

# O DISCURSO COLONIAL: NOTAS SOBRE O PADRE ANTÔNIO VIEIRA

*Marcus Vinicius de Freitas*  
Universidade Federal de Minas Gerais

## Introdução

**A** conquista da América e o processo de colonização que se seguiu aos primeiros contactos levantam uma série de importantes questões relacionadas com o tema dos encontros culturais. No primeiro momento, os atores eram os diferentes grupos de índios e europeus colocados em lados opostos do processo. Diferentemente, durante a colonização, esses grupos estão misturados dentro de um mesmo espaço, constituindo a colônia uma área ambígua em que semelhança e alteridade não estão mais separadas, mas internamente ligadas. Não é necessário dizer que a vinda de grupos africanos, através da escravidão, contribuiu de maneira decisiva na construção dessa ambigüidade colonial.

Muitos autores já apontaram que o mecanismo através do qual os europeus percebem o *outro*, configurado no índio ou no negro, revela mais sobre eles próprios do que sobre esses outros. Esta constatação é bastante clara quando nos dirigimos ao primeiro momento da conquista. Entretanto, instalada a colonização, as fronteiras entre os grupos ganha áreas de indefinição, e o outro deixa de estar *lá*, passando a estar *aqui*. Os limites culturais deixam de ser externos para serem internos. O espaço colonial é o do *mesmo* e o do *outro* a um só tempo.

Desse ponto de vista, sejam os agentes coloniais *degredados*, *reinóis* ou pessoas nascidas no Brasil; sejam índios, enviados da coroa ou escravos, o discurso por eles produzido expressa aquelas

contradições. Entender essa ambigüidade é crucial para se compreender a empresa colonial, especialmente no Brasil, onde a relativa ausência das instituições imperiais, durante o período colonial, sobretudo em comparação com a América espanhola, enfatizou o papel mediador daqueles agentes. Nem portugueses nem brasileiros, esses agentes da mediação constituem o centro da cultura colonial.

Padre Antônio Vieira pode ser visto como o perfeito exemplo dessa ambigüidade. Nascido em Lisboa, de ancestrais brancos e mulatos, vai para a Bahia com seis anos de idade. Educado pelos jesuítas, revela-se logo cedo um brilhante pregador. Em 1641, segue para Lisboa e se torna conselheiro de Dom João IV. Por mais de dez anos, Vieira atua decisivamente na corte, especialmente em relação aos assuntos coloniais, quando tem a oportunidade de representar o rei em várias ocasiões. Em 1652, é mandado pelos superiores para o Maranhão onde, durante nove anos, atua decisivamente na defesa dos índios contra os colonos. Como consequência das hostilidades geradas por essa atuação, é deportado para Portugal, onde cai em desgraça junto ao Santo Ofício, em função de sua defesa da ação dos marranos e dos cristãos-novos na colônia. De volta à Bahia, vive até 1687.

Nem português, nem brasileiro, Vieira representa o encontro de ambas as culturas, com o que há de positivo e negativo nesse encontro cultural. De fato, como afirmam Lockart & Schwartz, “Vieira sentia-se plenamente em casa dos dois lados do Atlântico” (*Vieira was another man who was fully at home on both sides of the Atlantic*. LOCKART & SCHWARTZ, 1983, p.242) Seguindo o mesmo raciocínio, diz Alfredo Bosi:

O interesse que ainda hoje desperta sua obra extensa e vária (207 sermões, textos exegéticos, profecias, cartas, relatórios políticos...) só tem a ganhar se for norteado por um empenho interpretativo que consiga extrair dela a riqueza de suas contradições, *que são as do sistema colonial como um todo*. (BOSI, 1994, p.119).

