

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA

A ORDEM CRISTÃ NO GOVERNO DOS ESCRAVOS: NORMAS PARA A
CRISTIANIZAÇÃO E TRATAMENTO DOS ESCRAVOS NO BRASIL COLONIAL
(1697-1759)

Autor: Brunno Hoffmann Velloso da Silva

Brasília, 2011.

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA

A ORDEM CRISTÃ NO GOVERNO DOS ESCRAVOS: NORMAS PARA A
CRISTIANIZAÇÃO E TRATAMENTO DOS ESCRAVOS NO BRASIL COLONIAL
(1697-1759)

Autor: Bruno Hoffmann Velloso da Silva

Dissertação apresentada ao
Departamento de Sociologia da
Universidade de Brasília/UnB como
parte dos requisitos para a obtenção do
título de Mestre.

Brasília, junho de 2011.

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

A ORDEM CRISTÃ NO GOVERNO DOS ESCRAVOS: NORMAS PARA A
CRISTIANIZAÇÃO E TRATAMENTO DOS ESCRAVOS NO BRASIL COLONIAL
(1697-1759)

Autor: Brunno Hoffmann Velloso da Silva

Orientador: Doutor Eurico Antônio González Cursino dos Santos (UnB)

Banca: Prof. Doutor Luís Augusto Sarmiento Cavalcanti de Gusmão (UnB)
Prof^a. Doutora Eleonora Zicari Costa de Brito (UnB)
Prof^a. Doutora Mariza Veloso Motta Santos (UnB)

AGRADECIMENTOS

Para se escrever uma dissertação é preciso de horas, dias, meses e, com frequência, como foi o meu caso, de mais de um ano de muito trabalho. Embora seja na maior parte do tempo uma tarefa um tanto solitária, conta-se direta ou indiretamente com tantas pessoas que nunca é possível citar todas. Menciono as que sempre ou nestes últimos anos estiveram ao meu lado.

Sou grato – mesmo que seja impossível agradecer – pelos cuidados que minha mãe teve com minha educação. Pelas horas que dedicou, durante a minha infância, a me ensinar, com jogos de memória e intermináveis ditados, a diferença entre as letras “d” e “t”, “p” e “b” e “f” e “v”. Era tão difícil, mas acho que agora aprendi.

Agradeço a minha avó pelas diárias correções das minhas tarefas de casa. Ensinou-me o valor do estudo e da disciplina com muito amor. Infelizmente não poderá ler estas palavras, mas creio que as levou consigo por saber o quanto lhe era grato. Devo também muitos agradecimentos ao meu avô, que despertou em mim o interesse em tentar entender os homens e sua história, contando-me, quando criança, muitas coisas sobre Maias, Astecas, Gregos, Persas, Romanos e bárbaros invasores, incríveis civilizações e seus feitos.

Sou grato também a minha querida esposa por toda, que não foi pouca, ajuda neste último ano. Pelas conversas e sugestões sobre como seguir nesta pesquisa. Você tem sido minha companheira de todas as horas, boas ou ruins. Fez das boas as melhores horas e as ruins, não são tão ruins ao seu lado. Você foi sempre muito paciente comigo, mesmo quando me encontrava num estado de aborrecida “concentração”. Como é impossível dizer o quanto lhe sou grato, paro por aqui, pois do contrário, correria o risco de transformar este agradecimento em uma carta de amor.

Agradeço ao meu orientador, que desde os primeiros semestres de minha graduação acompanha meus esforços acadêmicos. Apresentou-me uma vasta literatura de fontes primárias sobre o Brasil colonial e me incentivou a investigá-la. Deu-me sempre liberdade para percorrer os caminhos que me interessassem.

Devo agradecimentos também aos Professores Luís Augusto Sarmiento Cavalcanti de Gusmão e Mariza Veloso Motta Santos pelas sugestões e considerações feitas durante a banca de apresentação do projeto que resultou nesta pesquisa. E a todos os funcionários do Departamento de Sociologia, que sempre me atenderam de forma muito atenciosa e prestativa, ao longo desses últimos dois anos e meio. Finalmente, agradeço, por aceitar compor a banca de avaliação desta dissertação, aos Professores Gusmão e Mariza Veloso novamente e a Professora Eleonora Zicari Costa de Brito.

“Ah, meu amigo, a espécie humana pelega para impor ao latejante mundo um pouco de rotina e lógica, mas algo ou alguém de tudo faz frincha para rir-se da gente...E então?”

(Guimarães Rosa – O Espelho)

RESUMO

Esta dissertação trata de um pequeno conjunto de textos escritos no Brasil colonial, entre finais do século XVII e meados do XVIII, que procuravam regular a escravidão negra com preceitos cristãos. Buscou-se, no curso da investigação, compreender em que consistia o conjunto dessas regras e o que prescreviam a senhores e escravos. Notou-se a constante preocupação dos autores dessas obras com o tratamento dado pelos senhores a seus escravos no que dizia respeito à alimentação, vestimenta, saúde, catequização, castigos, entre outros temas recorrentes em todos os textos que constituem o objeto desta pesquisa. Assim, esses escritos, ao tratarem de questões relacionadas à vida prática e cotidiana dos escravos, tomavam, por vezes, a forma de um manual ou um compêndio que reunia métodos e regras cristãs para escravizar o negro. Com o intuito de contextualizar historicamente a argumentação apresentada nos livros que serviram de objeto de estudo desta investigação, uma parte desta pesquisa dedicou-se a rever alguns antecedentes dessas obras. Além disso, procurou-se conhecer um pouco da história de seus autores e da publicação dessas obras, num esforço de identificar uma origem intelectual e moral das idéias e valores propagados nesses textos que se dedicaram a ensinar aos senhores um modo cristão de escravizar. Como estratégia analítica, o conteúdo de tais normas foi organizado sob grandes temáticas que se mostraram de interesse comum a todos os autores dos livros aqui estudados. A partir disso, esta pesquisa concentrou-se em apresentar uma descrição sistemática dessas regras e prescrições de modo a compreender parte do plano religioso que se traçou para a escravidão negra nas terras brasileiras.

Palavras Chaves: escravidão, religião, Brasil, século XVIII, tratamento dos escravos.

ABSTRACT

This dissertation is about a small set of texts written in colonial Brazil, between the late seventeenth century and the mid-eighteenth century, which sought to regulate black slavery with Christian precepts. It aimed, in the course of the investigation, at understanding what this group of rules consisted of and what they prescribed to the masters and slaves. It was pointed out the constant preoccupation of these authors with the treatment dispensed by the masters in what concerned the slaves nouriture, dressing, health, religious teaching, punishment, among others recurring themes in all texts covered by this dissertation. Thus, those texts written in colonial Brazil – dealing with questions related to the practical and daily issues of the life of slaves – took sometimes the form of a manual or a compendium grouping Christian methods and rules to enslave the negro. Aiming at historically contextualizing the discussions presented in the books that were the focus of the present study, part of this research was concentrated on reviewing some background of these writings. Furthermore this study tried to know a little about the history of their authors and the publication of their works. This reflected an effort to identify intellectual and moral source of the ideas and values those texts spread in the sense of teaching the masters Christian ways of enslaving. As an analytical strategy, the content of those rules was organized under broad themes which revealed an interest shared by the authors studied here. From this point onwards, this research has focused on presenting a systematic description of these rules and instructions in order to understand part of the religious plan which was drawn for black slavery in Brazilian territory.

Key words: slavery, religion, Brazil, XVIII century, slave treatment.

Sumário

1- Apresentação	9
2- A Formação da Teologia Escravista no Brasil Colonial (1500-1697)	21
2.1- O mundo cristão e a conquista portuguesa da África e América	21
2.2- A justiça da escravidão: Índios e Negros na Genealogia Cristã da Humanidade	28
3- Entre Vidas e Obras: Enredos do pensamento cristão sobre o tratamento dos escravos	43
4- A pedagogia religiosa da escravidão: ensinando aos senhores a forma cristã de escravizar	57
4.1- O Corpo dos Escravos	69
4.2- A alma dos escravos	86
4.3- A vida matrimonial e sexual dos escravos	96
4.4- A disciplina dos escravos	108
4.5- O suor dos escravos	124
4.6- A morte e a liberdade dos escravos	135
5- Considerações Finais	143
Referências bibliográficas	148
Anexos	157

1- Apresentação

A liberdade tornou-se um valor tão exaltado na cultura ocidental que a um observador comum de nossa época causaria admiração e terror apenas entrever a longa história da escravidão no Novo Mundo. Essa história começa a ganhar seus contornos mesmo antes da descoberta das terras americanas. A gradativa re-institucionalização da escravidão na Europa inicia-se em finais do século XIII e durante o XIV com as guerras promovidas pelos cruzados na reconquista da península Ibérica. Tais guerras, além de caráter político-militar, guardavam forte espírito religioso, demonstrado pela disposição dos combatentes cristãos em derrotar os infiéis muçulmanos. A luta contra os sarracenos era considerada legítima pela Igreja Romana, pois tinha como um dos objetivos declarados a expansão da fé católica e a supressão das crenças heréticas. Assim, as guerras santas foram tratadas por pontífices e concílios como “guerras justas”. As batalhas travadas contra os “inimigos de Cristo” produziam prisioneiros que, alternativamente a execução, eram transformados em escravos.

A doutrina católica admitia que os muçulmanos capturados em “guerras justas” fossem escravizados e assim introduzidos ao cristianismo. Era a forma com que se poupava a vida e se salvava a alma dos infiéis. A legitimidade dada pela Igreja às “guerras justas” era então estendida à escravização dos muçulmanos aprisionados no campo de batalha.

A conversão dos infiéis capturados nessas guerras tornou-se o princípio que justificava sua escravização. Das “guerras justas” chegou-se então a “escravização justa”. Desta maneira, reinseria-se, ainda que em pequena escala, o escravismo na Europa, antes dissipado pela sociedade feudal, e, mais além, dava-se à escravidão um sentido de justificação. Poucos séculos depois, a semente escravista – levada pelos ventos das idéias de expansão do nome de Cristo – cairia no solo fértil da África, se desenvolveria nutrida pelo tráfico e logo espalharia seus frutos por todo o continente americano.

O início do avanço escravista sobre a África se evidencia em 1455, com a bula *Romanus Pontifex* de Nicolau V. O documento autorizava o monarca português, Afonso V, a promover a conquista dos territórios ao sul do bojador e travar guerra contra

muçulmanos e gentios da África. A mesma bula passa também a permitir a escravização dos “gentios” africanos que, embora não fossem muçulmanos, incluíam-se então no grupo dos infiéis, que deviam ser convertidos ao cristianismo. O ideal cruzadista mantinha-se vivo, porém mais adaptado ao combate contra os povos pagãos africanos¹ (KUHNNEN, 2005).

Com a descoberta dos imensos territórios americanos e a escassez de braços para cultivá-los, a intenção religiosa de converter os gentios africanos foi sobposta às vantagens do lucrativo tráfico do negro e seu uso como escravo na exploração das novas terras. À medida em que os empreendimentos coloniais ganhavam força por toda América, sociedades eram fundadas – não apenas do ponto de vista econômico, mas em sua constituição moral – com o arrimo da escravidão. O sentido religioso da escravidão não seria completamente suprimido ou esquecido, mas lembrá-lo aos negociadores de escravos e colonos das terras do Novo Mundo se tornaria uma tarefa árdua, tomada apenas por alguns religiosos.

A idéia que justificava teologicamente a invasão da África – a cristianização do negro – foi trazida por grupos de religiosos para o Brasil colonial. Como desdobramento dessa justificativa, seja por certo gosto pela coerência – típico dos intelectuais² – ou ainda por esperanças sinceras de dar aos céus as almas dos escravos, principiaram alguns religiosos, notadamente da Companhia de Jesus, a pregar por práticas escravistas em moldes cristãos. Em sermões e livros, alguns desses religiosos, que estiveram ou se radicaram no Brasil colonial, tentavam, com grande esforço de inteligência, elaborar normas e conselhos aos senhores sobre como escravizar o negro de maneira cristã. Tal tarefa revelou-se complexa e penosa. E sobre ela versa meu problema de pesquisa.

Muito embora a Igreja Católica tivesse uma longa tradição de justificativa da escravidão desde o período cruzadista³, a tensão latente entre princípios cristãos e

¹ O clima de repressão religiosa na Europa, crescente em fins do século XV e início do XVI, acaba por espalhar-se pelos novos territórios descobertos, reforçando as certezas dos conquistadores de que combatiam em nome da verdadeira fé. Enquanto aqueles que cometiam heresias, dentro dos reinos católicos, eram tratados pelo braço inquisitorial da Igreja com julgamentos e punições tal como criminosos, aos hereges capturados na África era concedida a escravidão. Nos dois casos, desejava-se livrar o herege de seus pecados e salvar-lhe, se possível, a alma. O auto de fé ou a escravidão eram na linguagem teológica atos de expiação.

