discurso de Vieira, a imagem é ao mesmo tempo imagem e conceito (Saraiva 1996, 51-60), como uma superfície de vidro – tangível mas transparente, que permite ver a substância por baixo. Meditando sobre a igualdade humana, o jesuíta vai levantar duas teses: a primeira, a necessidade de agregar os pardos à Irmandade dos brancos; a segunda, a união das Irmandades dos brancos e dos negros. Estas reflexões podem ser consideradas como uma parte do seu protótipo ideológico de um Império universal, em que os povos de todas cores, origens e religiões confluem para a glória da monarquia portuguesa.

No ideal do jesuíta, os “dias” e as “noites”, apesar das suas propriedades distintas, devem unir-se a professar a fé cristã em perfeita harmonia:

E se quizermos tornar à metáfora do dia, & da noite, assim puzeraõ huns, & outros juntos no mesmo coro os Cantores de Babilonia: *Benedicite noctes, et dies Domino*. Respondiaõse alternadamente os dias às noites, & as noites aos dias; & com uniformes vozes, posto que huãs mais claras, & outras menos; todos juntamẽte louvavam, & bemdiziaõ a Deos (MRM, XX, 153).

Na realidade, porém, os homens separam-se sob o rótulo da diferença das cores:

Mas ainda que esta uniaõ fora muito propria da Ley Evangelica, em que a diferença das cores não dirime a irmandade, nem faz distinção entre Senhores, & Servos; cõtudo David, como Profeta, vio isto mesmo, que nós temos diante dos olhos. Por isso fez dous coros diferentes, & separados, de Brãcos, & Pretos, hum em que poz os dias, que não respondiaõ às noites, senão aos dias: *Dies diei eructat verbum*; & outro em que poz as noites, em que tambem não respõdiaõ aos dias, senão às noites: *Et nox nocti indicat scientiam* (MRM, XX, 153).

Vemos, uma vez mais, o anacronismo intencional, quando Vieira atribui a David a visão profética da separação racial. Segundo a noção de “discurso engenhoso” proposta

por Saraiva, a exegese vieiriana é essencialmente engenhosa, pois o pregador “liberta a palavra da disciplina lógica e torna-a disponível para a pura criação literária” (Saraiva 1996, 151), assim desviando o sentido religioso do texto original. Deste modo, Vieira usa a Bíblia com muita liberdade, tanto para enfatizar a tensão entre os brancos e os negros como para a desconstruir. Na sua interpretação do “Surge Aquilo, et veni Auster, perfla hortum meum, et fluant aromata”<sup>71</sup> (Ct 4:16), o Rosário simboliza o jardim da Virgem, e os brancos são comparados ao vento norte (Áquilo) e os negros ao vento sul (Austro). O pregador demonstra em primeiro lugar “o sentido mais comum, & literal do Texto”: Nossa Senhora chama os pretos, dando-lhes mais favores e graças como manifestação da sua misericórdia, enquanto manda afastar os brancos como castigo do “agravo da natureza” (MRM, XX, 182), que é o seu desprezo para com os pretos. Vieira, usando da *sermocinatio*, faz com que as suas próprias palavras saiam da boca divina, realçando o *chiaroscuro* moral das duas partes:

Como se dissera [Nossa Senhora]: já que vós (ó Brancos) tanto desprezais o nome de Escravos, tendome Eu chamado Escrava, & tanto abateis a cor preta, tendome Eu honrada da mesma cor, & tam pouco vos compadeceis da fortuna dos miseraveis, sendo Eu sua Protectora; venhaõ os Escravos, venhaõ os Pretos, para o jardim do meu Rosario, & separemse delle os Brancos (MRM, XX, 183).

Mas o conflito é logo dissolvido com uma exegese de outra visão: Nossa Senhora chama igualmente o Austro e o Aquilo, para que “cada hum segundo suas calidades com o calor, & movimento das Rosas excitem nellas maior fragrancia” (MRM, XX, 183). Este sentido de união humana, segundo o jesuíta, melhor demonstra a “benignidade universal da Mãe de misericórdia, que a nenhũ exclue, & a todos abraça” (MRM, XX, 184), pelo que é tomado como conclusão:

[...] digo por ultima conclusaõ, que assim aos Brancos, significados no Aquilo, como aos Pretos, no Austro, a huns, & outros convida, & excita a Senhora, a que venhaõ ao seu jardim do Rosario, posto que de partes oppostas: & que essa mesma opposiçaõ sirva sò de contenderem entre sy, a quem com maior affecto, devação, & fervor, se ha de esmerar em seu serviço (MRM, XX, 184).

A última intenção do pregador é, pois, promover a reconciliação das irmandades em meio à devoção religiosa: “procedendo todos como filhos igualmente da Mãe de

---

<sup>71</sup> “Levanta-te, vento norte, e vem tu, vento sul; assopra no meu jardim, para que se derramem os seus aromas” (tradução segundo ARC).

Deos, posto que differentes na cor, não sò conservarão a Irmandade natural, em que Deos os criou, mas alcançarão a sobrenatural, & adoptiva de seu Filho” (*MRM*, XX, 184). Afinal, o jesuíta confessa que a inclusão dos pretos não significa necessariamente a exclusão dos brancos.

Visto o que acima foi examinado, percebemos que nesta exposição engenhosa do *chiaroscuro* ao longo do sermão, ora por meio da interpretação lexicológica, ora por meio da ênfase e do confronto antitético (como vimos também no capítulo 6.2), o propósito não se encerra na demonstração do antagonismo branco-negro – a construção do *chiaroscuro* físico, moral e espiritual é usada justamente para melhor encenar a sua desconstrução em nome de valores humanistas e transcendentais.