Concordo em grande medida com Bosi. Entretanto, penso ser importante ir além da simples constatação da existência da

contradição. Uma perspectiva mais enriquecedora seria a de tentar captar a *função* dessa contradição, o modo como ela funciona dentro do sistema colonial. Bosi enfatiza a ambigüidade moral de Vieira, especialmente no que concerne aos escravos negros. Prefiro propor a idéia de que a ambigüidade de Vieira não é um fato moral, mas uma questão de pragmatismo, de sentido político. O próprio Bosi sugere a existência desse pragmatismo, quando chama a atenção para a existência de um certo “senso mercantilista” não-barroco no discurso de Vieira (BOSI, 1994, p. 391). Entretanto, considera esse senso do ponto de vista moral, como sendo constitutivo de perversão essencial ao sistema colonial. Proponho, ao contrário, que a ligação pragmática, e ao mesmo tempo ambígua, entre ideologia e interesses econômicos é, para Vieira, um elemento de coesão social.

Para avançar nessa idéia, proponho discutir dois pontos: a posição do pregador em relação à escravidão negra e seu discurso sobre a heresia.

## **Vieira e os Escravos**

Vieira dedica, de maneira especial, os Sermões do Rosário de número XIV, XVI, XX e XXVII ao tema da escravidão. Durante o período colonial, as irmandades relacionadas com o culto de Nossa Senhora do Rosário eram integradas basicamente por negros, ao contrário da Irmandade do Sagrado Sacramento, que aceitava somente brancos, ou a de Nossa Senhora da Mercês, integrada por mulatos. Vieira pregou alguns daqueles sermões diretamente para as irmandades, e dois deles são de especial interesse para o meu argumento, quais sejam os de número XIV e XX.

O Sermão XIV foi pregado na Bahia, em 1633, para uma irmandade negra de um engenho de cana. O público era quase todo constituído por escravos. O sermão descreve o trabalho no engenho e constrói, a partir de um ponto de vista ideológico, ligações importantes entre trabalho e coesão social:

E que cousa há na confusão deste mundo mais semelhante ao Inferno que qualquer destes vossos engenhos? Por isso foi tão bem recebida aquela breve e discreta definição de quem chamou a um engenho *doce inferno*. E verdadeiramente quem vir na escuridade da noite aquelas fornalhas tremendas perpetuamente ardentes; as labaredas que estão saindo a borbotões de cada uma pelas duas bocas, ou ventas, por onde respiram o incêndio: os etíopes, os ciclopes banhados em suor, tão negros como robustos que subministram a grossa e dura matéria ao fogo, e os forcados com que o revolvem e atiçam; as caldeiras ou lagos ferventes com os cachões sempre batidos e rebatidos, já vomitando escumas, exalando nuvens de vapores mais de calor, que de fumo, e tornando-os a chover para outra vez os exalar: o ruído das rodas, das cadeias, da gente toda da cor da mesma noite, trabalhando vivamente, e gemendo tudo ao mesmo tempo sem momento de tréguas, nem de descanso: quem vir enfim toda a máquina e aparato confuso e estrondoso daquela babilônia, não poderá duvidar, ainda que tenha visto Etnas e Vesúvios, que é uma semelhança de Inferno. Mas se entre todo esse ruído, as vozes, que se ouvirem, forem as do Rosário, orando e meditando os mistérios dolorosos, todo esse inferno se converterá em paraíso; o ruído em harmonia celestial; e os homens, posto que pretos, em anjos (VIEIRA, 1959, p. 312).

Para além da maravilhosa descrição da vida cotidiana no engenho, é importante chamar a atenção para a relação construída entre engenho e inferno. De fato, como mostra Sérgio Buarque de Holanda (HOLANDA, 1959), nos primeiros momentos da descoberta a percepção da natureza americana se associava a imagens paradisíacas. Passado o encanto da chegada e estabelecida a colonização, momento no qual a cultura progressivamente ganha mais importância do que a natureza, o continente americano passa a ser constantemente relacionado com imagens infernais. Se o colonizador está entre o Inferno e o Paraíso, o mundo colonial passa a ser visto como uma espécie de Purgatório. Especialmente no discurso dos jesuítas, como aponta Maxime Haubert (HAUBERT, 1990), o ato de ir para a América possui o significado religioso da busca de purgação. André João Antonil foi claro e direto em sua formulação: *o Brasil é inferno dos negros, purgatório dos brancos e paraíso dos mulatos e das mulatas* (ANTONIL, s/d).