² Como afirma Max Weber: “O intelectual, por caminhos cuja casuística chega ao infinito, procura dar ao seu modo de viver um ‘sentido’ coerente, portanto, uma ‘unidade’ consigo mesmo, com os homens, com o cosmos. Para ele, a concepção do ‘mundo’ é um problema de sentido” (2004, p. 344)

³ Para o que nos interessa aqui, não cabe discutir o período em que catolicismo se ligou ao sistema escravista no Império Romano.

escravismo nunca chegou a ser completamente dirimida. Os debates tanto sobre “a guerra justa” como sobre “a escravização justa”, apesar de se expressarem em termos bastante teóricos, levando em consideração questões doutrinárias, cercaram-se de polêmicas que causaram altercações no núcleo da Igreja⁴. Justificar a escravidão não fora uma tarefa simples, livre de contradições, e demandou o empenho de alguns padres em defender o cativo como meio de conduzir o herege aos caminhos benéficos do cristianismo.

O problema dessa pesquisa, entretanto, dirige-se a um segundo esforço ao qual também se dedicaram alguns religiosos católicos: tentar harmonizar, com tinta sobre papel e com palavras proferidas em sermões, escravidão e catolicismo numa ética das relações entre senhores e escravos no Brasil colonial. Como esses discursos religiosos uniram catolicismo e escravismo na formação de normas para o tratamento e cristianização dos escravos? Quais eram as orientações dadas aos senhores no que se refere ao modo cristão de tratar os escravos? Que convergências e tensões surgiram entre as regras cristãs de escravização e os interesses senhoriais? As respostas a essas perguntas talvez nos ajudem a melhor compreender os processos mentais e sociais do que Santos chamou de “a elisão da reflexão ética sobre a condição de senhores e escravos [no Brasil colonial]” (2006, p. 274).

A escravidão havia sido debatida e justificada pela Igreja desde o século XIII e sociedades por toda a América desenvolveram-se sob a égide do escravismo. E então se impunha, para alguns padres, o dever moral de cumprir a missão de cristianizar os cativos trazidos da África.

Nem se desculpam bem os senhores, que se escusam deste santo ministério, dando por causa a rudeza dos escravos, e dizendo que são brutos, que são boçais, e que são incapazes de perceber o que nos ensina e manda crer a Fé. Não se desculpam bem, torno a dizer; porque a esses mesmos brutos e boçais, e (ao que vos parece) incapazes, quer Deus que se ensine e pregue a sua doutrina.

[...]

Pois com quem melhor o podeis e deveis fazer, que com aqueles que Deus vos sujeitou, fazendo-os vossos escravos, para que sejais seus Mestres na Cristandade? (BENCI, 1705/1977, pp. 86-8)

⁴ Exemplo emblemático das controvérsias sobre a escravidão na América encontra-se no debate travado entre os padres jesuítas Las Casas e Sepúlveda na cidade de Valladolid, em 1550. C.f. Freitas Neto (2003).

Em finais do século XVII, o tráfico de escravos da África para o Brasil atingia patamares de uma verdadeira empreitada mercantil, enquanto as sociedades coloniais seguiam acomodando-se ao trabalho escravo do negro. É a partir de então, e até meados do século XVIII, que religiosos trataram de estabelecer normas e instruções aos senhores para que praticassem uma escravidão com base em princípios cristãos. Certos padres levaram adiante a idéia de que as intenções de salvação religiosa dos hereges africanos apenas fariam sentido se aos negros escravizados fosse dado tratamento cristão e conhecimento da verdadeira fé. Durante a primeira metade do século XVIII, um conjunto de textos de cunho religioso foi escrito com a finalidade de estabelecer normas e recomendações que ensinariam aos senhores seus deveres cristãos no tratamento dos escravos. Neles aparece com toda evidência um problema religioso e moral: como escravizar e cristianizar simultaneamente o negro africano?

O trabalho a ser feito, repleto de contradições, tentara envolver as práticas escravistas em manto cristão. E, como o assunto recaía sobre tema religioso, intelectuais ligados a Igreja, principalmente os jesuítas, deram curso a obra. O projeto escravista cristão que despontava nas idéias desses homens de religião era extremamente abrangente e tomava a cristianização do escravo como um esforço contínuo para a conversão, a ser feito na vida cotidiana do negro. Por isso, tais ideais religiosos pregavam a alteração dos hábitos diários do escravo e de seu tratamento, exortavam-se os senhores desde a fornecer adequada alimentação aos escravos (em quantidades compatíveis com os seus esforços) até a não obrigar os escravizados a trabalhar nos domingos e dias santos.

Tratava-se de criar um conjunto completo de normas coerentes que envolveriam, numa relação cristã, senhor e escravo. Tais planos constituíam uma totalidade significativa para existência do escravo, em que o senhor tinha papel muito relevante. Em verdade, tão importante quanto ensinar a doutrina cristã aos escravos era convencer os próprios senhores a se comportarem segundo as normas cristãs.

[...] para o mesmo fim dos bons costumes destes cativos conduz muito, que seus senhores, e possuidores, lhes dêem bom exemplo em umas cousas; e que em outras lhes não dêem escândalo, ou mau exemplo.

[...]

Importa pois para a reforma dos costumes dos escravos, que principie esta primeiro pela dos Senhores, no que lhe for necessário, visto que eles hão de seguir mais, o que virem, do que o que lhe disserem; [...]. (ROCHA, 1758/1992, pp. 125-7)

Tão completas tornaram-se tais normas religiosas que não apenas regulavam a relação entre senhor e escravo, mas, em última instância, por suas qualidades significativas, acabavam por ser um plano de ordenamento do mundo na colônia escravista.

Não foram poucos os assuntos sobre os quais trataram essas prescrições. Rogavam certos religiosos que os senhores tomassem medidas cristãs sobre temas como a vestimenta, saúde, batismo, catequese, matrimônio, família, entre outros, indicando até mesmo a forma cristã de se castigar o escravo.

O recorte temporal selecionado como parte central do interesse da pesquisa encontra-se entre o período que vai de 1697 a 1759. O ano de 1697 é marcado historicamente pela morte do Padre Antônio Vieira, último expoente a se dedicar substantivamente a fundamentação de justificativas para a escravidão, além de ser data bastante próxima à publicação do primeiro texto (1705) dedicado a ensinar aos senhores do Brasil a maneira cristã de tratar os escravos. Como marco temporal final, tomei o ano de 1759, quando os jesuítas – principal grupo religioso que pensou e pregou uma ordem cristã para a escravidão – foram expulsos da América Portuguesa.

Com o intuito de melhor definir o objeto desta pesquisa, passo a apresentar brevemente a literatura religiosa que investiguei, a saber, os textos que enunciaram uma ordem cristã escravista para o Brasil colonial no período mencionado:

Em 1705, após reunir alguns de seus sermões proferidos na Bahia, o padre jesuíta Jorge Benci editou pela Officina de Antonio de Rossi, em Roma, o livro *“Economia cristã dos senhores no governo dos escravos, deduzidas das palavras do cap. xxxiii do Ecclesiastico ‘Panis, et disciplina et opus servo’, e reduzida a quatro discursos moraes”*(1705/1977). Os sermões reunidos no livro procuravam convencer os senhores (inclusive com ameaças de padecimentos no inferno) a servir de exemplo de comportamento moral aos escravos.

O texto de *“As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia”* (VIDE, 1707/2007), resultado de sínodo ocorrido em Salvador em 1707, emprega voz institucional para determinar uma legislação eclesiástica para o Brasil. Na pretensão de normatizar comportamentos sociais, morais e religiosos, em meio a uma sociedade

escravista, as “*Constituições...*” acabaram por produzir orientações que definiam o modo e as regras específicas para se introduzir o escravo ao catolicismo.

Por sua vez, a obra de André João Antonil, “*Cultura e Opulência do Brasil por suas Drogas e Minas*” (1711/2007), publicada em Lisboa em 1711, procurava unir motivos econômicos, tanto quanto morais, para a cristianização e o bom trato dos escravos. O texto associa vantagens materiais na produção do açúcar, tabaco e extração do ouro a determinado comportamento cristão dos senhores.

O livro do padre Nuno Marques Pereira, “*Compendio narrativo do peregrino da América em que se tratam vários discursos Espiritaes, com muitas advertências, e documentos contra os abusos, que se achão introduzidos pela malicia diabólica no Estado do Brasil. Dedicado à Virgem da Vitória, Emperatriz do Ceo, Rainha do Mundo, e Senhora da Piedade, Mãe de Deus*” (1728/1988), teve sua primeira publicação, pelo editor do Santo Officio Manoel Fernandes da Costa, em 1728 e devido ao sucesso do texto – mas pouco creio de suas “muitas advertências...” – outras quatro edições foram feitas até 1765. Em seu caminho, o “peregrino” não se cansa de repreender os senhores por conta dos maus tratos a que submetiam seus escravos.

Em 1758, o padre Manuel Ribeiro Rocha, que residiu na Bahia, fez publicar o texto “*Ethiophe Resgatado, Empenhado, Sustentado, Corregido, Instruído, e Libertado. Discurso Theologico-Juridico, em que se propoem o modo de comerciar, haver, e possuir validamente, quanto a hum, e outro foro, os Pretos cativos Africanos, e as principaes obrigações, que correm a quem delles se servir*” (1758/1992). No texto, como o título sugere, apresenta-se um modo cristão de se traficar, comprar, vender, manter, tratar e, eventualmente, libertar o escravo.

Enfim, são esses os textos religiosos que se fizeram objeto dessa investigação. Tive por objetivo compreender como a integração entre cristianismo e escravidão foi pensada por esses religiosos católicos que se dedicaram a produzir orientações para o tratamento cristão dos escravos no Brasil do período estudado. Para tanto, os textos selecionados foram analisados com o objetivo específico de conhecer e descrever sistematicamente as regras e recomendações que compuseram a ordem cristã escravista na América Portuguesa.

Tomei os textos religiosos selecionados como núcleo de interesse da pesquisa, mas sempre que possível gravitaram em torno deles documentos que pudessem fornecer

uma noção da ambiência em que foram produzidos e divulgados. Assim, outras fontes primárias, além das indicadas como objeto da pesquisa, ajudaram na tarefa de compreender, colocando em perspectiva, as normas cristãs escravistas. Cito como exemplo de fonte primária auxiliar consultada o livro “Arte de criar bem os filhos na idade da puerícia” (1685/2004) do padre Alexandre de Gusmão. Esse texto, que trata de recomendações para criação e instrução de crianças, me serviu na compreensão do sentido mais geral da educação do período, destacando características peculiares às normas dadas aos escravos.

Além disso, a “Legislação sobre escravos africanos na América Portuguesa” – reunida pela professora Silvia Hunold Lara (2000) a partir de um admirável esforço de pesquisa em diversas instituições arquivísticas – me permitiu ter acesso a alvarás, instruções, cartas régias, provisões, regimentos e respostas a consultas ao Conselho Ultramarino, que incluem normas da Coroa sobre as obrigações dos senhores no cuidado de seus escravos. Esse conjunto documental serviu-me como referência para o entendimento mais geral sobre as circunstâncias políticas em que se dava a regulamentação da escravidão. E assim, pude conhecer em que medida as normas de origem religiosa sobre o tratamento dos escravos se aproximavam ou se afastavam das normas estatais.

Todos esses esforços de normatização surgem a partir de problemas acerca da escravidão que tomam o debate no século XVIII. Entretanto, as respostas apresentadas, nos séculos anteriores, por padres e teólogos da Igreja sobre o significado do Novo Mundo serviram, em boa medida, para fundamentar as afirmações feitas entre começo e meados do século XVIII sobre o tratamento cristão devido ao escravo africano. Por isso, tomei, no Capítulo 2, intitulado “A Formação da Teologia Escravista no Brasil Colonial (1500-1697)”, a tarefa de esboçar, em linhas gerais, o tratamento teológico dado ao tema da escravidão nos dois primeiros séculos da colonização brasileira.

Pretendi, nesse Capítulo, apontar para os problemas morais que, por vezes, advinham da justificativa religiosa da escravidão. Tive como inspiração os passos que seguiu David Brion Davis, em seu livro “*The Problem of Slavery in the Western Culture*”, publicado pela primeira vez em 1966. Davis assim define o âmbito do livro: “estava interessado, sobretudo, em um problema de consciência moral” (2001 p. 9). A noção de uma “consciência moral” perturbada pelo escravismo aparece refletida já na

palavra “problema”, incluída no título do livro, e segue presente em todo o texto. Para Davis, a escravidão apresentou sempre algum nível de tensão com valores da cultura ocidental. Em seu livro, traça não exatamente uma história da escravidão ou de seus eventos, mas muito mais uma história do pensamento sobre a escravidão e, principalmente, sobre seus conflitos morais. Assim, por buscar as fontes intelectuais e da mentalidade escravista, o livro de Davis deu importância ao debate de questões relacionadas à história das idéias e valores relacionados à escravidão.

Com essa abordagem, Davis (2001) começou também a retirar do centro das discussões acadêmicas sobre o tema questões menos interessadas na história moral da escravidão do que na contrição ou condenação moral de algumas nações. Acontece que, nas duas décadas anteriores à publicação de seu *“The Problem of ...”*, a pesquisa historiográfica havia se direcionado para a procura de fontes e provas que permitissem julgar a maior ou menor crueldade dos diversos sistemas escravistas espalhados pelas Américas. Essas pesquisas preocupavam-se em determinar em qual colônia o escravo recebia melhor tratamento, tinha maior taxa de natalidade ou mortalidade, casava-se mais, podia se representar em juízo, ou tinha mais chances de alcançar a liberdade, entre outras questões desse gênero. Assim, supunha-se, poderia se descobrir em quais colônias os senhores eram mais bondosos ou impiedosos com os escravos. Uma grande quantidade de dados – principalmente estatísticos e sobre legislação escravista – foi levantada para provar as teses defendidas⁵.