## Considerações finais

No mundo seiscentista, a escravidão negra era uma prática aceitável sob os rótulos da “guerra justa”, da sustentação da economia colonial e da conversão dos gentios, mas nem por isso deixava de perturbar a consciência dos intelectuais e missionários. Trata-se, nas palavras de Coelho (2011, 106), de “uma questão em aberto, uma fratura em meio a muitas outras existentes entre correntes do catolicismo e as práticas escravistas na América”. Essa fratura acaba por ser, como sabemos, um espaço que permite mil possibilidades de ler Vieira. O nosso trabalho não esgota o assunto, mas acreditamos que ajudará a entender que o discurso vieiriano a este respeito não é monolítico, preso na política, na teocracia ou no puro fazer da arte. Ao situar o jesuíta no seu tempo, e ao observá-lo através das lentes da sua religião, impressiona o seu humanismo, manifestado em ideias originais e na expressão engenhosa, partindo do tempo mas resistindo ao tempo.

Pinho (2016, 139) afirma que “para o pensamento cristão, a originalidade é sempre relativa a um património comum de verdades que se comentam e aprofundam”. Foi também esta a nossa convicção, e, por isso, com base nos exames do discurso patrístico sobre a escravidão, da imagem do homem negro no Cristianismo e das reflexões coetâneas acerca da escravatura negra, procurámos caracterizar correntes ideológicas e discursivas que terão estado no horizonte de Vieira.

Se, em relação à escravidão, vimos que o jesuíta segue em geral os pensamentos de São Paulo no tocante à liberdade corporal/espiritual, à bem-aventurança, à irmandade em Cristo e aos princípios morais na relação escravo-senhor; se vimos que as teses principais de Padres como Santo Agostinho, São João Crisóstomo e Gregório de Nissa lhe são familiares, vimos também que, ao usar esses discursos para a sua construção argumentativa, o pregador mantém relativamente a eles certa distância crítica, a fim de dar espaço às suas próprias afirmações. Em vez de simplesmente pisar o caminho trilhado (“a estrada batida e debatida”<sup>72</sup>, como diria Vieira), o pregador em

---

<sup>72</sup> “Mas todas aquellas estradas [...] estão taõ batidas, & debatidas, que como bem dizia ha muitos annos hũ dos maiores Oradores de Hespanha, ninguem pòde pòr o pè, senaõ sobre pègada alhea” (“Sermam da Conceiçam Immaculada da Virgem Maria S.N.”. *Sermoens*. V, 1689, 158).

vários momentos envolve-se de modo tácito e subtil numa luta livre com discursos autorizados ou convencionais, questionando-os, rompendo-os e renovando-os, sem deixar de sugerir, de resto, a originalidade das suas reflexões.

A leitura dos textos de Vieira ilumina-se por meio deste confronto. Na patrística, a escravidão é vista como consequência do pecado e remédio para o pecado. Os Padres constroem os estereótipos do escravo como pecador que necessita de disciplina, e do senhor como *paterfamilias* responsável pela educação do escravo, enfatizando a função instrutiva/retificadora da escravatura secular. Um tópico frequente distingue o poder do senhor como pai e a obediência do escravo como filho, sob o argumento de que o senhor terrestre representa a *paideia* do Senhor divino. Neste quadro, a “razão” da submissão do escravo é por incapacidade de autodomínio e por *medo*. A recompensa eterna é prometida ao escravo para que sofra de boa vontade, mas os seus sofrimentos são considerados como uma penitência pelos seus próprios pecados. Essas ideias são herdadas por autores contemporâneos de Vieira, como o jesuíta Alonso de Sandoval.

Em face desta corrente, torna-se possível compreender melhor as opções de Vieira: no seu discurso, a escravidão é vista ao mesmo tempo como um mistério da fortuna e um caminho de santificação, sendo omitida a discussão sobre o seu vínculo com o pecado. O escravo deixa de ser o pecador e néscio do *topos* agostiniano, mas possui e é capaz de exercer a sua liberdade interior; o senhor, por outro lado, perde o perfil de *paterfamilias*, para ser apreciado a uma luz negativa como ávido, ingrato e cruel. Graças a esta construção, o escravo é contemplado como igual ao senhor pela sua mesma natureza de *homem*, a sua dor sentida e ressentida, e a obediência é-lhe sugerida como uma forma de liberdade interior e por *amor* unicamente a Deus como pai, não ao senhor humano como Deus. Quanto à recompensa, Vieira sustenta que a penitência já está realizada em virtude da própria fortuna do escravo, portanto, o Céu não é um prémio caríssimo só para os “escravos bons” que se resignam sem medida, mas uma bem-aventurança garantida ao *grupo social* dos escravos. Esta libertação dos escravos do estereótipo que os reduzia à figura de meros pecadores e este alargamento da “porta estreita” ao Céu constituem, respetivamente, formas de “ousadia evangélica” (Franco

2016, 10) e de “otimismo escatológico” (Pinho 2016, 139).

Interessou-nos lembrar que, na história da escravidão, o tráfico negreiro e a escravidão negra nos séculos XVI e XVII constituíram um cenário novo, em parte porque o conquistado e comercializado pelo mundo ocidental era o homem *negro*, cujas alteridade e submissão eram sinalizadas pela cor da pele. Um exame a respeito da negritude mostrou-nos que essa era, na civilização greco-romana, uma questão de estética e de etnocentrismo; na Idade Média, a negritude foi sujeita em certa medida a um processo de demonização na cultura cristã, embora a imagem abominável não se cristalizasse então por completo na memória coletiva da sociedade ocidental. Terá sido a partir do século XV, com a divulgação do mito de Cam, que a percepção europeia da pele negra como aparência amaldiçoada começou a sedimentar-se. Sem ignorar essa tradição, Vieira selecionou os argumentos que aplicou nos seus sermões. A comparação dos seus textos com a obra da Sandoval é reveladora. Para Sandoval, a pele negra é feia, e é consequência do pecado da alma. Para Vieira, a pele negra, sendo resultado do clima, é natural e bela.