O natural desejo de fugir ao Inferno ou ao Purgatório equivaleria à quebra do sistema colonial. Como corolário, para manter o sistema funcionando, era importante desenvolver um discurso capaz de sustentar os frágeis elos daquela sociedade. Vieira era absolutamente consciente da necessidade desse discurso.

Depois de descrever o trabalho escravo como uma imagem do Inferno, Vieira propõe que somente a fé poderia transformar tal lugar terrível em Paraíso, onde os homens, *apesar de negros*, tornar-se-iam anjos. Sua retórica tenta vivamente bloquear qualquer tipo de demanda social por parte dos escravos e, ao mesmo tempo, através do discurso religioso, levá-los a uma situação de total controle. O escravo deve permanecer escravo para que o sistema continue funcionando. Caio Prado Junior aponta que a escravidão negra era o único elemento de coesão social dentro do sistema colonial. Eis porque a estrutura social era tão fraca e trazia em si mesma as sementes de sua destruição:

Em suma, a escravidão e as relações que dela derivam, se bem que constituam a base do único setor organizado da sociedade colonial, e tivesse por isso permitido a esta manter-se e se desenvolver, não ultrapassam contudo um plano muto inferior, e não frutificam numa superestrutura ampla e complexa. Serviram apenas para momentaneamente conservar o nexos social da colônia (PRADO JR., 1989, p. 344).

A importância do fator escravidão, e portanto do tráfico, pode ser demonstrado pelo fato de que, durante o século XVII, o Brasil recebeu 42% dos escravos exportados pela África. Ao lado de sua importância como força de trabalho, e de seu papel na construção do capitalismo mercantilista português, a escravidão negra serviu de mecanismo para estabilizar as relações entre os jesuítas e a Coroa. Com a introdução da escravidão negra, como aponta Luís Felipe de Alencastro,

...o confronto entre os jesuítas, por um lado, e a administração real e os colonos, por outro, foi provisoriamente evitado. O emprego de escravos negros tornou mais fácil o trabalho de evangelização, preservando os índios do trabalho forçado imposto pelos senhores de engenho e as autoridades encarregadas de prover os empregos públicos

*(...the confrontation pitting the jesuits against both the royal administration and the colonists was provisionally avoided. Employment of African slaves made evangelization easier, relieving the Amerindians from coerced labor imposed by planters and authorities charged with providing public works)* (ALENCASTRO, 1991, p.171).

Vieira se move nesse campo das relações políticas. Seu argumento, diretamente endereçado aos escravos no engenho, constitui não somente uma justificativa ideológica (quem sofre nesse mundo ganhará o paraíso), mas igualmente uma estratégia política para manter o sistema em funcionamento.

Um dos principais argumentos do sermão vem do salmo de David intitulado Pro Torcularibus. A palavra, no latim, significa todo e qualquer lugar em que se extraia óleo de oliva ou sucos de frutas. O sentido do salmo de David se centra na relação entre trabalho e oração. Vieira traduz a palavra latina torcularia pela palavra portuguesa engenho. Seu uso do texto bíblico, como em todos os sermões, tem aqui a função de argumento de autoridade. De David, Vieira toma uma idéia principal, qual seja: ao trabalharem rezando, os escravos estarão se tornando imitações de Cristo:

Em um engenho sois imitadores de Cristo crucificado: Imitatoribus Christi crucifixi, porque padeceis em um modo semelhante o que o mesmo Senhor padeceu na sua cruz, e em toda a sua paixão (VIEIRA, 1959, p. 305).

O autor segue, na passagem, chamando a atenção dos senhores de engenho para a necessidade de dar suporte à vida espiritual dos escravos.