Contudo, esses dados, sempre muito fragmentários – extraídos de registros históricos pouco ou nada sistemáticos e afetados pela ausência de certos tipos de informação – acabaram por gerar mais polêmicas do que estabelecer consensos. Por seu lado, Davis (2001) deu impulso a um novo tipo de abordagem e produziu um valioso compêndio do pensamento sobre a escravidão no Ocidente.

Com um interesse voltado para a compreensão do “problema” da escravidão na “cultura ocidental”, Davis traçou em linhas mais gerais uma história das idéias escravistas desde a antigüidade, passando pelo período medieval e início do moderno, até seus últimos anos nas Américas. Porém, com o admirável esforço de estudar a escravidão em todo o Ocidente – por um percurso que atravessou mais de um milênio e um território de quase um terço do globo terrestre –, Davis não pôde deter-se à

⁵ C.f., principalmente, Tannenbaum (1947) e Elkins (1959).

investigação dos complexos meandros da escravidão na sociedade colonial brasileira. Para ajudar a cobrir essa lacuna, no capítulo 2, esforcei-me em relatar as respostas religiosas dadas aos problemas morais que surgiam da tentativa de justificar a escravidão nos séculos iniciais da América Portuguesa.

No capítulo 3, “Entre Vidas e Obras: Enredos do pensamento cristão sobre o tratamento dos escravos”, procurei traçar, ainda que num esboço, o caminho dos homens e dos livros que constituem o grupo de escritores e documentos objetos de interesse desta pesquisa. Assim o fiz por crer que não apenas o conteúdo das idéias de uma época pode interessar ao pesquisador, mas também toda a história que existe no enredo da vida dos homens que as pensaram. Há ainda muito o que se ver nos rastros deixados pelo esforço desses homens em publicar seus escritos. Antes das idéias materializarem-se nas páginas de um livro, estiveram nas mentes e corações de seus autores, transferiram-se temporariamente para um manuscrito, passaram freqüentemente pelo crivo de censores, procurou-se para elas um editor, até que finalmente chegassem a ser impressas. Procurei encontrar nesse percurso algo sobre o contexto e texto das idéias contidas nos livros que investiguei.

Se não se pode dizer que muito já foi escrito sobre os textos aqui estudados, também não se pode negar que já são, há algumas décadas, objeto de análise de grandes e muitos estudiosos.

O historiador Ronaldo Vainfas apontou, inclusive, para uma divergência valorativa implícita na literatura sobre a escravidão no Brasil colonial. Na introdução de seu livro *“Ideologia e Escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial”* (1986), Vainfas chama a atenção para o fato de que “a historiografia brasileira sobre a escravidão colonial investiu no campo da ideologia ou das formas de consciência escravistas” (p. 15), e tendeu a dividir seu modo de apreciação crítica em duas correntes. A primeira delas – ligada a Gilberto Freyre –, ao tentar derrubar a idéia de “miscigenação negativa” manifesta em Oliveira Viana e Alberto Torres, teria pintado a imagem de um “senhor bondoso” e de um escravo dócil, que, em meio à inclinação portuguesa à convivência promíscua com outras raças, produziu os fundamentos do que se chamou democracia racial brasileira. A segunda corrente, em oposição à primeira, tomou fôlego no período de confrontação social e racial das décadas de 50 e 60 do século XX, e destacou os aspectos da rebelião e resistência do negro contra a

escravização. Essa linha, que ressaltou compulsivamente a “não-submissão” do negro à escravidão e assim criou uma divisão dicotômica de poderes, lembrou-se apenas dos antagonismos entre senhores e escravos.

Embora salientando importantes aspectos das lutas sociais na escravidão, os autores da ‘rebeldia negra’ não fizeram mais que inverter o modelo de Freyre, pintando com obstinação os horrores da escravidão, e destacando a coerção, sobretudo a violência física, como a viga mestra do sistema. Curiosamente, na crítica ao mito do ‘senhor bondoso’, constroem a imagem inversa da “escravidão-cárcere”, e acabam prisioneiros do paradigma que querem combater: para explicar a ‘rebeldia negra’ precisam de um senhor cruel. (VAINFAS, 1986, p. 14)

Nesse embate, ao se exagerar benevolências senhoriais e heroísmo escravo, creio que se perdeu a possibilidade de se entender mais profundamente as formas de legitimação de uma instituição que durou três séculos no Brasil. Vainfas (1986) propõe-se a não incorrer em tal maniqueísmo e muda o foco de estudo. Seu objeto será a ideologia escravista produzida pelos intelectuais na sociedade colonial brasileira. E estes intelectuais eram em sua grande maioria padres. Assim, o que Vainfas investiga acentuadamente é a ideologia religiosa-escravista. Para fazê-lo, apóia-se no seguinte conceito de ideologia:

Entendemos a ideologia como um sistema de significações complexo, expresso de formas diversas, nem sempre idênticas, mas articuladas na sustentação da hierarquia social e da dominação de uma classe sobre o conjunto da sociedade. (1986, p. 14)

A idéia de ideologia, de tal modo concebida, conduziu a pesquisa de Vainfas (1986) na direção de identificar no discurso religioso apenas o que havia de amparo à dominação escravista. Ao escutar muito atentamente os pontos que sustentavam a dominação escravista nos sermões religiosos, Vainfas parece ter ouvido pouco as tensões que se distendiam dessas falas. Mesmo admitindo e apoiando a instituição da escravidão em si, alguns religiosos pregaram um escravismo cristão e cristianizador, que colocava sob críticas (algumas delas bastante severas) certas práticas senhoriais. Tomando a fundo seu objeto, Vainfas concentrou sua pesquisa somente na admissão da escravidão, deixando de lado as preocupações com sua regulação em moldes cristãos. Olhou apenas para uma das partes do complexo sistema de significações e de suas variadas formas de expressão a que se refere seu próprio conceito de ideologia. A despeito disso, Vainfas legou-me uma boa compreensão da gramática pela qual se

escreveu a dominação escravista no Brasil. E pesquisar o lado que foi deixado mais à margem por esse autor parece-me ajudar a compor um quadro mais completo das formas como a escravidão foi pensada em certo período da colonização brasileira.

Ainda que a um observador comum de nossa época, a associação entre escravismo e princípios cristãos possa parecer contraditória, práticas escravistas foram sacramentadas por valores cristãos no Brasil colonial. Assim, seduziu-me o interesse por uma pesquisa que procurasse investigar os ideais religiosos do escravismo cristão, na tentativa de trazer alguma contribuição para o entendimento das questões morais que circundavam a escravidão na colônia.

Uma segunda contribuição que esta pesquisa buscou oferecer está no apontamento de uma mudança significativa no pensamento sobre a escravidão. Os trabalhos dedicados ao tema, preocupados em analisar a ideologia ou a justificativa escravista, acabaram por tratar indiscriminadamente diferentes momentos do pensamento religioso sobre a escravidão. Vainfas (1986), por exemplo, incluiu em sua pesquisa textos que vão de começos do século XVI, como os do Padre Manoel da Nóbrega e Anchieta, passando pelo Padre Antônio Vieira no século XVII, até os escritos de meados do século XVIII. Creio que há uma separação muito importante a ser feita, no que diz respeito às idéias sobre a escravidão, entre o começo da colonização brasileira e o período em que já se achava consolidado o uso da mão-de-obra escrava. Conforme evidenciado no próximo capítulo, vejo que os primeiros textos, de Nóbrega, Anchieta e também Vieira, entre outros, dedicam-se, sobretudo, ao problema da justiça da escravidão. As questões colocadas e debatidas, nesse período, parecem compor um mesmo problema: em que casos e quais povos é justo escravizar?

No começo do século XVIII, a essa pergunta já se havia dado inúmeras respostas. E mais além, a escravidão tornara-se uma realidade consolidada no Brasil⁶. Os textos de então preocuparam-se muito menos em debater a justiça da escravidão do que oferecer normas para regulá-la. Vainfas (1986) notou essa diferença, mas como estava interessado na ideologia justificadora da escravidão, extraiu das regras de procedimentos para escravização cristã o que havia nelas de conteúdo legitimador, sem se deter à intrincada normatização ética que buscavam estabelecer. Obviamente, não se

⁶ Já na primeira metade do século XVIII (1701-1760) estima-se que foram trazidos 647.200 escravos para o Brasil, soma maior que a correspondente a todo o primeiro século e meio desde o início do tráfico negreiro (1551-1700), período em que foram traficados 610.000 africanos (KLEIN, 2004).

pode dar recomendações para uma escravização cristã sem que, antes ou simultaneamente, se aceite como válida a instituição da escravidão. Contudo, faz-se evidente uma delimitação entre os períodos em que a escravidão foi pensada, pois o foco quase exclusivo dos textos do século XVIII é, não mais o problema da justiça, mas da regulação cristã da escravidão.

A esses esforços de regulação, dediquei o quarto capítulo, “A pedagogia religiosa da escravidão: ensinando aos senhores a forma cristã de escravizar”, núcleo desta dissertação, no qual tentei apresentar o conteúdo e sentido moral prescrito nas regras cristãs de tratamento dos escravos apresentadas nos textos estudados.

Assim, procurei examinar o conjunto de sermões e livros de forma a organizá-los em categorias que permitissem a descrição das normas cristãs escravistas e a compreensão de seu significado no ambiente intelectual da colônia. As categorias foram divididas por temas recorrentes, dos quais as normas cristãs tratavam, sem perder de vista a intenção de tornar perceptível o “sistema” das regras - como elas se entremeavam, se conciliavam ou conflitavam. Desse modo, a divisão temática foi muito mais um recurso, ou melhor, uma estratégia metodológica, já que por todos os temas perpassam fundamentos mais ou menos comuns na interpretação religiosa da escravidão.

No quinto e último capítulo, apresento minhas “Considerações Finais”. Permito-me algumas avaliações, de caráter mais geral, sobre o significado do conjunto dos textos estudados, além de me ocupar, brevemente, do contexto que viu se calarem os discursos por uma ordenação cristã da escravidão no Brasil colonial.

2- A Formação da Teologia Escravista no Brasil Colonial (1500-1697)

Todo o que não foi encontrado inscrito no livro da vida foi lançado ao fogo. (BÍBLIA, Apocalipse 20:15)

O Novo Mundo não significou para os europeus somente a descoberta de novas terras. A existência de homens vivendo com costumes tão diferentes dos encontrados no velho continente colocou diante dos reinos cristãos e da Igreja Católica questões que desafiavam as tradicionais interpretações teológicas sobre a constituição do mundo e da humanidade. Como se não bastasse uma terra com clima e natureza contrastantes em relação aos da Europa, logo chamou a atenção dos viajantes que homens e mulheres indígenas não vestissem roupa e mantivessem suas “vergonhas” – como diziam os portugueses – nuas, sem que isso lhes fosse motivo de pudor. Perguntavam-se então os europeus, por que Deus havia deixado esses homens como que esquecidos em sua primeira natureza. As perguntas surgiam conforme os descobridores se aproximavam daqueles povos e as respostas eram dadas, ao molde do século XVI, por meio de uma leitura religiosa do mundo.

Em meio aos debates entre intelectuais da Igreja Católica, sermões, bulas pontifícias, cartas e diversos outros documentos, produziu-se um conjunto de interpretações que enquadraram, de uma forma ou de outra, o Novo Mundo e seus povos dentro da teologia cristã. Além dos indígenas, negros trazidos como escravos da África integraram a população das terras colonizadas nas Américas e, assim, tornaram-se parte das concepções do Novo Mundo.

No caso da colonização no Brasil, a condição de escravo, tanto de índios quanto de negros, foi pensada e posta, ao longo de anos, dentro de uma perspectiva cristã, sobretudo por padres da Companhia de Jesus. Idéias e visões de mundo de muitos religiosos ajudaram a criar uma verdadeira teologia da escravidão. Eram os olhos do velho mundo cristão que desejaram ver índios e negros inseridos na história da cristandade.

2.1- O mundo cristão e a conquista portuguesa da África e América

Da reconquista da Península Ibérica os portugueses tiraram o ardor expansionista e, em 1415, o Infante D. Henrique tomava Ceuta. Poucos anos depois, em

1434, Gil Eanes cruzou o mitológico cabo Bojador e deu início a exploração da costa ocidental africana. Ultrapassada uma vez a temida região do cabo Bojador⁷, os portugueses fizeram diversas viagens, entre 1441 e 1448, à costa da Guiné. Mantinha-se nessas expedições o espírito cruzadista de expansão do cristianismo, mas juntamente um interesse de encontrar riquezas comerciais naquelas terras. Na “Chronica do descobrimento e conquista da Guiné”, escrita por Eanes Zurara em 1453, registra-se algumas das razões do Infante D. Henrique para promover as expedições à África:

[...] porque conssirou, que achandosse em aquellas terras alguma povoraçom de xpãaos [cristãos], ou alguns taes portos, em que sem perigo podessem navegar, que se poderyam pata estes regnos trazer muytas mercadoryas, que se averyam de boõ mercado[...].