Importou-nos salientar que, no discurso de Vieira, a origem da pele negra é explicada pelo “determinismo ambiental”, uma teoria moralmente neutra que via a negritude e a brancura como diferentes resultados da Natureza. Significa isso que o mito de Cam é mencionado de maneira muito breve e implícita, mas o nome de Cam e termos como “pecado” e “castigo divino” são omitidos. Ao ocultar intencionalmente um Cam pecador, Vieira *naturaliza* a pele negra, enfatizando o seu valor como um aspeto puramente biológico, resgatando-a das implicações negativas, no plano moral ou no plano espiritual, iniciadas por Orígenes e consolidadas na patrística. Ao mesmo tempo, a interpretação etimológica do nome de Adão, conjugada engenhosamente com a teoria do clima, permite a Vieira revelar uma origem da espécie humana ao mesmo tempo una e múltipla, comprovando a igualdade intrínseca de cada povo e a universal “irmandade do sangue”. Tudo isso, como procurámos demonstrar, significa que, perante a escravidão negra, Vieira deixa claro que a sujeição dos negros não se justifica pela sua cor da pele, e nega que o domínio dos brancos sobre os negros seja prova da

superioridade da pele branca – ao contrário do que sustentam os comentários anacrônicos que nos seus sermões veem racismo.

Na verdade, o que parece ainda mais desconcertante, atendendo ao tempo de Vieira, é a sua construção de quase um “novo estereótipo” da negritude, contrariando o simbolismo branco-negro enraizado no imaginário ocidental desde a Antiguidade: o pregador deprecia a brancura, enquanto associa a negritude da pele à virtude, à nobreza e à santidade. Nesse processo, reparamos que muitas vezes Vieira recorre às fontes extra-bíblicas, tanto sacras quanto profanas, como a literatura greco-romana, os estudos acerca de fenómenos naturais, as crónicas de descobertas ultramarinas, a tradição cristã medieval, etc., a fim de dar respaldo aos seus argumentos de consolação destinados aos negros.

Ao longo deste caminho, foi sobressaindo o trabalho de Vieira como pregador, empenhado em *movere e delectare*. Imprescindível seria reparar na leitura acomodatória do texto bíblico (especialmente do Antigo Testamento) e no modo como Vieira a desenvolveu, tendo em vista a realidade social do conflito entre os brancos e os negros. Por exemplo, destacamos a sua “exegese” de Números 12:1, onde a pretidão é anunciada explicitamente como um fenómeno natural biológico, enquanto a brancura é vista como a consequência indesejável da discriminação da negritude. Vimos aí construída uma “maldição de Miriã”, o que constitui de facto uma inversão da “maldição de Cam”: a brancura, em vez da negritude, torna-se sinal do castigo divino. A exegese acomodatória serve o propósito de “interpretar para consolar”, mas o consciente anacronismo antecipou, surpreendentemente, a leitura que do mesmo episódio bíblico foi feita, do ponto de vista racial, nos séculos XIX e XX.

É esse mesmo gesto – a criação de distância relativamente a uma tradição prestigiada – que se nota no tratamento do *topos* patrístico “pele negra/alma branca”. Esta relação contrastante, inventada por Orígenes com base na exegese do Cântico dos Cânticos 1:4-5, diluía a fronteira entre a biologia (corpo negro) e o simbolismo (alma pecadora), como se a pele negra fosse um defeito que pudesse ser superado pela conversão e pela santidade. Vieira está atento a este padrão e procura renová-lo. Ao

interpretar os mesmos versículos, em vez de destacar o *chiaroscuro* corpo/alma, ele utiliza a metáfora da Tenda de Salomão para demonstrar a beleza da negritude “por fora” e “por dentro”, que também reflete a virtude da coerência, ao contrário da “hipocrisia da cor” exibida pelos brancos.

Em meio à tensão reforçada entre as duas cores, com que Vieira compõe os textos, reparamos em dois momentos de bonança em que a mensagem universal do amor e da fraternidade é dirigida placidamente aos dois grupos sociais, sem exaltação hiperbólica de um nem sarcasmo azedo acerca do outro: a metáfora das noites e dos dias que, apesar das suas propriedades distintas, se unem a louvar o Senhor; e a dos ventos norte e sul que, cada um segundo a sua qualidade, espalham a fragrância do jardim da Virgem.

Observando os três sermões na sua globalidade, imaginamos que, na balança social, se o escravo negro se encontrava geralmente pesado em função do simbolismo negativo que ganhara ao longo da história, Vieira, com o seu discurso, procura acrescentar traços negativos à imagem do senhor branco e acumular valores positivos a favor do escravo negro. A finalidade, porém, não é inverter radicalmente a desigualdade, senão buscar um equilíbrio. Por outras palavras, a consolação para os desprezados e o sarcasmo para os desprezadores convergem enfim numa única mensagem: a igualdade e a irmandade de todos os homens. Para Vieira, a escravidão não é fruto do pecado, mas um mistério da fortuna; a negritude não é consequência do pecado, mas um fenómeno da Natureza.

A rebeldia ideológica tem um limite. É verdade que Vieira não pregou a libertação física dos escravos negros. Pelo seu discurso, porém, soltou tacitamente os grilhões que os atavam às antigas imagens do “pecador” e do “maldito/castigado”, libertando-os assim de preconceitos que a época seiscentista herdou de uma longa tradição. Podemos dizer, pois, que o jesuíta abalou a ideologia da legitimidade da escravidão, e, mais incrivelmente, antecipou e procurou contrariar a ideia do racismo biológico, quase um século antes do nascimento dessa noção no mundo ocidental.