Podemos ver aí o discurso religioso funcionando como instrumento de controle social. Uma vez mais fica clara a consciência do jesuíta sobre o estatuto colonial. Sua dupla estratégia, ao mesmo tempo “humanista” e colonialista, não constitui um paradoxo moral, mas uma clara imagem das contradições inerentes ao sistema. Desse ponto de vista, o pregador não está sendo contraditório. O sistema, sim, está centrado nessa ambigüidade, que não é moral, como quer Alfredo Bosi, mas funcional. Vieira apenas segue essa lógica, e por isso aparece como contraditório, quando está sendo coerente.

Em outra passagem, o pregador inverte o sentido do tráfico de escravos e considera o exílio forçado como uma espécie de dádiva:

...a primeira e maior de todas [as obrigações] é que deveis dar infinitas graças a Deus por vos ter dado conhecimento de si, e por vos ter tirado de vossas terras, onde vossos pais e vós vivíeis como gentios; e vos ter trazido a esta, onde instruídos na fé, vivais como cristãos e vos salveis (VIEIRA, 1959, p. 298).

Nesse argumento, a escravidão é quase um presente, uma graça: os escravos foram retirados de sua terra e trazidos ao Brasil para serem salvos. Segue ele:

Oh se a gente preta tirada das brenhas da sua Etiópia, e passada ao Brasil, conheceria bem quanto deve a Deus, e a sua Santíssima Mãe por este que pode parecer desterro, cativoiro e desgraça, e não é senão milagre, e grande milagre! (VIEIRA, 1959, p. 301).

A escravidão é a oportunidade para o escravo se tornar colonizado. O processo de colonização é a redução da diferença do outro à semelhança do mesmo. Quanto mais facilmente o escravo aceitar essa redução, mais colonizado será ele.

No sermão de número XX, Vieira trabalha com a imagem de Lázaro em relação à do homem rico. Após a morte, Lázaro vai para o céu e o homem rico vai para o inferno. A pequena história condensa uma metáfora da vida colonial:

Digam-me os ricos, quem foi este rico, e os pobres, quem foi este Lázaro? O rico foi o que são hoje os que se chamam senhores; e Lázaro foi o que são hoje os pobres escravos (...) Que muito logo, que acabada a comédia desta vida, a Fortuna troque as mãos, e que os que neste mundo lograram os bens, no outro padeçam os males (VIEIRA, 1959, p. 110).

A retórica do adiamento é a garantia da ordem colonial. O sistema inclui socialmente os escravos, enquanto força de trabalho, ao mesmo tempo em que os exclui, para garantir que eles continuem sendo sempre e somente essa força de trabalho. Parece-me claro que estamos diante de questões pragmáticas e não morais.

Vieira nos traz, em outro trecho, sua imagem sobre esse mecanismo de inclusão ideológica, ao apontar a sociedade colonial como sendo baseada em três categorias raciais: pretos, pardos e brancos. São todos filhos de Nossa Senhora; mas enquanto os dois primeiros grupos seguem a devoção de Nossa Senhora do Rosário, o último forma separadamente uma irmandade. Diz o autor, entretanto, que os pardos devem agregar-se aos brancos, inclusão instauradora do valor:

Bem puderam os pardos agregar-se aos pretos, pela parte materna, segundo o texto geral: *Partus sequitur ventrem*: mas eu não quero senão que se agregassem aos brancos; porque entre duas partes iguais, o nome e a preferência deve ser da mais nobre (VIEIRA, 1959, p. 83).

Bosi afirma que a condição colonial erigiu, uma vez mais, uma barreira contra a universalização do ser humano. Essa barreira era a base de sustentação do sistema. Entretanto, não é necessário julgar Vieira para concluir que ele era um homem de seu próprio tempo, a procura de manter a sociedade em funcionamento e, paralelamente, buscando aprimorá-la. Sua aparente ambigüidade é um exemplo perfeito do que Gilberto Freire chama de processo de equilíbrio dos antagonismos:

Antagonismos de economia e de cultura. A cultura européia e a indígena. A européia e a africana. A africana e a indígena. A economia agrária e a pastoril. A agrária e a mineira. O católico e o herege. O jesuíta e o fazendeiro. O bandeirante e o senhor de engenho. O paulista e o emboaba. O pernambucano e o mascate. O grande proprietário e o pária. O bacharel e o analfabeto. Mas predominando sobre todos os antagonismos, o mais geral e o mais profundo: o senhor e o escravo (FREIRE, s/d, p. 62).