[...] porque se dizia que o poderyo dos Mouros daquela terra dAfrica, era muyto mayor que do que se communmente pensava[...]. E porque todo sesudo, por natural prudencia, he costringido a querer saber o poder de seu imiigo, trabalhouse o dicto senhor de o mandar saber, pera determinadamente conhecer ataa onde chegava o poder daquelles infees.

[...] A quinta razom, foe o grande desejo que avya de acrecentar em a sancta Fe de nosso senhor Jhu~ Xpõ [Jesus Cristo], e trazer a ella todallas almas que se quisessem salvar, conhecendo que todo mesteryo de encarnaçom, morte e paixom de nosso senhor Jhu~ Xpõ, foe obrado a esta fim, scilicet, por salvaçom das almas perdidas, as quaaes o dicto senhor queria per seus trabalhos e despesas, trazer ao verdadeiro caminho[...]
(ZURARA, 1841 p.46-7)

Na costa ocidental da África foram encontrados alguns povos islamizados, mas em sua maioria, os Negros da Guiné praticavam religiões animistas. Se os negros não podiam ser classificados como sarracenos infiéis, foram considerados hereges ou pagãos, cultuadores de falsos deuses. Contra esses povos também foram promovidas guerras pela verdadeira fé e também se obtiveram cativos, que foram levados como escravos para o reino. A mesma idéia cruzadista – levar o nome de Cristo aos infiéis – permitiu aos portugueses escravizar os negros africanos. Estes, capturados em guerras, seriam transformados em escravos para que fossem trazidos ao conhecimento de Cristo. Por seu lado, a Igreja, em resposta às cobranças dos monarcas portugueses, legitimou e abençoou a conquista e escravização dos negros africanos. Assim, em janeiro de 1454, o Papa Nicolau V enviou ao reino português a bula *Romanus Pontifex* e nela pode-se ler o

⁷ O fracasso de inúmeras embarcações em cruzar o cabo Bojador rendeu à região a fama de ser povoada por monstros marinhos que naufragavam os navios que por ali passavam. A fama de uma região de tormentas e perigos foi posta em versos por Fernando Pessoa: “Quem quer passar além do Bojador/ Tem que passar além da dor./ Deus ao mar o perigo e o abismo deu,/ Mas nele é que espelhou o céu.” (2004, p. 18).

entusiasmo com a conquista dos territórios africanos, a permissão para escravização dos negros e a concessão monopolística para exercer o comércio nessas terras.

[...] Não sem grande alegria chegou ao nosso conhecimento que o nosso dileto filho Infante D. Henrique, incendiado no ardor da fé e zelo da salvação das almas, se esforça, como verdadeiro soldado de Cristo por fazer conhecer e venerar em todo o orbe, até os mais remotos lugares, o nome gloriosíssimo de Deus, reduzindo à sua fé não só os sarracenos inimigos dela, como também quaisquer outros infiéis [...].

[...] Tivemos, porém, conhecimento de que o rei (D. Afonso) e o Infante, receando que quanta obtiveram com tais perigos, trabalhos e despesas e possuem como verdadeiros senhores, outros movidos de malícia ou cupidez, o venham usurpar ou danar [...]

[...] Por isso nós, tudo pensando com devida ponderação, por outras cartas nossas concedemos ao dito rei Afonso a plena e livre faculdade, entre outras, de invadir, conquistar, subjugar quaisquer sarracenos e pagãos, inimigos de Cristo, suas terras e bens, a todos reduzir à servidão e tudo aplicar em utilidade própria e dos seus descendentes. Por esta mesma faculdade, o mesmo D. Afonso ou, por sua autoridade, o Infante legitimamente a adquiriram mares e terras, sem que até aqui ninguém sem sua permissão neles se intrometesse, o mesmo devendo suceder a seus sucessores. E para que a obra mais ardentemente possa prosseguir. (NICOLAU V. Bula *Romanus Pontifex* apud RIBEIRO & MOREIRA NETO, 1992, p. 65).

Com a conquista da África e a licença para subjugar “quaisquer sarracenos e pagãos” e escravizar “quaisquer outros infiéis” o conceito de guerra justa ampliava-se e por conseqüência o de escravidão justa. Mais ainda, os portugueses encontraram, em várias partes da costa africana, negros que já estavam escravizados por muçulmanos ou por outros negros. A guerra entre etnias e reinados na África ocidental tinha criado, mesmo antes da chegada dos portugueses, um mercado interno de escravos. Se em princípio os escravos conseguidos pelos portugueses eram fruto de seu combate direto contra muçulmanos e negros, não demorariam a perceber que poderiam se valer da compra e negociações diretas com os escravizadores locais⁸. No capítulo “Como Antam Gllz foe fazer o primeiro resgate” da narrativa feita por Zurara, vemos como se deu uma das primeiras negociações “comerciais” para obtenção de escravos não capturados em guerra.

[...] e assy aquelle cavalleiro de que já fallamos, veendosse posto em cativo, no qual como quer que fosse docemente tratado, desejava seer livre, pollo qual muytas vezes

⁸ Tal estratégia comercial se deixa ver ainda em relatos de meados do século XIX. No livro “Entrevista com Escravos Africanos na Bahia Oitocentista” (CASTELNAU, 1851/2006) seu autor relata que vários dos entrevistados foram feitos escravos em batalhas entre diferentes nações africanas. Sobre Aba-Hama, Soleman e Ali, Castelnau escreve: “Todos três do Bernou, não acrescentam nada ao que eu já sei. Eles eram pastores, foram feitos escravos na guerra pelos haussás. Eles estão na Bahia não faz muito tempo e tremem quando lhes falo e não me dão nenhum detalhe.” (p. 43)

requerya a Antam Gllz que o levasse a sua terra, onde lhe afirmava que darya por sy cinco ou seis Mouros negros, e assy lhe diria que eram ally antre os outros cativos, dous moços de semelhante rendiçom.(ZURARA, 1841, p. 93)

Aqui aparece então a idéia de resgate. Na tradição religiosa da escravização, os portugueses estavam autorizados a adquirir por compra ou troca escravos que tivessem sido capturados em guerras entre outros povos ou que fossem, como se justificava no caso africano, sabidamente usados em sacrifícios de morte. O argumento teológico para o resgate era em essência o mesmo que permitia a escravização justa, ou seja, retirar o escravizado da proximidade da heresia. Na prática, era sempre muito difícil determinar se os escravos comercializados nos portos africanos eram produto de uma guerra justa ou de saque e pilhagem. Seguindo a narração de Zurara, Antam Gllz aceita a proposta do Mouro nobre de libertá-lo em troca de outros mais escravos não “por cobiiça do resgate, ainda que proveitoso fosse” (idem, p. 94), mas o justifica pelo maior proveito que se fará em salvar mais almas pois “[...] ca segundo lhe o mouro afirmava, o menos que por sy daryam seryam dez Mouros, e que melhor era salvar dez almas que três, ca pero negros fossem, assy tiinham almas como os outros [...]” (idem).

Os negros da costa ocidental africana, mesmo não sendo muçulmanos, foram tidos pelos portugueses como pecadores, que deveriam ser convertidos, ainda que pela força. O clima de guerra religiosa e combate aos mouros preparou os portugueses para ver heresia em tudo o que fosse contrário a fé cristã. A identificação entre o negro e o pecado surge logo nos primeiros contatos entre portugueses e os cativos “resgatados” na África.

Entretanto, não se negava a condição de se ter alma a quem se pretendia, por piedade, escravizar para cristianizar. Zurara (1841) dá aos negros espaço não somente na história da cristandade, mas reconhece o lado bastante humano dos povos encontrados na Guiné. Ao narrar a tristeza com que os habitantes daquela terra se despediram de Joham Ferrz, que havia passado sete meses entre eles, reconhece, quase num susto, o parentesco dos negros com a humanidade.

[...] maravilhou-me como pode aver lugar, ca me certificarom que quando se partira daquelles com que nos passados sete meses conversara, muytos delles choravom com soydosos pensamento. Mas peraque fallo eu estas cousas em quanto sey que somos todos filhos de Adam, compostos de huus meesmos ellamentos, e que todos recebemos alma como criaturas razoavees! (ZURARA, 1841, p. 174)

Por essas palavras não nos devemos espantar que os portugueses tenham, além de travado batalhas contra os negros africanos, feito também alianças e acordos com alguns de seus reinados. Sendo a escravidão uma prática já estabelecida entre os povos africanos, tornou-se mais prática para os portugueses realizar o “resgate” dos negros por meio de trocas comerciais do que aventurar-se na captura imprevisível de alguns infiéis. Para realizar tais transações, os portugueses aproximaram-se de alguns grupos africanos e com eles passaram a trocar mercadorias. Não foi, em princípio, escravos o principal produto de interesse dos portugueses, mas sim o ouro. Klein (2004) comenta que:

os portugueses exerciam [ainda no século XV] intenso tráfico de escravos ao longo da costa africana principalmente para abastecer o mercado interno de escravos africanos trocando-os por ouro, que então exportavam para a Europa (p.10).

Uma das relações de amizade mais emblemáticas entre europeus e africanos vê-se nos contatos dos portugueses com o reino banto do Congo a partir de 1483. Os portugueses não pretenderam submeter esse reinado, aliaram-se aos reis do Congo em armas, mas, apesar disso, acharam que tinham como missão apresentar-lhes e lhes converter à verdadeira fé. Antes do começo do rompimento de relações entre os bantos e portugueses, em meados do século XVI, a Europa assistiu um príncipe congolês ser consagrado Bispo titular de Utica em 1518, graças à insistência de D. Manuel I contra a aceitação relutante do papa (BOXER, 1969)⁹. Cite-se ainda que, de 1506 a 1543, os portugueses tiveram como aliado, convertido ao cristianismo, o rei Nzinga Nvuemba, que depois de batizado adotou o nome português D. Afonso I.

A história do envolvimento português com os reinos bantos é um exemplo de como os interesses de pregação da mensagem cristã confundiram-se à ambição de conseguir vantagens comerciais nas empreitadas expansionistas. Para Boxer (1969) a ambígua relação entre portugueses e africanos pode ser sintetizada pelo “[...] desejo de salvar as suas almas imortais associado ao anseio de escravizar os seus corpos vis” (p.106).

⁹ Chama atenção tal consagração pois o próprio Boxer, em seu livro “A Igreja Militante e a Expansão Ibérica” (2007), ressalta a extrema raridade e dificuldade de que povos não-europeus fossem aceitos como membros regulares da Igreja.

A aspiração expansionista dos reis de Portugal continuou animada pelos sucessos comerciais na África e pelo grande feito da chegada de Vasco da Gama à Índia, em 1498. Em 8 de março de 1500, Lisboa estava em festa pela partida dos 13 navios comandados por Pedro Álvares Cabral, a maior frota saída de Portugal até então. Na ocasião, D. Manuel I colocou sobre a cabeça do comandante um barrete, que havia sido abençoado pelo papa (CAPISTRANO DE ABREU, 1998, p.34). Cabral levava consigo ainda uma imagem de Nossa Senhora da Esperança (KUHNEN, 2005). Nos navios iam, além de muitos soldados, alguns franciscanos para acudir espiritualmente a tripulação e levar a verdadeira fé ao mundo. A guerra e o catolicismo eram transportados nos navios. Nas terras onde os portugueses aportavam ora desembarcava-se a guerra ora o catolicismo e, com mais freqüência, ambos.

Antes de alcançar a Índia, Cabral chegou a “Ilha de Vera Cruz”. O primeiro contato com seus habitantes foi pacífico. A curiosidade despertada no encontro de homens de mundos tão diferentes pode ser lida na carta de Caminha, datada de 1º de maio de 1500.

A feiçam deles he seerem pardos maneira d avermelhados de boons rostros e boos narizes bem feitos, amdam nuus sem nenhuua cobertura nem estimam nenhuua coussa cobrir nem mostrar suas vergonhas e estam acerqua disso com tanta inocemcia como teem em mostrar o rosto. (1999, p. 98)

Além da curiosidade, vê-se também na carta outro interesse e esperança que tinham os portugueses: achar ouro ou outros metais preciosos naquela terra. Quando os primeiros indígenas foram até a embarcação onde estava Cabral, Caminha quis ver nos gestos enigmáticos de um índio a possibilidade de que houvesse riquezas na terra.

[...] emtraram [alguns indígenas] e nom fizeram nenhuua mençam de cortesia nem de falar ao capitam nem a ninguem, pero huu deles pos olho no colar do capitam e começou d acenar com a mão pera a terra e depois pera o colar como que nos dizia que avia em tera ouro e tambem vio huu castiçal de prata e asy meesmo acenava pera a tera e entam pera o castiçal como que avia tambem prata. (idem, p. 99)

Entretanto, embora os indígenas tenham chamado muita atenção dos portugueses, pelos modos de se ornamentarem e pela naturalidade com que expunham sua nudez, num primeiro momento, não foi aqui achado ouro nem prata, nem havia índio algum que conhecesse a metalurgia no litoral.