Quanto à chamada “finalidade” (conforme insistem alguns estudiosos) desse discurso de consolação, achamos que seria muito arbitrário asseverar que Vieira visa unicamente os efeitos artísticos da oratória, ou a realização do seu intento teocrático ao

incutir nos escravos a resignação – embora não possamos excluir a presença destes dois fatores. Lúcio de Azevedo (1992, II, 245) tem certa razão ao notar que a pompa retórica dos sermões não se destinava aos escravos; do mesmo modo, as nuances que analisamos ao longo deste trabalho provavelmente também não esperavam ser captadas pelos ouvintes escravos. Sobre o mundo interior do pregador, apenas podemos especular – a sua consolação pode partir do amor e da compaixão, para que os outros, e também ele próprio, se sintam realmente consolados perante as misérias do mundo e as inconstâncias da vida. E se pensarmos na publicação destes sermões, o revisitar (e provavelmente, retocar) dos seus textos sugere, não podemos negar, um regozijo de letrado, como diz Azevedo (1992, II, 245), mas o facto de dar à estampa significa a reflexão do próprio autor sobre a sua obra – o seu discurso de consolação constitui, em certo sentido, uma exposição da perplexidade e da dor dum coração paternal, um esforço de compreender o mundo incompreensível, um consolar-se a si mesmo. Mesmo que não afastemos da nossa visão as cartas em que Vieira admitiu a substituição dos escravos índios pelos africanos, será de ter em conta que defender opiniões pouco ortodoxas nos sermões pregados em público talvez exigisse mais coragem e mais responsabilidade do que comentar o assunto numa carta privada.

Para os leitores que conhecem Vieira apenas pela obra escrita, “mais do que comover ou deleitar, [as palavras de Vieira] inquietam” (Ventura 2016, 44). Pinheiro (2017, 247) bem comenta: “Quanto mais estudamos a obra do grande pregador, mais chegamos à conclusão de que de Vieira sabemos muito pouco. Passamos o tempo a interrogar o escritor [...] Talvez seja melhor interrogarmo-nos a nós mesmos, sem tentar verdadeiramente chegar a conclusões”. Interroguemo-nos, pois, sobre os problemas dos nossos dias, o racismo, a intolerância ideológica, a desigualdade social, o “padrão” da beleza, e talvez possamos encontrar respostas na obra dum homem que viveu quatro séculos antes de nós.

## Bibliografia

A Bíblia. Almeida Revista e Corrigida (ARC). 2009..

Disponível em:

<https://www.biblegateway.com/versions/Almeida-Revista-e-Corrigida-2009-ARC/#booklist>.

Alighieri, Dante. 1996. *A Divina Comédia*. 2.<sup>a</sup> ed. Lisboa: Bertrand Editora.

Almeida, Carlos. 2018. “‘Habitantes desta negra Etiópia, descendentes de Ham’ – a maldição de Ham na literatura missionária sobre a região centro-ocidental do continente africano (sécs. XVI-XVII).” *Estudos Ibero-Americanos* 44 (3): 409-420.

Disponível em:

<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/iberoamericana/article/view/29579>.

Almeida, Isabel. 2006. “A propósito de «Sete anos de pastor ...» nos *Sermoens* de Vieira.” *Via Spiritus* 13: 59-96.

Disponível em:

<https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/4314.pdf>.

Alonzo, Manuel Méndez. 2015. “From Slave Driver to Abolitionist: Bartolomé de Las Casas on African Slavery.” *Patristica et Mediaevalia* 36: 17-28.

Disponível em:

<http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/petm/article/view/7749/6818>.

Alves, Murilo. 2021. “O sermão como sacralização de um gênero retórico-literário.” In *Itinerários de António Vieira: do Verbo ao Advérbio do Novo Mundo*. São Paulo: Editora Dialética.

Astour, Michael C. 1965. “Sabtah and Sabteca. Ethiopian Pharaoh Names in Genesis

10.” *Journal of Biblical Literature* 84 (4): 422-425.

Augustine, Saint. 1960-. *The City of God Against the Pagans*. Vols. I-VII. London; Cambridge; Massachusetts: William Heinemann; Harvard University Press.

Azevedo, J. Lúcio de. 1992. *História de António Vieira*. 3.<sup>a</sup> ed. Vols. I-II. Lisboa: Clássica Editora.

Bergadá, Maria Mercedès. 1993. “La condamnation de l’esclavage dans l’homélie IV.” In *Gregory of Nyssa: Homilies on Ecclesiastes: an English version with supporting studies: proceedings of the seventh International Colloquium on Gregory of Nyssa*, 185-196. Berlin; New York: De Gruyter.

Bloch, Ariel & Bloch, Chana. 1998. *The Song of Songs: A New Translation with an Introduction and Commentary*. Berkeley: University of California Press.

Bosi, Alfredo. 1992. *Dialética da colonização*. 3.<sup>a</sup> ed. São Paulo: Companhia das Letras.

Bosi, Alfredo. 2011. “Antônio Vieira, Profeta e Missionário: Um Estudo sobre a Pseudomorfose e a Contradição.” In *Estudos sobre Vieira*, 293-342. São Paulo: Ateliê Editorial.

Braude, Benjamin. 1997. “The Sons of Noah and the Construction of Ethnic and Geographical Identities in the Medieval and Early Modern Periods.” *The William and Mary Quarterly* 54 (1): 103-142.

Disponível em:

<https://www.jstor.org/stable/2953314>.

Budge, E. A. Wallis, Sir. 1922. *The Queen of Sheba & her only son Menyelek*. London:

The Medici Society.