Não importa se concordamos ou não com Vieira. O mais importante em seu pensamento é a verdadeira intuição sobre a existência de múltiplas éticas no Brasil (exatamente onde Alfredo Bosi falha), e também sua compreensão sobre as fontes das relações coloniais. Seguindo as idéias de Gilberto Freire, Roberto da Matta (DAMATTA, 1993) desenvolve um larga teoria sobre a ética brasileira,

a qual poderíamos aplicar aqui, em função de compreender o papel desempenhado por Vieira na sociedade colonial, o que ultrapassaria o escopo desse texto, mas fica aqui como sugestão.

## **Vieira e a Heresia**

Em 10 de Maio de 1640, Maurício de Nassau, o governador holandês de Pernambuco, lança um novo ataque contra a cidade de Salvador da Bahia. Desde 1625, quando a cidade havia sido reconquistada à força pelos portugueses, os flamengos estavam tentando tomá-la novamente, como estratégia para controlar todo o Nordeste brasileiro. Vieira havia sido testemunha ocular da guerra de 1625, e agora, em 1640, já como um pregador famoso, está ele na igreja de Nossa Senhora da Ajuda, pregando um de seus mais famosos sermões, intitulado Sermão Pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal contra as de Holanda (VIEIRA, 1957). O texto do sermão é dirigido diretamente a Deus. Tomando de David o verso *Exurge! Quare obdormis, domine?* (Acorda! Por que dormes, Senhor?), Vieira constrói um longo argumento contra os desejos de Deus, uma vez que o Senhor parece apoiar os holandeses nessa luta contra os portugueses. O sermão é uma oportunidade para Vieira discutir a guerra religiosa entre protestantes e católicos pelo controle espiritual da colônia.

Os holandeses eram extremamente tolerantes em relação aos assuntos religiosos. Gaspar Barléus, o cronista holandês, falando sobre as relações entre protestantes e católicos em Pernambuco, diz: É libérrimo aos papistas o exercício de sua religião, ainda que não sem pesar e murmuração de alguns. E da mesma forma, sobre os judeus:

A maioria dos judeus foram da Holanda para o Brasil. Alguns de nacionalidade portuguesa simularam a fé cristã sob o domínio do rei da Espanha. Agora livres do rigor papista, associam-se abertamente aos judeus, sob um dominador mais indulgente, prova evidente de que, pelo terror, se provoca a hipocrisia e se criam adoradores da realeza, mas não de Deus (BARLÉUS, 1974, P. 136).

Essa tolerância, de fato, era uma estratégia política e econômica. A administração holandesa tinha perfeita consciência de que o mais importante era o poder econômico, e de que a identidade religiosa era coisa secundária. Penso que Vieira comungava da mesma opinião. Seu discurso contra a heresia, ou, rigorosamente falando, contra o favorecimento dos heréticos pela parte de Deus, constitui, masi do que uma peça teológica, uma meditação sobre a distribuição de poder no Novo Mundo:

Se determináveis dar estas mesmas terras aos piratas de Holanda, porque lhas não destes quando eram agrestes e incultas, senão agora? Tantos serviços vos tem feito esta gente perversa e apóstata, que nos mandastes primeiro cá por seu aposentadores; para lhe lavrarmos as terras, para lhe edificarmos as cidades, e depois de cultivadas e enriquecidas lhas entregardes? Assim se hão de lograr os hereges e inimigos da Fé, dos trabalhos portugueses e dos suores católicos? (VIEIRA, 1957, p. 32).