No dia 26 de abril de 1500, foi celebrada a primeira missa na terra recém-descoberta e uma cruz – feita da madeira de uma boa árvore ali encontrada – plantada em um lugar visível da praia (KUHNNEN, 2005). Na cruz gravou-se as armas e a divisa do rei de Portugal, simbolizando a presença cristã e da coroa portuguesa naquela terra. A primeira missa foi celebrada em uma ilha um tanto distante da praia e os indígenas apenas puderam assisti-la de longe. Caminha enxergou nas atitudes dos índios admiração e respeito pela cerimônia. Na segunda missa, no dia 1º de maio, os indígenas estiveram presentes de perto e impressionaram os portugueses ao imitarem seus gestos durante a celebração.

Aly estiveram comnosco a ela obra de L ou lx deles asentados todos em giolhos asy coma nos e quando veo ao avanjelho que nos erguemos todos em pee com as mãos levantadas, eles se levantaram comnosco e alçaram as mãos estando asy ataa seer acabado, e entam tornaran se a asentar coma nos. E quando levantaram a Deus que nos posemos em giolhos, eles se poderam todos asy coma nos estávamos com as mãos levantadas e em tal maneira asesegados que certefico a Vosa Alteza qye bis fez muita devaçom. (CAMINHA, 1999, pp. 117-8)

Até então, os portugueses haviam encontrado, na maioria de suas conquistas, povos que resistiram militarmente e religiosamente aos cristãos. Aquele primeiro contato de paz e trocas de presentes, encheu os portugueses de esperança de facilmente cristianizar aquele povo. Mais uma vez tentando decifrar os gestos enigmáticos de um índio, Caminha quis ver o entendimento quase natural ou a iluminação divina de um daqueles selvagens sobre a fé católica. Após a missa, um dos indígenas que ficara próximo aos portugueses chamou a atenção de Caminha: “[...] este amdando asy antr eles falando lhes acenou com o dedo pera o altar e depois mostrou o dedo pera o ceo coma que lhes dizia alguua cousa de bem e nos asy o tomamos.” (idem, p. 118)

Os portugueses tiveram contato por toda a África com grupos que, ostensivamente, professavam outra fé. Os povos islamizados construía templos e tinham sacerdotes especializados, com tradições que se faziam ver em seus hábitos cotidianos. Os grupos não-islamizados da África praticavam também ritos e cultos, além de construía imagens totêmicas para a adoração. Aos olhos dos europeus, e principalmente, dos combativos cristãos portugueses, essas práticas foram tidas como a falsa fé dos infiéis ou heresia pecaminosa. Os indígenas do litoral do Brasil, por sua parte, não construía templos e não produziam imagens para adoração, interessaram-se

pela ornamentação da religião católica, aceitando cruzeiros e terços dos portugueses. Isso deu aos portugueses a imediata impressão de que os inocentes selvagens não tinham nenhuma crença religiosa, quando muito eram medrosos e supersticiosos, e assim seriam facilmente catequizados e convertidos.

E segundo o que a mim e a todos pareceo esta jemte nom lhes falece outra cousa pera seer toda christã ca entenderem nos, porque asy tomavam aquilo que nos viam fazer coma nos meesmos per onde pareceo a todos que nehua idolatria nem adoraçom teem.[...] Asy Senhor que a inocência desta jemte he tal que a d Adam nom seria mais quanta em vergonha [...]. (idem, p. 119)

Tão inocentes quanto Adão e sem qualquer crença, os indígenas deviam e podiam facilmente ser cristianizados. Assim, a consciência dos portugueses trabalhou para entender aquela gente. Mas, isso eram apenas impressões iniciais e não livrariam os indígenas das tentativas de escravização na colônia.

2.2- A justiça da escravidão: Índios e Negros na Genealogia Cristã da Humanidade

Os bons lucros obtidos da descoberta do caminho marítimo para as Índias, a exploração do ouro da Guiné, as guerras ainda travadas com os muçulmanos no Norte da África, associados à falta de riquezas que pudessem ser com bom ganho exploradas no Brasil, fizeram com que, após a chegada dos portugueses ao continente americano, pouco esforço tenha sido despendido na colonização dessas terras. Depois de quase meio século que a primeira cruz com os símbolos reais de Portugal havia sido plantada na praia de Porto Seguro, começou a Coroa efetivamente a se preocupar com esses territórios.

Era o reinado de D. João III, quando espanhóis e franceses ameaçavam tomar posse das terras do Brasil. Os portugueses ainda nutriam a esperança de achar ouro mesmo que em regiões mais remotas do interior, e precisavam assim conservar aquele território sob seu domínio. Alegavam os espanhóis que as terras descobertas e divididas pelo Tratado de Tordesilhas (1494) apenas pertenceriam aos que de fato as ocupassem (FURTADO, 1959/2001). A saída para os portugueses foi estabelecer uma colonização de povoamento baseada na agricultura. Aproveitaram a experiência empregada, desde

pelo menos 1480, nas Ilhas de São Tomé e da Madeira, do cultivo da cana-de-açúcar com trabalho escravo (KLEIN, 2004) e trouxeram esta fórmula para o Brasil.

E não demorou que o desejo dos colonos de conseguir escravos para a produção de açúcar estimulasse escaramuças de todos os tipos com os selvagens. Nessa época, as boas impressões do primeiro contato já haviam se dissipado e os portugueses, seguindo a velha tradição de escravizar inimigos de guerra, possuíam como escravos os índios de grupos que se tornaram seus contrários. Os portugueses aliaram-se principalmente aos tupiniquins, que travaram guerra contra os tupinambás, unidos aos franceses. As guerras inter-tribais eram parte da tradição dos povos litorâneos do Brasil, e os europeus souberam se valer disso para ganhar parceiros na captura de indígenas para a lavoura. Contra qualquer grupo que atacasse os portugueses ou seus aliados poderia ser promovida guerra justa e, em consequência, escravização justa.

Um costume – e que chocou muitíssimo os europeus – era a prática, que boa parte dos indígenas do litoral tinha, de devorar os inimigos capturados na guerra. Se os portugueses escravizavam seus inimigos de guerra para poupar-lhes a vida e num ato de piedade cristianizá-los, os selvagens, por sua parte, comiam seus inimigos derrotados com grandes festas e alegria, acreditando reter a coragem e força da vítima deglutida. Da mesma forma que os portugueses estavam autorizados pela teologia católica a resgatar, por meio da compra, os negros escravizados na África – que se acreditava seriam sacrificados em rituais ou ficariam perdidos em meio à barbárie – autorizou-se nas terras do Brasil a prática do “resgate” dos índios que estivessem destinados a ser mortos e comidos. Assim, nas circunstâncias em que interessava aos colonos capturar indígenas e escravizá-los, a guerra entre tribos era fomentada ou desentendimentos eram causados propositadamente para que se instalasse a discórdia e o combate.

Em 1549, chega ao Brasil o primeiro governador-geral e mais ainda algum número de jesuítas, que teriam a tarefa de pregar a palavra cristã para os indígenas e reformar os maus hábitos adquiridos pelos colonos. Entre esses jesuítas estava Manoel da Nóbrega, que logo se espantou com o ambiente moral da colônia. Vemos seu desconforto na carta enviada ao colega, Padre Simão Rodrigues, em 1550, poucos meses depois de seu desembarque na Bahia.

Nesta terra, todos ou a maior parte dos homens, têm a consciência pesada por causa dos escravos que possuem contra a razão, além de que muitos, que eram resgatados aos pais não se isentam, mas ao contrário ficam escravos pela astúcia que empregam com eles e

por isso poucos ha que possam ser absolvidos, não querendo abster-se de tal peccado nem de vender um ao outro; posto que nisto muito os reprehenda, dizendo que o pae não pode vender o filho, salvo em extrema necessidade, como permitem as leis imperiaes, e nesta opinião tenho contra mim o povo e também os confessores daqui e assim Satanaz tem de todo presas as almas desta maneira e muito difficil é tirar este abuso, porque os homens que aqui vêm, não acham outro modo sinão viver do trabalho dos escravos, que pescam e vão buscar-lhes o alimento, tanto os domina a preguiça e são dados a cousas sensuaes e vícios diversos e nem curam de estar excommungados, possuindo os ditos escravos. (1988, pp.109-10)

Não se deve entender dessa carta que Nóbrega fosse contrário ao uso de mão-de-obra indígena na colonização do Brasil, acreditava, como apregoado pela Igreja, que a escravização dos pagãos serviria a sua cristianização. A questão que se coloca nessa carta e em outras diz respeito aos métodos empregados para se obter os escravos. Nóbrega percebia a malícia dos colonos, que, sem se interessar pelas formas corretas do regate e da guerra justa, promoviam a captura de quaisquer índios. Pretendeu o jesuíta que todos os índios conseguidos por meio de saques (“salteados”) fossem devolvidos às suas terras pela falta de justiça do procedimento.

Desejo muito que Sua Alteza encommendasse isto muito ao Governador, digo, que mandasse provisão para que entregasse todos os escravos salteados para os tornarmos a sua terra, e que por parte da Justiça se saiba e se tire a limpo, posto que não haja parte, pois disto depende tanto a paz e conversão deste Gentio. (idem, p.82)

Nóbrega não descarta o uso de escravos, conquanto tenham sido obtidos de forma justa. Pertencendo a uma família de nobres e gozando de grande prestígio junto ao rei D. João III, o jesuíta escreve-lhe, em 1551, para pedir que sejam enviados alguns negros da Guiné que pudessem fazer os trabalhos braçais no colégio que os jesuítas começavam a construir.

[...] mande dar alguns escravos de Guiné á casa para fazerem mantimentos, porque a terra é tão fértil que facilmente se manterão e vestirão muitos meninos, se tiverem alguns escravos que façam roças de mantimentos e algodoaes [...] (idem, p. 126)

A solução para o localizado problema da manutenção do colégio dos jesuítas encontrada por Nóbrega é sugerida mais uma vez, cento e dez anos depois (em 1661), pelo Pe. Antônio Vieira, e, desta feita, de maneira muito mais ampla, para que os negros fossem empregados em toda a colônia.

[...] por mais que sejam os escravos que se fazem, muitos mais são sempre os que morrem, como mostra a experiência de cada dia neste Estado, e o mostrou no do Brasil, onde os moradores nunca tiveram remédio senão depois que se serviram com escravos de Angola, por serem os índios da terra menos capazes do trabalho e de menos resistência contra as doenças, e que, por estarem perto das suas terras, mais facilmente ou fogem ou os matam as saudades delas. (VIEIRA, 2008, p. 430)

De Lisboa, o Padre, escreve ao seu superior do Maranhão, em 1680, para relatar a junta de que participara na Secretaria de Estado da corte sobre o “remédio espiritual e temporal” daquele Estado. Uma das importantes questões debatidas é a escravidão dos indígenas. Vieira parece satisfeito com a unânime resolução tomada pela junta, resolução que contou com seu voto.

[...] foi por voto de todos *nemine discrepante*, desejando e concordando todos em que os moradores deviam ser aliviados e ajudados com a maior despesa da Fazenda Real que fosse possível, e a este fim tiraram os estancos e direitos, e se fez o contrato dos Negros, que será o maior e mais fundamental remédio, com tantas vezes proposto de lá e tão desejado, principalmente sendo os preços moderados e os prazos muito largos. (VIEIRA, 2003, pp. 653-4)

Durante os anos em que Vieira esteve no Maranhão pregou contra os abusos na escravização dos indígenas. Em 1653, chegou mesmo a postular a restrição do conceito de guerra justa para desestimular que os colonos travassem batalhas contra os índios. Só poderiam ser escravizados os índios que estivessem presos por outros indígenas para serem comidos. Assim, Vieira restringia o conceito de guerra justa de tal forma que nenhum colono poderia, com justiça, obter um escravo em guerra direta contra os indígenas (SILVA, 2003). Embora o jesuíta não tenha conseguido transformar o conteúdo do seu conceito de guerra justa em uma lei sobre a matéria, em 1655, com o apoio do rei D. João IV – de quem Vieira era amigo e confessor – por meio de um Regimento, conseguiu poderes para controlar as entradas no sertão, onde se iam fazer os resgates dos indígenas.

A partir de então, os conflitos com os colonos do Maranhão se intensificaram e os jesuítas passaram a sentir forte pressão dos poderes locais. A situação se agravaria para Vieira, com a morte, em 1656, do rei seu protetor. A desobediência ao regimento passado por D. João IV se intensificava. Ao mesmo tempo, assumia o trono português,

o despreparado¹⁰ jovem de apenas quatorze anos, D. Afonso VI, a quem Voltaire (1832, p. 372) chamou, sem pena, de um rei “furieux et imbécile”. O próprio Vieira não media muito as palavras que dirigia ao novo rei, e não parecia se preocupar em usar expressões duras, num tom evidente de ameaça. No que parece ser a primeira carta escrita do Maranhão por Vieira a D. Afonso VI, o Padre cobra do monarca, sob pena da ira divina, punição para os que desrespeitavam as leis sobre o cativo dos indígenas no Brasil:

Senhor, os reis são vassalos de Deus, e, se os reis não castigam os seus vassalos, castiga Deus os seus. [...]