Bueno, Eva Paulino. 2011. Filhos de Coré: Vieira e a escravidão negra no Brasil. *Bartolomé de Las Casas: Face à l'esclavage des Noir-e-s en Amériques/ Caraïbes. L'aberration du Onzième Remède (1516)*.

Disponível em:

<https://books.openedition.org/pupvd/2927?lang=en#ftn1>.

Caldeira, Arlindo. 2002. “A Escravatura Africana vista da América. Alonso de Sandoval e o tráfico de escravos em Angola no início do século XVII.” *Africana Studia* 5: 47-73.

Campos, Flavio de. 1999. “O sublime e o entendimento dos Néscios: os Sermões de Vieira aos Escravos Africanos.” In *Actas do Congresso Internacional Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira*, 765-772. Braga: Universidade Católica Portuguesa/ Província Portuguesa da Companhia de Jesus.

Cernicchiaro, Ana Carolina. 2003. “A temática da escravidão negra nos sermões de Antônio Vieira.” *Mafuá* 0.

Disponível em:

<https://mafua.ufsc.br/2003/a-tematica-da-escravidao-negra-nos-sermoes-de-antonio-vieira/>.

Coelho, Geraldo Mártires. 2011. “Evangelho e história: a escravidão e o discurso fraturado de Antônio Vieira.” In *Antônio Vieira 400 anos*, 71-90. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Cohen, William B. 2003. *The French encounter with Africans: with response to blacks, 1530-1880*. Bloomington: Indiana University Press.

Courtès, Jean Marie. 2010. "The Theme of "Ethiopia" and "Ethiopians" in Patristic Literature." In *The Image of the Black in Western Art. Vol. II. Part 1*, 199-214. Massachusetts; London: Harvard University Press.

Cressoni, Fábio Eduardo. 2010. "Educando pela palavra: a pedagogia da escravidão nos sermões de Antônio Vieira." *Comunicações* 17 (1): 55-69.

Disponível em:

<https://www.metodista.br/revistas/revistas-unimep/index.php/comunicacoes/article/view/164>.

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

Dalglisch, E. R. 1962. "Cush." In Buttrick, George Arthur (ed.). *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, 751. New York: Abingdon Press.

De Wet, Chris L. 2013. "The Cappadocian fathers on slave management." *Studia Historiae Ecclesiasticae* 39 (1): 1-7.

Disponível em:

[http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1017-04992013000100017](http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1017-04992013000100017).

De Wet, Chris L. 2018. *The Unbound God: Slavery and the Formation of Early Christian Thought*. London: Routledge.

Delitzsch, Franz. 1891. *Commentary on the Song of Songs and Ecclesiastes*. Edinburgh: T. & T. Clark.

Denby, Eric. 2011. *The first abolitionist? Gregory of Nyssa on Ancient Roman Slavery*.

Disponível em:

[https://www.academia.edu/1485109/The\\_First\\_Abolitionist\\_Gregory\\_of\\_Nyssa\\_on\\_Ancient\\_Roman\\_Slavery](https://www.academia.edu/1485109/The_First_Abolitionist_Gregory_of_Nyssa_on_Ancient_Roman_Slavery).

Dennis, Trevor J. 1986. "Man beyond Price: Gregory of Nyssa and Slavery." In *Heaven and Earth: Essex Essays in Theology and Ethics*, 129-145. Worthing: Churchman Publishing.

Domingues, Thereza da C. A. 2002. *O múltiplo Vieira: estudo dos sermões indigenistas*. São Paulo: ANNABLUME Editora.

Exum, J. Cheryl. 2005. *Song of Songs: A Commentary*. Kentucky: Westminster John Knox Press.

Fee, John Gregg. 1848. *An Anti-slavery Manual*. Kentucky: The Herald Office.

Ferreira, Amarílio, Jr., & Bittar, Marisa. 2003. "A pedagogia da escravidão nos Sermões do Padre Antonio Vieira." *RBEP* 84 (206-07-08): 43-53.

Disponível em:

<http://rbep.inep.gov.br/ojs3/index.php/rbep/article/view/1373>.

Ferreira, Valéria Maria Pena. 2007. "Retórica das lágrimas: sermões e orações fúnebres na Bahia do século XVII." Tese de Doutorado, Estudos Literários, Universidade Federal de Minas Gerais.

Fiolhais, Carlos. 2016. "Vieira e a ciência." In *Vieira. Esse povo de palavras*, 111-114. Lisboa: Esfera do Caos Editores.

Flint-Hamilton, Kimberly. 2002. "Images of Slavery in the Early Church: Hatred Disguised as Love?" *Journal of Hate Studies* 2 (1): 27-45.

Disponível em:

<https://doi.org/10.33972/jhs.9>.

Francisco, Papa. 2020. *Fratelli Tutti*. Lisboa: PAULUS Editora.

Franco, José Eduardo. 1999. “Teologia e utopia em António Vieira.” *Lusitania Sacra* 2 (11): 153-245.

Disponível em:

[https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/4394/3/LS\\_S2\\_11\\_JoseEFranco.pdf](https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/4394/3/LS_S2_11_JoseEFranco.pdf).

Franco, José Eduardo. 2016. “Vieira Global - Introdução.” In *Vieira. Esse povo de palavras*, 9-13. Lisboa: Esfera do Caos Editores.

Franco, José Eduardo, Pedro Calafate, and Ricardo Ventura. 2020. “‘Cada um é da cor do seu coração’. Negros, ameríndios e a questão da escravatura na obra do Padre António Vieira.” In *Revisitar Vieira no século XXI*, 193-228. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

Franklin, Vincent P. 1973. “Bibliographical Essay: Alonso De Sandoval and the Jesuit Conception of the Negro.” *The Journal of Negro History* 58 (3): 349-360.