Fé não é uma questão teológica, mas política e social. O centro do argumento é a posse da terra, o poder político sobre as cidades e sobre os campos cultivados.

Em relação ao proselitismo, podemos igualmente ver exemplos de Vieira sobre a demanda por poder:

A seita do herege torpe e brutal concorda mais com a brutalidade do bárbaro; a largueza e soltura da vida, que foi a origem e o fomento da heresia, casa-se mais com os costumes depravados e corrupção do gentilismo; e que pagão haverá que se converta à Fé que lhe pregamos, ou que novo cristão já convertido, que se não perverta, entendendo-se e persuadindo-se uns e outros que no herege é premiada a sua lei, e no Católico se castiga a nossa? (VIEIRA, 1957, p. 28).

O negro, o índio e o cristão-novo: o problema não é a fé ela mesma, mas a garantia de uma única estrutura de poder. Chamo a atenção para o fato de que Vieira usa em seu argumento os três maiores grupos sociais da colônia. O controle sobre esses três grupos representaria o controle sobre toda a sociedade colonial. Importante é também o fato de que os judeus não estão no centro do argumento contra a heresia. Vieira sabe que lutar contra os judeus seria o

mesmo levá-los aos braços do real inimigo, qual seja, a Holanda. Enfatizando essa aceitação dos judeus, Gilberto Freire sublinha a estreita relação entre a prosperidade judia e o expansionismo português:

Os reis de Portugal é evidente que não protegeram os judeus pelos seus belos olhos orientais mas interesseiramente, fazendo-os concorrer com largas taxas e impostos para a opulência real e do Estado. É digno de nota o seguinte: que a marinha mercante portuguesa se desenvolveu em grande parte graças a impostos especiais pagos pelos judeus por todo navio construído e lançado no mar. De modo que da prosperidade israelita aproveitaram-se os reis e o Estado para enriquecerem. Na prosperidade dos judeus baseou-se o imperialismo português para expandir-se (FREIRE, P. 226).

O Sermão para o Bonsucesso foi pregado no mesmo ano em que a casa de Bragança retomava a autonomia portuguesa. A partir daí, o velho projeto acalentado por Vieira, de criar uma companhia geral de comércio, baseada em capital judeu, ganha muito mais força. Sob a dinastia dos Felipes, o poder da Inquisição barrava esse tipo de projeto. Com a restauração, o antigo relacionamento entre os judeus e a coroa portuguesa pode ser reconstruído.

A estratégia de Vieira era a de seguir os mesmos passos de Holanda e Inglaterra, as duas potências rivais de Portugal: criar uma empresa semelhante à inglesa Companhia da Índias Orientais e à holandesa Companhia das Índias Ocidentais. No Sermão de São Roque, pregado em 1644 na capela real, cinco anos antes da criação da Companhia Geral de Comércio, Vieira expunha já a sua estratégia. Na nação portuguesa, diz o pregador,

a experiência de serem mal reputados na fé alguns de seus comerciantes, não a união das pessoas, mas a mistura do dinheiro menos cristão com o católico, faz suspeito todo o mesmo remédio, e por isso perigoso (VIEIRA, 1957, p. 56).

Dinheiro, entretanto, não tem fé, é o que sabe Vieira. Desde o começo do século XVII, ele já conhecia a situação criada pelos cristãos-novos a partir da política holandesa de tolerância religiosa:

uma ilha de prosperidade, dentro da qual, no final da década de 1630, Nassau era considerado um mecenas. Os judeus estavam na base dessa transformação econômica do Nordeste brasileiro. Tal evidência havia sido negada pela coroa espanhola, e Vieira estava apenas tentando retomar essa velha rota (ver MAURO, 1993).

Outra evidência do pragmatismo político de Vieira está na sua sugestão à coroa, feita em 1648, de que os portugueses deviam abandonar Pernambuco aos holandeses e integrar Buenos Aires ao Brasil (LOCKART & SCHWARTZ, 1993, p. 273).