A El-Rei Faraó, por que consentiu no seu Reino o injusto cativo do povo hebreu, deu-lhe Deus grandes castigos, e um deles foi tirar-lhe o primogênito. No ano de 1654, por informação dos procuradores deste Estado, se passou uma lei com tantas larguezas na matéria do cativo dos índios que depois, sendo S.M. melhor informado, houve por bem mandá-la renovar; e advertiu-se que neste mesmo ano tirou Deus a S.M. o primogênito dos filhos e a primogênita das filhas. Senhor, se alguém pedir ou aconselhar a V.M. maiores larguezas que as que hoje há nesta matéria, tenha-o V.M. por inimigo da vida, e da conservação, e da coroa de V.M. (VIEIRA, 2008, pp. 345-6)

A decisão da substituição da mão-de-obra indígena pela dos negros da Guiné, pela qual comemora Vieira na citada carta de 1680, é de fato implementada nos anos posteriores à reunião da junta. Tal mudança já ocorria sem a ajuda da Fazenda Real nos estados mais abastados, onde a produção açucareira já retornava lucros há algum tempo. No Maranhão e Pará, onde não havia capital disponível para o investimento, a substituição do indígena pelo negro dependeu do aporte da Coroa. O resultado político dessa ajuda foi imediato e, no próprio ano de 1680, Manuel Petro Valdez, contratava a entrega de 500 a 600 negros da Guiné¹¹ (CHAMBOULEYRON, 2006).

Pela atuação de Vieira, vê-se mais uma vez que a questão que se colocava como problema não era a escravização em si, mas sua forma injusta. Contudo, por que a escravização injusta de indígenas tornara-se motivo para tanta atenção e pouco se falava dos negros da Guiné? Não seria a forma de escravização do negro também injusta? Afinal, como saber se o negro comprado na África era produto de um resgate justo?

¹⁰ D. Afonso VI não estava na linha direta de sucessão ao trono, mas acabou por assumi-lo com a morte inesperada, em 1653, de D. Teodósio, a quem se havia muito bem preparado para substituir D. João IV. A biografia de D. Afonso VI é digna de um romance burlesco. Depois de destronar sua própria mãe, D. Luiza de Gusmão, em 1656, sofre um contragolpe e é aprisionado, em 1667, por seu irmão D. Pedro II, que toma o trono e, anos mais tarde – após, a morte de D. Afonso VI, em 1683 –, a viúva de seu irmão.

¹¹ Muito embora esse primeiro contrato não tenha sido implementado, outros de valores semelhante o foram nos anos seguintes.

Em 1633, com apenas vinte e cinco anos, Vieira prega para irmandade dos pretos em um Engenho na Bahia. Em seu sermão, não surge referência aos problemas quanto à justiça da escravidão do negro. Seu discurso é dedicado a mostrar aos escravos, como têm melhor sorte em estar batizados e salvos, junto de cristãos, do que na gentildade da África. O sermão é, em parte, a reafirmação da tradicional idéia de que a escravização do negro salvará sua alma, apesar do suplício de seus corpos.

Oh se a gente preta tirada das brenhas da sua Etiópia, e passada ao Brasil, conheceria bem quanto devem a Deus, e a sua Santíssima Mãe por este que pode parecer desterro, cativo, e desgraça, e não é senão milagre, e grande milagre! Dizei-me: vossos pais, que nasceram nas trevas da gentildade, nela vivem e acabam a vida sem lume da Fé, nem conhecimento de Deus, aonde vão depois da morte? Todos, como já credes e confessais, vão ao inferno, e lá estão ardendo e arderão por toda a eternidade. (VIEIRA, 2001a, p. 648)

No mesmo sermão, analisando a genealogia humana, o jesuíta encontra em um trecho do livro dos Salmos passagem que inseriria os negros (Etiópes) na história da cristandade, ou o que significaria, àquela época, o mesmo que dizer na história da humanidade. Dá aos negros a condição de irmãos de todos os outros povos, “filhos da Mãe de um mesmo Deus”:

De maneira que vós os Pretos, que tão humilde figura fazeis no mundo, e na estimação dos homens; por vosso próprio nome, e por vossa própria nação, estais escritos e matriculados nos livros de Deus, e nas Sagradas Escrituras: e não com menos título, nem com menos foro, que de filhos da Mãe do mesmo Deus [...] (idem, p. 642)

Apesar do parentesco sagrado que teriam os negros com os outros povos da humanidade, Vieira impõe em sua interpretação do Salmo uma restrição que marca a necessidade de que os negros se convertam ao cristianismo para que assim sejam filhos de Deus.

Os Etiópes de que fala o texto de Davi, não são todos os pretos universalmente, porque muitos deles são gentios nas suas terras; mas fala somente daqueles de que eu também falo, que são os que por mercê de Deus, e de sua Santíssima Mãe, por meio da Fé e conhecimento de Cristo, e por virtude do batismo são Cristãos. (idem, p. 644)

A mercê de Deus que fez cristãos a alguns negros é a mesma que os transformou em escravos. Assim, o sofrimento por que passa o escravo nos engenhos acaba por ser a condição para sua entrada no cristianismo e para a salvação de sua alma. O padecimento

dos escravos nos engenhos pode ser entendido no sermão como parte do processo de tornar-se cristão. Diz Vieira que as penas impostas aos negros nos trabalhos dos engenhos comparam-se às da paixão de Cristo. Cristo salvou a si e a toda humanidade ao se entregar à crucificação, o mesmo deve fazer o negro para salvar a sua alma, entregar-se a escravidão no engenho.

Em um Engenho sois imitadores de Cristo crucificado [...] porque padeceis em um modo muito semelhante o que o mesmo Senhor padeceu na sua Cruz, e em toda a sua Paixão. [...] A Paixão de Cristo parte foi de noite sem dormir, parte foi de dia sem descansar, e tais são as vossas noites e os vossos dias. Cristo despido, e vós despídos: Cristo sem comer, e vós famintos: Cristo em tudo maltratado, e vós maltratados em tudo. Os ferros, as prisões, os açoites, as chagas, os nomes afrontosos, de tudo isto se compõe a vossa imitação, que se for acompanhada de paciência, também terá merecimento de martírio. (idem, p. 651)

Quase trinta anos depois, em 1662, Vieira pregou na Capela Real o Sermão da Epifania. O tema inspirador da pregação daquele dia era o episódio bíblico da ida dos três reis magos a Belém para encontrar Cristo recém-nascido. Para Vieira, a passagem tem um significado específico, “O Mistério próprio deste dia é a vocação e conversão da Gentilidade à Fé” (2001b, p. 593). Neste ponto, Vieira se vale da interpretação tradicional do episódio da Adoração dos Magos. Segundo a antiga crença medieval, a ida dos três reis magos a Belém significava o reconhecimento da vinda do salvador por todos os povos. Cada rei representava um povo que se colocava diante de Cristo para ser salvo. Estava aí o ato de reconhecimento de Jesus como salvador e a conversão da “Gentilidade à Fé”.

Os Profetas tinham dito que todos os Reis e todas as Gentes haviam de vir adorar, e reconhecer a Cristo [...] Pois se todas as Gentes e todos os Reis do mundo haviam de vir adorar a Cristo, por que vieram somente três? Por isso mesmo, respondem o Venerável Beda e Ruperto Abade. Foram três e nem mais nem menos que três os Reis que vieram adorar a Cristo, porque neles se representavam todas as partes do mundo que também são três: Ásia, África e Europa (2001b, p. 594).

Ora, o Venerável Beda e Ruperto Abade, nascidos no século VII, não podiam nem sonhar com a descoberta da América. Tudo o que sabiam era da existência da Ásia, África e Europa como a totalidade do mundo. A interpretação de Beda e Ruperto foi incorporada às crenças católicas, atravessou a idade média, chegando até Vieira. Essa interpretação ganhou tanta força que, apesar de, no Evangelho de Mateus (que narra o

episódio da Adoração), não se fazer qualquer menção a cor dos reis magos, a iconografia católica representou, freqüentemente, Belquior com a pele escura.

Agora, porém, um evidente problema se colocava. Se a Adoração dos Magos significava o reconhecimento de todos os povos da vinda de Cristo como salvador, conforme disseram os profetas; onde estaria o rei que representava os povos americanos? Vieira põe a questão a si e a sua platéia: “Dizem que os três Reis significavam a Ásia, a África e a Europa; e onde lhes ficou a América? A América também não é parte do mundo, e a maior parte?” (idem, p. 594)

Essa pergunta é um problema para Vieira, que lutava contra a escravização injusta dos indígenas. Se não havia um rei que representasse o povo americano, talvez se pudesse supor que ele não fosse eleito para a salvação, que não pudesse ser retirado da gentildade e portanto não merecesse a cristianização. Vieira reconhece que a interpretação tradicional da Adoração dos Magos é um problema para quem defenda a inclusão dos indígenas na história da cristandade.

Se apelo para os Reis e para o sentido místico, também está contra mim, porque totalmente exclui a América, que é parte do mundo donde eu venho. Santo Agostinho, S. Leão Papa, S. Bernardo, Santo Anselmo, e quase todos os Padres repararam por diversos modos, em que os Reis que vieram adorar a Cristo, fossem três; e a limitação deste mesmo número é para mim, ou contra mim, o maior reparo. (idem, p. 594)

O jesuíta, no melhor estilo de sua retórica, não deixara de dar resposta à questão. Insiste que o indígena deve estar “inscrito no Livro da Vida”.

Se me disserem que não apareceu no Presépio, porque tardou e veio muitos séculos depois, também as outras tardaram; antes ela tardou menos, porque se converteu e adorou a Cristo mais depressa e mais sem repugnância que todas. Pois se cada uma das partes do mundo teve o seu Rei que as apresentasse a Cristo, porque lhe há de faltar à pobre América? Há de ter Rei que receba e se enriqueça com os seus tributos, e não há de ter Rei que com eles ou sem eles a leve aos pés de Cristo [...] Mas vamos ao Evangelho e conciliemos com ele esta exposição dos Padres. (idem, pp. 594-5)

A conciliação entre a antiga interpretação e a nova realidade do descobrimento da América é bastante simples na forma. Afirma Vieira que os três reis de Portugal envolvidos na conquista da África, Ásia e América eram os novos reis magos encarregados de levar Cristo aos povos pagãos.

[...] assim como houve três Reis do Oriente que levaram as Gentilidades a Cristo, assim havia de haver outros três Reis do Ocidente que as trouxessem à mesma Fé [...] Quem

fossem ou que houvessem de ser estes três Reis do Ocidente, que S. Bernardo anteviu, não o disse nem o pôde dizer o mesmo Santo, posto que tão devoto de Portugal e tão familiar amigo do nosso primeiro Rei. Mas o tempo, que é o mais claro intérprete dos futuros nos ensinou dali a Quatrocentos anos, que estes felicíssimos Reis foram el-Rei D. João o Segundo, el-Rei D. Manuel, e el-Rei D. João o Terceiro, porque o primeiro começou, o segundo prosseguiu, e o terceiro aperfeiçoou o descobrimento das nossas conquistas, e todos três trouxeram ao conhecimento de Cristo aquelas novas Gentilidades, como os três Magos as antigas. (idem, p. 596)

A mesma engenhosidade retórica, em comparação à utilizada na passagem acima, tem o argumento de Vieira ao tratar dos negros nesse mesmo Sermão. O ponto defendido por Vieira é bastante simples, não é a cor que determina a condição de escravo do negro.

As Nações, umas são mais brancas outras mais pretas porque umas estão mais vizinhas, outras mais remotas do Sol. E pode haver maior inconsideração do entendimento, nem maior erro do juízo entre homens, que cuidar eu que hei de ser vosso Senhor, porque nasci mais longe do Sol, e que vós haveis de ser meu escravo, porque nasceste mais perto?!

Dos magos, que hoje vieram ao Presépio, dois eram brancos e um preto, como diz a tradição; e seria justo que mandasse Cristo que Gaspar e Baltasar, porque eram brancos, tornassem livre para o Oriente, e Belchior, porque era pretinho, ficasse em Belém por escravo, ainda que fosse de S. José? Bem o pudera fazer Cristo, que é Senhor dos senhores; mas quis-nos ensinar que os homens de qualquer cor, todos são iguais por natureza e mais iguais ainda por Fé, se crêem e adoram a Cristo, como os Magos. (idem, p. 621)

Vieira, como já dito, não é contrário à escravidão, apenas apela para que seja feita de forma justa e em benefício da conversão dos gentios. Pede que se deixe claramente ditas as condições para que se possa fazer de alguém um escravo justo.

Não é minha tenção que não haja escravos; antes procurei nesta Corte, como é notório e se pode ver de minha Proposta, que se fizesse, como se fez, uma junta, dos maiores Letrados sobre este ponto, e se declarassem como se declararam por Lei (que lá está registrada) as causas do cativo lícito. (idem, p. 622)

Toda a reinterpretação feita por Vieira sobre a passagem bíblica da Adoração dos Magos, não é exatamente uma novidade ou não é a primeira revisão da interpretação tradicional. Logo após a descoberta das terras americanas e de seus povos por Portugal (entre 1501 e 1506), Grão Vasco pintou, na Sé de Viseu, um retábulo com a cena da Adoração dos Magos. Na pintura, considerada se não a primeira, uma das primeiras imagens do indígena feitas na Europa (PALLA, 1999), em lugar de um Belchior negro, aparece a figura de um índio, vestindo (e não nu, como Caminha

descrevera os índios) uma indumentária parte européia parte indígena, com cocar e flecha bem expostos (ver anexo A).