Disponível em:

<https://www.jstor.org/stable/2716783>.

Garcia, Mário. 2016. “Vieira, o maior escritor português.” In *Vieira. Esse povo de palavras*, 15-17. Lisboa: Esfera do Caos Editores.

George, Michele. 2003. “Images of Black Slaves in the Roman Empire.” *Syllecta Classica* 14 (1): 161-185.

Disponível em:

<https://muse.jhu.edu/article/538206>.

Gergen, Kenneth J. 1967. "The Significance of Skin Color in Human Relations." *Daedalus* 96 (2): 390-406.

Disponível em:

<http://www.jstor.org/stable/20027044>.

Goldenberg, David M. 2003. *The Curse of Ham: Race and Slavery in Early Judaism, Christianity, and Islam*. Princeton: Princeton University Press.

Graves, Joseph L., Jr. 2003. *The Emperor's New Clothes: Biological Theories of Race at the Millennium*. New Jersey: Rutgers University Press.

Gregory of Nyssa, Saint. 1981. *The Easter Sermons of Gregory of Nyssa. Translation and Commentary. Proceedings of the Fourth International Colloquium on Gregory of Nyssa, 73-84*. Massachusetts: The Philadelphia Patristic Foundation.

Gregory of Nyssa, Saint. 1993. *Homilies on Ecclesiastes: an English Version with Supporting Studies: Proceedings of the Seventh International Colloquium on Gregory of Nyssa (St. Andrews, 5-10 September 1990)*. Berlin: Walter de Gruyter.

Gregory of Nyssa, Saint. 2016. *On the Making of Man*. London: Aeterna Press.

Hart, D. Bentley. 2001. "The 'Whole Humanity': Gregory of Nyssa's Critique of Slavery in Light of His Eschatology." *Scottish Journal of Theology* 54 (1): 51-69.

Disponível em:

<https://www.cambridge.org/core/journals/scottish-journal-of-theology/article/abs/whole-humanity-gregory-of-nyssas-critique-of-slavery-in-light-of-his-eschatology/529FB6E4046BDA4BBC9D0F5154115720>.

Hoetink, Harry. 1967. *The Two Variants in Caribbean Race Relations: A Contribution to the Sociology of Segmented Societies*. *The Two Variants in Caribbean Race Relations: A Contribution to the Sociology of Segmented Societies*. London: Institute of Race Relations.

Hood, Robert E. 1994. *Begrimed and Black: Christian Traditions on Blacks and Blackness*. Minneapolis: Fortress Press.

Huffmaster, Clifton. 2019. "Slavery as a Foil: Gregory of Nyssa's *In Ecclesiasten Homiliae* IV." *Berkeley Journal of Religion and Theology* 5, no. 1: 77-93.

Disponível em:

[https://bjrt.gtu.edu/wp-content/uploads/2019/08/V5-1\\_6\\_Huffmaster.pdf](https://bjrt.gtu.edu/wp-content/uploads/2019/08/V5-1_6_Huffmaster.pdf).

Ivo, Isnara Pereira, and José Robson Gomes de Jesus. 2019. "Escravidão, negros africanos e Santo Isidoro de Sevilla." *Dimensões* 43: 28-62.

Disponível em:

<https://periodicos.ufes.br/dimensoes/article/view/28316>.

Joana, Daniel José Salvador. 2021. "Persuasão para a União. Estratégia e estilo da retórica universalista do Padre António Vieira." Tese de Doutorado, Literatura de Língua Portuguesa, Universidade de Coimbra.

John Chrysostom, Saint. 1840. *Commentary on the Epistle to the Galatians, and Homilies on the Epistle to the Ephesians, of S. John Chrysostom*. Oxford; London: John Henry Parker; J.G.F. and J. Rivington.

John Chrysostom, Saint. 1956. *Saint Chrysostom: Homilies on the Epistles of Paul to the Corinthians*. Michigan: Eerdmans Publishing Company.

John Chrysostom, Saint. 1981. *On Wealth and Poverty*. New York: St. Vladimir's Seminary Press.

John Chrysostom, Saint. 1986. *Homilies on Genesis 18–45*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press.

John Chrysostom, Saint. 2018. *Homilies on Philemon*. Philadelphia: Dalcassian Publishing Co.

Jordan, Winthrop D. 2012. *White Over Black: American Attitudes toward the Negro, 1550-1812*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Kidd, Colin. 2006. *The Forging of Races: Race and Scripture in the Protestant Atlantic World, 1600-2000*. Cambridge: Cambridge University Press.

King, J. Christopher. 2005. *Origen on the Song of Songs as the Spirit of Scripture: The Bridegroom's Perfect Marriage-Song*. Oxford: Oxford University Press.

Kirchschlaeger, Peter G. 2016. "Slavery and Early Christianity – A reflection from a human rights perspective." *Acta Theologica* 36, no. 23: 66-93.

Disponível em:

[http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1015-87582016000200005](http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1015-87582016000200005).

Leite, Serafim. 1938. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Vol. II. Lisboa: Livraria Portugália.

Lins, Ivan. 1956. *Aspectos do Padre Antônio Vieira*. Rio de Janeiro: Livraria São José.

Littledale, Richard Frederick. 1869. *A Commentary on the Song of Songs: From Ancient and Mediaeval Sources*. London: J. Masters & Co.

López, Enrique Martínez. 1999. “Vieira y la esclavitud del negro, otra lectura del *Sermão da Epifania* (1662).” In *Actas do Congresso Internacional Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira*, 745-764. Braga: Universidade Católica Portuguesa/Província Portuguesa da Companhia de Jesus.