O mundo, para Vieira, era uma espécie de tabuleiro de xadrez, no qual as estratégias eram mais importantes do que a unidade religiosa ou o humanismo filosófico. Por isso mesmo era ele um homem profundamente integrado em seu tempo. Vimos aqui alguns exemplos dessa sua ação, que só aparentemente é ambígua. Poderíamos seguir outras, tais como o discurso sobre os índios, a luta contra os colonos, a ação dos jesuítas. O discurso de Vieira é uma espécie de espelho do mundo colonial. Penso ser a hora já de localizarmos seu sentido dentro daquele espaço e daquele tempo. Em seu discurso podemos ver a luta entre o humanismo filosófico e o senso mercantilista; entre esse mesmo mercantilismo e o capitalismo moderno, cujo modelo era, para Vieira, a Holanda e a Inglaterra, o que atesta a sua visão clara do mundo em estava inserido. A incapacidade de escolher devidamente entre esses modelos caracterizou o império português, e por extensão o Brasil. Vieira, em sua fala tão atenta ao mundo que o cerca, nos dá muitos elementos para compreendermos aquele sistema colonial, processo sem o qual não poderemos compreender devidamente os desdobramentos ocorridos na sociedades portuguesa e brasileira, com conseqüências históricas que até hoje se fazem sentir.

## Referências Bibliográficas

- ALENCASTRO, Luís Felipe de. “The Apprenticeship of Colonization”, in: SOLOW, Barbara (ed.). *Slavery and The Rise of The Atlantic System*. Cambridge: CUP, 1991.
- ANTONIL, André João. *Cultura e Opulência do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, s/d.
- BARLÉU, Gaspar. *História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil*. Trad. Cláudio Brandão. Belo Horizonte: Itatiaia, 1974.
- BHABHA, Homi. *The Location of Culture*. London - New York: Routledge, 1994.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- BOXER, Charles R. *The Dutch in Brazil*. Oxford: Clarendon Press, 1957.
- DAMATTA, Roberto. *Conta de Mentiroso - sete ensaios de antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- FREIRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. Lisboa: Livros do Brasil, s/d, p. 62 (1 ed. 1933).
- HAUBERT, Maxime. *Índios e Jesuítas no Tempo das Missões*. Trad. Marina Appenzeller. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1959.
- LOCKART, James & SCHWARTZ, Stuart. *Early Latin America*. Cambridge: CUP, 1983.
- MAURO, Frédéric. “Merchant communities, 1350-1750”, in: TRACY, James D. *The rise of merchant empires*. Cambridge: CUP, 1993.
- PRADO JR., Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo - colônia*. 21 ed., São Paulo: Brasiliense, 1989.

SPITZER, Leo. *Lives in Between*. Cambridge: CUP, 1989.

VIEIRA, Padre Antônio. *Sermões*. Ed. Eugênio Gomes. Rio de Janeiro: Agir, 1957.

VIEIRA, Padre Antônio. *Sermões*. Lisboa: Lello & Irmão, 1959, v. XI, tomo IV.

## Resumo

Este artigo propõe que o sistema colonial português estava baseado em uma contradição entre discurso ideológico e interesses econômicos. Essa contradição possuía uma importante função dentro do sistema. Colocados a meio caminho entre portugueses e índios, entre reinóis e filhos nativos de portugueses, entre a mundividência barroca e o senso pragmático mercantilista, os agentes coloniais, tais como o Padre Vieira, representavam em seu discurso essas ambigüidades, as quais, estando na base do sistema colonial, eram igualmente o seu elemento de coesão social.

## Abstract

This paper proposes as a matter of discussion that the Portuguese colonial system was based on a contradiction between ideological discourse and economical interests. This contradiction had an important function inside of the colonial system. Placed in the halfway between Portuguese and indians; between *reinóis* and American born people, between the barroc worldview and the mercantilist pragmatic sense, the colonial agents such as Father Vieira represented in their discourse these ambiguities which were the basis of the colonial society and its element of social cohesion.