Não se tem certeza do significado da substituição do negro pelo indígena no retábulo de Viseu, mas, talvez seja resultado da primeira imagem positiva de que gozou o índio no imaginário português, como se pôde ler na carta de Caminha. De toda forma, a inserção de um índio na representação dessa passagem simbólica da Bíblia ofereceria ao espectador da cena no século XVI a sugestão de que os indígenas são parte reconhecida da cristandade.

De fato, não somente os indígenas, mas também os negros foram incluídos pela teologia católica – a partir da genealogia de Cam – na história cristã da humanidade. Contudo, a sorte dos indígenas e o número de seus protetores parece ter sido maior se comparados aos dos negros, no que diz respeito a evitar sua escravização. Afinal, no começo do século XVIII, a mão-de-obra escrava negra já superava a indígena, que deixaria de ser utilizada em larga escala.

Alguns fatores de ordem econômica já foram levantados para explicar a substituição da mão-de-obra escrava indígena pela negra. Entre os mais conhecidos está a alta taxa de mortalidade dos indígenas pelas doenças européias, como a varíola. Além disso, os indígenas, conhecedores da terra, e criados em meio a uma cultura guerreira, impunham dificuldades e riscos a sua captura. Uma parte da população indígena retirou-se do litoral para o interior na tentativa de escapar do jugo português, o que tornou ainda mais complicado a obtenção de escravos indígenas. Simultaneamente, o comércio africano de escravos se expandia, e, embora a travessia atlântica fosse uma empreitada perigosa, tornou-se um negócio lucrativo e viável. Os europeus não precisavam adentrar o continente africano para conseguir os escravos, compravam-nos diretamente nas feitorias, para onde eram levados por seus captores também africanos (KLEIN, 2004). Tinha-se então negros que não conheciam a terra, estavam alienados de suas famílias e já chegavam na condição de escravos ao Brasil.

Às razões de ordem prática para o uso mais extensivo da mão-de-obra escrava negra do que indígena, acredito, deve-se somar aspectos sobre a imagem do negro e do indígena na história da cristandade. Embora a imagem do indígena tenha aparecido, para o europeu em geral, ora como ingênuo habitante de um Éden ora como antropófago

do inferno, a posição que adquiriu na história da cristandade era muito menos condenável à escravidão do que a do negro.

O indígena foi constantemente retratado não como um herege, mas como um pagão, sem crença alguma, e que por isso estaria pronto a se tornar muito facilmente um cristão. Assim é a impressão que divulga Nóbrega, por carta de 1549, ao Dr. Navarro, seu Mestre em Coimbra: “Poucas letras bastariam aqui, porque tudo é papel branco, e não ha que fazer outras cousas, sinão escrever á vontade as virtudes mais necessárias e ter zelo em que seja conhecido o Creador destas suas creaturas” (NÓBREGA, 1988, p. 94). O viajante Gândavo parece concordar com Nóbrega em seu “Tratado da Terra do Brasil”, de 1576.

[...]e assi se punhão de giolhos e batião nos peitos como se tiverão lume de Fé ou que por alguma via lhes fora revelado aquele grande e inefabil misterioso do Santíssimo Sacramento, no que se mostravão claramente estarem despostos para receberem doutrina Christã a todo o tempo que lhe fosse denunciada como gente nam tinham impedimentos de ídolos, nem porfessava outra Lei alguma que podesse contradizer a esta nossa [...]. (GÂNDAVO, 1576/1980a, p.6).

A idéia de que os indígenas não tinham crença ou qualquer religião difundiu-se nos escritos sobre o Brasil até tornar-se um lugar comum, na forma de um bordão. Nas narrativas de viagens, passando por textos de história do Brasil, até sermões, pode-se achar em várias ocasiões a afirmação de que os indígenas em suas línguas não tinham a letra F, R e L, porque não tinham Fé, Rei e nem Lei.

[...] A lingoa de que usam, toda pela costa, he huma: ainda que em certos vocabulos differe n'algumas partes; mas nam de maneira que se deixem huns aos outros de entender: e isto até altura de vinte e sete grãos, que dahi por diante ha outra gentildade, de que nós nam temos tanta noticia, que falam já outra lingoa differente. Esta de que trato, que he ageral pela costa, he mui branda, e a qualquer nação facil de tomar. Alguns vocabulos ha nella de que nam usam senam as femeas, e outros que nam servem senam pera os machos: carece de tres letras, convem a saber, nam se acha nella F, nem L, nem R, cousa digna despanto porque assi nam têm Fé, nem Lei, nem Rei, e desta maneira vivem desordenadamente sem terem alem disto conta, nem peso, nem medido. (GÂNDAVO, 1575/1980b p.25)

Mais uma vez o bordão aparece, agora no Frei Vicente de Salvador, em sua obra “História do Brasil” de 1627.

[...] mas nenhuma palavra pronunciam com f, l ou r, não só das suas, mas nem ainda das nossas, porque se querem dizer Francisco, dizem Pancicu; e se querem dizer Luiz,

dizem Duhi; e o pior é que também carecem de fé, de lei e de rei, que se pronunciam com as ditas letras. Nenhuma fé tem nem adoram a algum Deus; nenhuma lei guardam, ou preceitos, nem tem rei que lha dê, e a quem obedeçam, senão é um capitão, mais para a guerra, que para a paz, o qual entre eles é o mais valente e aparentado [...] (SALVADOR, 1627/1982, p.16)

E o próprio Vieira faz eco ao dito sobre a falta de Fé dos indígenas no já citado Sermão da Epifania: “A língua geral de toda aquela Costa carece de três letras: F, L, R: de F, porque não tem Fé, de L, porque não tem Lei, de R, porque não tem Rei: e esta é a polícia da gente com que tratamos” (VIEIRA, 2001b, p. 611). A suposta falta de fé dos indígenas, embora signifique por um lado a bestialidade e a ignorância, é por outro a chave para a mais fácil conversão dos gentios.

A total ignorância dos indígenas em assuntos da fé é em certas horas reconsiderada. Para alguns, os índios teriam notícias da fé cristã pregadas pelo apóstolo Tomé, que teria passado pelas terras brasileiras. Os índios narravam aos viajantes sobre um homem que teria há muito tempo andado entre eles e já lhes havia pregado o que os brancos diziam de seu Deus, e que se chamava Zomé. Os europeus logo entenderam que aquele homem era o pregador Tomé, que se sabia havia ido pregar nas índias e que os indígenas haviam se enganado sobre o correto nome do apóstolo, além de não se lembrarem bem do que Tomé lhes havia dito.

Dizem Elles que S. Thomé a quem elles chamam Zomé, passou por aqui, e isto lhes ficou por dito que seus passados e suas pisadas estão sinaladas juncto de um rio, as quaes eu fui ver por mais certeza da verdade e vi com meus próprios olhos, quatro pisadas mui sinaladas com seus dedos[...] (NÓBREGA, 1988, p. 101)

Também Anchieta considera que vale a pena comentar sobre a possível passagem de Tomé por aquelas terras e ainda acompanhado de algum discípulo.

Também lhes ficou dos antigos notícia de uns dois homens que andavam entre eles, um bom e outro mau, ao bom chamavam *Çume*, que deve ser o apóstolo S. Tomé, e este dizem que lhes fazia boas obras mas não se lembram em particular de nada. Em algumas partes se acham pegadas de homens impressas em pedra, máxime em São Vicente, onde no cabo de uma praia, em uma penedia mui rija, em que bate continuamente o mar, estão muitas pegadas, como de duas pessoas diferentes, umas maiores outras menores que parecem frescas como de pés que viam cheios de areia, mas revera elas estão impressas na mesma pedra. Estas é possível que fossem deste Santo Apóstolo e algum seu discípulo. (ANCHIETA, 1990, p. 62)

Mesmo o, um pouco mais cético, calvinista Jean de Léry considera a história, embora dê outra explicação, ou melhor, eleja outro homem como o antigo pregador entre aqueles povos: S. Matheus.

Matutei mais tarde sobre o que me haviam dito acerca do francês que, centenas de anos antes, lhe anunciara o verdadeiro Deus e imagino que se trate de algum dos apóstolos. Embora não aprove os livros fabulosos, devo ponderar que além da palavra de Deus e de tudo o mais que se escreveu acerca de suas viagens e peregrinações, Nicéforo refere, a propósito de S. Matheus, ter esse apóstolo pregado o Evangelho no país dos canibais, povo muito semelhante a estes brasileiros da América. (LÉRY, 1576/1980, p. 219)

Além das notícias da verdadeira fé dada pelo apóstolo Tomé ou por S. Matheus, os europeus ouviram dos índios histórias sobre uma grande inundação e logo acharam que os selvagens sabiam do dilúvio: “Têm alguma notícia do dilúvio, mas muito confusa, por lhes ficar de mão em mão dos maiores e contam a história de diversas maneiras [...]” (ANCHIETA, 1990, p. 62). O Padre Fernão Cardim em seu “Tratado da Terra e Gente do Brasil”, escrito entre 1583 e 1601, também conta as notícias que dão os índios sobre o dilúvio.

Este gentio parece que não tem conhecimento do princípio do Mundo, do dilúvio parece que tem alguma notícia, mas como não tem escrituras nem caracteres, a tal notícia é escura e confusa; porque dizem que as águas afogaram e mataram todos os homens e que somente um escapou em riba de um Janipaba, com uma sua irmã que estava prenhe, e que estes dois têm seu princípio, e que dali começou sua multiplicação. (CARDIM, 2009, p. 173)

Assim, o indígena aparece, em diversos momentos, como alguém que precisa ser somente lembrado da verdadeira fé ou, sendo página em branco, alguém em que não se terá que apagar nada, não se terá que expurgar nenhum pecado, apenas escrever o cristianismo.

Por sua vez, segundo a interpretação corrente, sobre o negro havia recaído a maldição de Cam. Assim, estava condenado a ser escravo. Pagava por um pecado com a escravidão. O negro entrara na história da cristandade e na genealogia humana com a marca da condenação. Assim, Zurara, em seu capítulo sobre o primeiro resgate feito por Antam Gllz, afirma:

E aquy avees de notar que estes negros postoque sejam Mouros como os outros, som porem servos daquelle, per antiigo costume, o qual creo que seja por causa da maldiçom, que depouys do deluuyo lançou Noe sobre seu filho Caym, pella qual o

maldisse, que sua geeraçom fosse sogeita a todallas outras geerações do mundo, da qual estes descendem, segundo screve o Arcebispo dom Rodrigo de Toledo, e assy Josepho no livro das antiguidades dos Judeus, e ainda Gualtero, com outros autores que fallarom das geerações de Noe depois do saimento da Arca. (idem, p. 93-4)

A passagem bíblica do antigo testamento em que Noé amaldiçoa as gerações de seu filho Cam (ou “Caym” como escreve Zurara) fora utilizada na tradição católica para justificar diversas sujeições entre povos. Se um povo era submetido a outro, podia-se ver neste a descendência de Cam, geração eternamente amaldiçoada com a submissão aos seus “irmãos”¹². As associações entre a descendência de Cam e os negros são repetidas desde esse primeiro contato de meados do século XV até, pelo menos, as primeiras décadas do século XVIII, quando ainda podemos ler nos escritos do jesuíta Jorge Benci que “[...] sendo por boa razão parece que deviam andar todos [os escravos negros] despidos, visto que a servidão e cativo teve a sua origem do ludíbrico, que fez Cam, da desnudez de Noé seu pai.” (BENCI, 1705/1977, p. 64)

As justificativas para a escravização dos negros ao mesmo tempo que os colocava na condição de pecadores ou de geração amaldiçoada, incluía-os na história da cristandade. Eram homens com alma, afirmava-se, tinham uma genealogia na história cristã da criação do mundo, pertenciam a descendência de Noé.

Também no diálogo escrito por Ambrósio Fernandes Brandão, em 1618, o interlocutor Brandonio, afirma que os africanos eram descendentes do “perverso Cham”.

Não tão sòmente afirmo que os raios do sol sejam a causa de tal côr, mas também quero dizer até de terem os cabelos retorcidos; porque haveis de saber que, depois do dilúvio universal das águas, começaram os filhos e netos de Noé a se dividirem pela redondeza da terra, como assentar cada um dêles vivenda na parte ou região que mais lhe contentava; donde os descendentes do perverso Cham e seu filho Chanão vieram a povoar pela costa africana nesta chamada tórrida zona, que, por acharem tão temperada e acomodada para habitação humana assentaram nela vivenda pelos lugares marítimos; porquanto aqueles primeiros povoadores sempre buscaram o mar para haverem de viver às fraldas dêle, pelas muitas comodidades que disso se lhe seguiam. E assim, havendo sido povoada aquela costa destas gentes de tantos séculos de anos a esta parte, que muito é que os raios do sol, dos quais são visitados duas vêzes no ano retamente, andando-lhe sempre vizinho, lhes tornasse a côr branca, que primeiramente tinham herdado de seus pais e avós nesta negra, que agora lhes vemos; [...] (BRANDÃO, 1956, p. 42).

¹² “Maldito seja Canaã [filho de Cam], disse ele; que ele seja o último dos escravos de seus irmãos.” (BÍBLIA, Gênesis: 9:25).