López Férez, J. A. & García Novo, E. 1986. *Tratados Hipocráticos*. Vol. II. Madrid: Editorial Gredos.

Lotierzo, Tatiana Helena Pinto. 2013. “Contornos do (in)visível: A redenção de Cam, racismo e estética na pintura brasileira do último Oitocentos.” Dissertação de Mestrado, Antropologia, Universidade de São Paulo.

Lourenço, Frederico. 2015. *O livro aberto: Leituras da Bíblia*. Lisboa: Cotovia.

Luz, Guilherme Amaral. 2009. “Rosário da concórdia: Vieira e os fundamentos místicos da paz social.” *Clio* 27 (2): 63-86.

Disponível em:

<https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaclio/article/view/24146/19587>.

Maduro, Carlos, and José Paulo Leite de Abreu. 2013. “Introdução.” In *Sermões do Rosário Maria Rosa Mística I*, 9-25. Lisboa: Círculo de Leitores.

Malcolm, Heath. 2008. “Aristotle on Natural Slavery.” *Phronesis* 53 (3): 243.

Disponível em:

<https://www.jstor.org/stable/40387959>.

Manso, Maria de Deus Beites. 2011. “Missões Jesuíticas: António Vieira, o ‘Construtor da Adaptação’.” In *Estudos sobre Vieira*, 259-270. São Paulo: Ateliê Editorial.

Mark, S. M. Scott. 2006. “Shades of Grace: Origen and Gregory of Nyssa’s Soteriological Exegesis of the ‘Black and Beautiful’ Bride in Song of Songs 1:5.” *The Harvard Theological Review* 99 (1): 65-83.

Disponível em:

<http://www.jstor.org/stable/4125253>.

Mary, Margaret. 1954. “Slavery in the Writings of St. Augustine.” *The Classical Journal* 49 (8): 363-369.

Disponível em:

<http://www.jstor.org/stable/3292914>.

Meihy, José Carlos Sebe Bom. 1999. “A ética colonial e a questão jesuítica dos cativeiros índio e negro.” *Afro-Ásia* 23: 7-25.

Disponível em:

<https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20977>.

Mendes, Margarida Vieira. 2003. *A Oratória Barroca de Vieira*. 2.<sup>a</sup> ed. Lisboa: Editorial Caminho.

Menezes, Sezinando Luiz. 2006. “Escravidão e educação nos escritos de Antônio Vieira e Jorge Benci.” *Diálogos* 10 (3): 215-228.

Disponível em:

<https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/Dialogos/article/view/38974>.

Moreira, Isabel. 2010. *Heaven’s Purge: Purgatory in Late Antiquity*. New York, Oxford

University Press.

Nathan, Geoffrey. 2002. *The Family in Late Antiquity: The Rise of Christianity and the Endurance of Tradition*. New York: Routledge.

Olsen, Margaret M. 2004. *Slavery and Salvation in Colonial Cartagena de Indias*. Florida: University Press of Florida.

Origen. 1957. *The Song of Songs: Commentary and Homilies. Ancient Christian writers: the works of the Fathers in translation*. Maryland; London: The Newman Press; Longmans, Green and Co.

Origen. 2009. *Homilies on Numbers*. Illinois: InterVarsity Press.

Pais, Amélia Pinto. 2008. *Padre António Vieira, O Imperador da Língua Portuguesa*. Porto: Âmbar.

Pastoureau, Michel. 2008. *Black: The History of a Color*. Princeton: Princeton University Press.

Pécora, Alcir (org.). 2010. *Padre Antônio Vieira: Índice das coisas mais notáveis*. São Paulo: Editora Hedra.

Pécora, Alcir. 2019. “A escravidão nos sermões do Padre Antonio Vieira.” *Estudos Avançados* 33 (97): 153-170.

Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/ea/a/VmDprFddmBc7rBqg3C94hrq/?lang=pt>.

Pich, Roberto Hofmeister. 2011. “Recepção e desenvolvimento da Escolástica Barroca

na América Latina, séculos 16-18: notas sobre a contribuição de Walter Bernard Redmond.” *Scripta* 4 (2): 81-102.

Disponível em:

[https://repositorio.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/8293/2/Recepcao\\_e\\_desenvolvimento\\_da\\_Escolastica\\_Barroca\\_na\\_America\\_Latina\\_seculos\\_16\\_18\\_notas\\_sobre\\_a\\_contribuicao\\_de\\_Walter\\_Bernard\\_Redmond.pdf](https://repositorio.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/8293/2/Recepcao_e_desenvolvimento_da_Escolastica_Barroca_na_America_Latina_seculos_16_18_notas_sobre_a_contribuicao_de_Walter_Bernard_Redmond.pdf).

Pich, Roberto Hofmeister. 2017. “Religious language and the ideology of black slavery: Notes on Alonso de Sandoval’s *De Instauranda Aethiopum Salute*.” *Unisinos Journal of Philosophy* 18 (3): 213-226.

Disponível em:

<http://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/fsu.2017.183.13>.

Pich, Roberto Hofmeister. 2019. “Second Scholasticism and Black Slavery.” *Veritas (Porto Alegre)* 64 (3): 1-24.

Disponível em:

<https://doi.org/https://doi.org/10.15448/1984-6746.2019.3.36112>.

Pich, Roberto Hofmeister. 2020. “Second Scholasticism and Black Slavery (Continuation and End).” *Veritas (Porto Alegre)* 65 (1): 1-13.

Disponível em:

<https://doi.org/https://doi.org/10.15448/1984-6746.2020.1.36662>.

Pimentel, Maria do Rosário. 2019. “A pretexto do pecado.” In *Senhores e Escravos nas Sociedades Ibero-atlânticas*, 395-438. Lisboa: CHAM – Centro de Humanidades/Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade NOVA de Lisboa/Universidade dos Açores.

Pinheiro, Júlio. 2017. “Padre António Vieira - o homem que soube amar.” In *Estudos*

sobre o Padre António Vieira, 233-247. Lisboa: Imprensa Nacional.

Pinho, Joana Balsa de. 2016. “Vieira: a visão profética do mundo.” In *Vieira. Esse povo de palavras*, 135-143. Lisboa: Esfera do Caos Editores.

Portella, Cristina & Leiria, Luís. 2005. *Padre António Vieira*. Lisboa: Editora Planeta DeAgostini.

Rodrigues, Ernesto. 2017. “O engenho dos pretos: sobre a escravatura em três sermões de Vieira.” In *Estudos sobre o Padre António Vieira*, 85-98. Lisboa: Imprensa Nacional.

Rodrigues, Luiz Fernando Medeiros. 2019. “A escolástica barroca jesuítica no ensino da Filosofia no Brasil Colonial.” In *Jesuitas en las Américas: presencia en el tiempo*, 211-244. Buenos Aires: TeseoPress Design.

Rowe, Erin Kathleen. 2016. “After Death, Her Face Turned White: Blackness, Whiteness, and Sanctity in the Early Modern Hispanic World.” *American Historical Review* 121 (3): 726-754.

Disponível em:

<https://academic.oup.com/ahr/article/121/3/727/2582087?login=true>.

Sandoval, Alonso de. 1956. *De Instauranda Aethiopum Salute*. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones.

Santos, Vagner José Rocha. 2018. “A Irmandade do Rosário dos Pretos do Pelourinho: História de Fé, (Re)Existência e Comida.” *Xcopene*.

Disponível em:

[https://www.copene2018.eventos.dype.com.br/resources/anais/8/1527603628\\_ARQUIVO\\_ArtigoXCOPENE\\_VagnerRocha\\_AIrmandadedosPretosdoPelourinho.pdf](https://www.copene2018.eventos.dype.com.br/resources/anais/8/1527603628_ARQUIVO_ArtigoXCOPENE_VagnerRocha_AIrmandadedosPretosdoPelourinho.pdf).

Saraiva, António José. 1996. *O Discurso Engenhoso*. Lisboa: Gradiva.

Silva, Felipe Lima da. 2015. “A doutrina do Império da Eloquência: Antônio Vieira e os escravos etíopes.” *Caderno de Letras* 25: 57-70.

Disponível em:

<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/cadernodeletras/article/view/7340>.

Snowden, Frank M., Jr. 1971. *Blacks in Antiquity: Ethiopians in the Greco-Roman Experience*. Belknap Press. Massachusetts: Harvard University Press.

Snowden, Frank M., Jr. 1983. *Before Color Prejudice: The Ancient View of Blacks*. Massachusetts: Harvard University Press.

Souza, Juliana Beatriz Almeida de. 2006. “Las Casas, Alonso de Sandoval e a defesa da escravidão negra.” *Topoi* 7 (12): 25-59.

Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/topoi/a/ZMV85yN6bQLZnvBNSLKKbvww/?format=pdf&lang=pt>.

Toynbee, Arnold. 1972. *A Study of History*. London: Oxford University Press and Thames and Hudson.

Vainfas, Ronaldo. 1999. “Vieira e a escravidão africana.” In *Actas do Congresso Internacional Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira*, 823-832. Braga: Universidade Católica Portuguesa/Província Portuguesa da Companhia de Jesus.

Valtierra, Ángel. 1960. *Peter Claver, Saint of the Slaves*. Birmingham: Newman Press.

Ventura, Ricardo. 2016. “Vieira, os índios e a questão da escravatura.” In *Vieira. Esse povo de palavras*, 39-44. Lisboa: Esfera do Caos Editores.

Vieira, António. 1679. *Sermoens*. T. I. Lisboa: Officina de Ioam de Costa.

Vieira, António. 1686. *Maria Rosa Mystica*. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes.

Vieira, António. 1689. *Sermoens*. T. V. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes.

Vieira, António. 2000. *Clavis Prophetarum*. Ed.: Arnaldo do Espírito Santo. T. III. Lisboa: Biblioteca Nacional.

Vieira, António. 2013. *Cartas Diplomáticas*. Vol. I, II. Lisboa: Círculo de Leitores.

Vieira, António. 2018. *Cada um é da cor do seu coração. Negros, Ameríndios e a questão da escravatura em Vieira*. Lisboa: Círculo de Leitores/ Temas e Debates.

## **Abreviaturas dos livros bíblicos citados, por ordem alfabética**

Act – Actos dos Apóstolos  
Cl – Epístola aos Colossenses  
1 Cor – 1.<sup>a</sup> Epístola aos Coríntios  
1 Cr – 1.<sup>o</sup> Livro das Crónicas  
2 Cr – 2.<sup>o</sup> Livro das Crónicas  
Ct – Cântico dos Cânticos  
Dn – Profecia de Daniel  
Ecl – Livro do Eclesiastes  
Ef – Epístola aos Efésios  
Ex – Livro do Êxodo  
Fl – Epístola aos Filipenses  
Gl – Epístola aos Gálatas  
Gn – Livro do Génesis  
Is – Livro de Isaías  
Jo – Evangelho segundo S. João  
Job – Livro de Job  
Jr – Profecia de Jeremias  
Lc – Evangelho segundo S. Lucas  
Mt – Evangelho segundo S. Mateus  
Nm – Livro dos Números  
Pr – Livro dos Provérbios  
Rm – Epístola aos Romanos  
2 Rs – 2.<sup>o</sup> Livro dos Reis  
Sl – Livro dos Salmos  
2 Sm – 2.<sup>o</sup> Livro de Samuel