A história dos descendentes de Cam, tal como narrada acima, oferecia uma justificativa teológica para que fosse permitida a escravização quase imediata dos negros. A justificativa da escravidão negra sustentada pelo mito de Cam isentava os escravizadores dos negros de todo o imbróglio relativo à justa aquisição – por meio da “guerra justa” ou do “resgate” justo, de escravos da África. O negro podia ser escravizado em razão de sua condição de descendente de Cam. Essa parece ter sido uma condição suficiente, dado o pouco debate – se comparado com o suscitado no caso indígena – sobre se os negros escravizados provinham ou não de resgate justo. Alguns autores, como Manoel Ribeiro Rocha e Azeredo Coutinho, escrevendo depois de meados do século XVIII, ao tratar da justiça da escravidão negra, admitem a escravização do negro, pela extrema dificuldade em se averiguar a justiça do cativo feito na África e pela vantagem de se trazer o negro para a cristandade. Embora, nesse caso, o mito de Cam não seja lembrado para justificar a escravidão, pode ter apaziguado eventuais problemas de consciência sobre sua justiça.

Justificada a escravidão, o conjunto de textos ao qual me dediquei a estudar tratava de aconselhar/persuadir os senhores de engenho e donos de escravo em geral a adotar práticas escravistas conforme preceitos cristãos. Essas obras estão repletas de instruções aos senhores sobre como escravizar os negros de maneira cristã. Não se tratava de discutir a justiça da escravidão, mas sim produzir normas para sua regulação.

3- Entre Vidas e Obras: Enredos do pensamento cristão sobre o tratamento dos escravos

Ainda em 1700, o total da população brasileira não ultrapassava os trezentos mil colonos e escravos, espalhados ao longo de cerca de seis mil quilômetros de costa. Nem estes poucos habitantes demonstraram algum interesse na leitura. Quando saquearam a capital, Salvador, em 1624, os holandeses ficaram surpresos (e muito decepcionados) diante da espartana simplicidade dos lares brasileiros. Os colonos investiam seus capitais em escravos e nas aventuras do comércio, e não em móveis, em pinturas ou em livros! (HALLEWELL, 2005, p. 80)

Antes de continuar a tratar dos textos e seus autores, gostaria de retroceder um pouco para contar como cheguei aos vários livros que formam o *corpus documental* desta pesquisa. Três anos atrás, sem uma idéia precisa para um projeto sobre meu tema de interesse (escravidão e religião no Brasil colonial) que pudesse apresentar na seleção de mestrado, decidi, na esperança de encontrar uma inspiração, ler alguns textos do Pe. Antônio Vieira e outros sobre sua vida.

Durante essas leituras, encontrei com alguma frequência menções a obras pouco posteriores a morte de Vieira e que apresentavam um tom e opinião bastante diferentes no que se referia à escravidão. Os sermões de Vieira sobre a escravidão, sobretudo a indígena, trazem a dúvida da legitimidade da escravidão e da sua justiça. Poucos anos depois da sua morte em 1697, publicava-se, em 1705, um livro, composto de quatro sermões do Padre jesuíta Jorge Benci (1705/1977), proferidos na Bahia entre 1699 e 1700. Os sermões do Padre Benci tomavam, sem grandes preocupações justificadoras, a escravidão negra como legítima. O debate sobre a justiça da escravização desvanecia-se, não se tratava mais de discutir se deveria haver escravo e a quem se poderia escravizar. Agora, no texto do Padre Benci, surgia a questão de como tratar o escravo de forma cristã. Algo havia mudado nesses poucos anos.

Ora, uma explicação talvez pudesse ser encontrada fora do plano puramente discursivo. É verdade que no final do século XVII houve, no Brasil, um grande aumento no tráfico e utilização da mão-de-obra escrava africana, incentivado pela descoberta das minas de ouro no interior da colônia. As estimativas (KLEIN, 2004) mostram que, no período entre 1676 e 1700, chegaram ao Brasil 175 mil escravos, enquanto entre 1701 e

1720 foram trazidos 292,7 mil cativos¹³. Nos vinte anos seguintes o número ultrapassaria os 350 mil.

Não há dúvida de que a escravidão negra, gradativamente, se consolidava e se impunha como principal mão-de-obra no Brasil quando Benci proferiu e publicou seus sermões. Contudo, noto que, no último quarto de vida do Padre Antônio Vieira, os números de escravos negros traficados para o Brasil já eram bastante elevados sem que isso fizesse com que o velho jesuíta deixasse de trazer consigo certa dúvida e interesse em debater a legitimidade da escravidão, ainda que se preocupasse muito mais com o cativo indígena.

A mudança de Vieira para Benci é que a escravidão é tomada neste último autor como um dado. A escravidão é no mais das vezes constatada. Não se dirá nos sermões de Benci uma única palavra contra o escravismo, mas apenas contra a forma de escravizar. Nesses textos, não há pecado na instituição da escravidão e sim no modo de tratar o escravo.

Agora havia para mim um indício, como poderia dizer Ginzburg (1989), de algo a se procurar. Queria saber se mais alguém havia escrito sobre os métodos de escravização à maneira cristã. E ainda, se esse tema ganhara alguma importância nos debates da época. Além do texto de Benci, vi citado por diversas vezes o texto do Padre Manuel Ribeiro Rocha, com um título bastante sugestivo para o que procurava: *“Ethiope Resgatado, Empenhado, Sustentado, Corregido, instruido, e libertado. Discurso Theologico-Juridico, em que se propõem o modo de comerciar, haver, e possuir validamente, quanto a hum, e outro foro, os Pretos cativos Africanos, e as principaes obrigações, que correm a quem delles se servir. Consagrado á Santíssima Virgem Maria Nossa Senhora. [...]”* (1992/1758). Quais seriam em Ribeiro Rocha as “obrigações” dos senhores para com seus escravos?

Continuei à cata de outros textos que tratassem da forma cristã de escravizar. Depois de conversas com colegas e professores e da leitura de A a Z do *“Dicionário de Autores no Brasil Colonial”* (ALMEIDA, 2003) à procura de títulos que indicassem

¹³ A importância do volume de escravos traficados da África pode ser melhor percebida se compararmos as estimativas do tráfico com as da população das maiores cidades brasileiras em 1700: Salvador - 15.000 habitantes; Recife - 10.000 habitantes e Rio de Janeiro - 4.000 habitantes (HALLEWELL, 2005).

tratar de regras para uma escravização cristã¹⁴, encontrei cinco obras que tratam substancialmente do tema:

- *“Economia cristã dos senhores no governo dos escravos, deduzidas das palavras do cap. xxxiii do Ecclesiastico ‘Panis, et disciplina et opus servo’, e reduzida a quatro discursos moraes”*, escrita pelo já citado Padre Jorge Benci (1705/1977);
- *“As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia”* (VIDE, 1707/2007);
- *“Cultura e Opulência do Brasil por suas Drogas e Minas”* (ANTONIL, 1711/2007);
- *“Compendio narrativo do peregrino da América em que se tratam vários discursos Espiritaes, com muitas advertências, e documentos contra os abusos, que se achão introduzidos pela malicia diabólica no Estado do Brasil. Dedicado à Virgem da Vitória, Emperatriz do Ceo, Rainha do Mundo, e Senhora da Piedade, Mãe de Deos”* (PEREIRA, 1728/1988);
- e a obra já citada *“O Ethiope Resgatado...”* (ROCHA, 1758/1992).

Depois de encontradas as obras, passei a investigar seu contexto de elaboração e publicação. A primeira obra é de 1705 e a última de 1758. Todas escritas por padres, em sua maioria jesuítas. Os que não eram diretamente ligados a Companhia de Jesus tinham sido educados por jesuítas ou em sua obra deixava-se ver claramente a influência do pensamento jesuítico. Havia algo então que, para além do tema, parecia interligar as obras e quem sabe seus autores. Resolvi procurar por essa história. Antecipo que as informações que obtive, principalmente as de caráter biográfico e bibliográfico, eram bastante incompletas e por isso precisavam, a todo momento, ser relacionadas a outras para que pudessem ganhar sentido. Quem está à caça de histórias de vida e se depara apenas com dados fragmentados, com recortes de vidas, precisará de paciência para olhar minuciosamente à procura de arestas que se possam encaixar. Conto agora como encontrei os fragmentos que pude juntar.

Comecei por ler sobre a vida dos autores das obras que estudaria. E ao percorrer alguns excertos biográficos do Padre Jorge Benci (LEITE, 1965 e 2004a) soube que –

¹⁴ Durante a longa leitura de todo o *“Dicionário de Autores...”* busquei, para além dos títulos – que às vezes não revelam claramente certos conteúdos das obras –, estar atento a origem dos autores (parecia-me que encontraria o tema sobretudo em textos de padres) e o período em que escreveram (estava alerta para os textos de finais do século XVII e do século XVIII) .

apesar de suas diferenças em relação ao Padre Vieira no que diz respeito ao tema da escravidão – os dois haviam sido colegas próximos na Companhia de Jesus. No ano de 1681, em passagem por Roma, Vieira conheceu o Padre Jorge Benci, que o acompanhou até Lisboa, de onde embarcaram juntos em missão para o Brasil. Benci era muito mais novo que Vieira. Nascido em 1650, na cidade italiana de Rimini, Jorge Benci contava 31 anos quando veio para a colônia, ao tempo em que Vieira já era septuagenário. Assim como Vieira, Benci ingressara na Companhia de Jesus muito jovem, em 1665, com apenas 15 anos. Estudou teologia e humanidades e professou seus votos finais, no Rio de Janeiro, em 1683.

Depois, aos 33 anos, mudou-se para Bahia, onde se reencontrou com Vieira. Assumiu a função de procurador do colégio da Companhia de Jesus na Bahia. Leitor dos Sermões de Vieira e seguidor de seus passos, começou então sua fase de notável pregador. Como de costume à época, mandou publicar em Portugal alguns de seus sermões. O primeiro deles, proferido na Sé da Bahia em 1698 e intitulado “*Sentimentos da Virgem Maria N. S. e sua soledade*”, publicou-se em Lisboa, na Oficina de Bernardo da Costa, em 1699. Em 1701, publicou, na mesma oficina, outro sermão, “*Sermão do Mandato, que pregou o P. Jorge Benci da Companhia de Jesus no Collegio da Bahia*”. No mesmo ano e na mesma oficina tipográfica, foi impresso seu “*Sermão ao povo na Quinta-feira in coena domini*”. No ano seguinte, publicou, novamente em Lisboa, um “*Panegírico de São Felipe de Néri*”.

Seguindo a ordem cronológica das publicações de Benci, chegamos ao livro que interessa particularmente a esta pesquisa: “*A Economia Christã dos Senhores no Governo dos Escravos*” (1705/1977). Houve aqui uma mudança com relação ao local de publicação dos livros anteriores. Ao invés de Lisboa, a “*Economia Christã*” foi impressa em Roma. Por que a mudança? Serafim Leite (2004b) sugere que Benci teria tentado evitar a burocracia censorial portuguesa e por isso teria enviado o manuscrito, mesmo redigido em português, para ser impresso em Roma e não em Lisboa. Haveria razões para Benci preocupar-se com a censura de sua obra em Portugal¹⁵? Serafim Leite (2004b) afirma que, antes de Benci, outros padres da Companhia já haviam se utilizado

¹⁵ No Brasil as tipografias estiveram proibidas durante quase todo o período colonial, com exceção do breve período (1747) em que a prensa de Isidoro da Fonseca funcionou no Rio de Janeiro (HALLEWELL, 2005). Boxer (1969) comenta sobre a possível existência de uma prensa jesuítica no Brasil, mas nenhum indício conclusivo sobre sua existência foi até hoje encontrada.

do mesmo recurso. O Padre Estancel tentara publicar seu livro onde hoje se situa a Bélgica, mas o Padre Geral mandou apreender a obra. Pouco tempo depois da publicação do texto de Benci, o Geral ordenou

que os livros dos jesuítas do Brasil ficassem sujeitos à revisão do Provincial de Portugal para evitar complicações com El-Rei, em caso dos livros conterem por inadvertência indicações que por qualquer título redundassem em desprestígio ou perigo para os interesses do Estado do Brasil (LEITE, 2004b, p. 38)

De fato, os trâmites da censura portuguesa eram bastante complexos, com muitas idas e vindas. Na época em que Benci publicara e até 1768 (criação da Real Mesa Censória), eram três as instituições censoras em Portugal: o Conselho Geral do Santo Ofício (censura papal), que pouco depois de meados do século XVI já estava instalado no reino português; o Ordinário da Diocese (censura episcopal); e, criado em 1576, o Desembargo do Paço (censura real). Para que uma obra chegasse a ser publicada legalmente em Portugal era preciso a aprovação das três instituições. O processo podia se tornar algumas vezes bastante demorado. As obras eram entregues manuscritas e, em caso de aprovação sem revisão, eram então impressas e novamente remetidas às três instâncias censoras para que se conferisse se os impressos estavam conforme os manuscritos. Só então era concedida permissão para mandar “correr”¹⁶ o livro (RODRIGUES, 1980). Para identificação das obras aprovadas pelos três poderes censores convencionou-se colocar logo abaixo do título do texto, na folha de rosto dos impressos, os dizeres: “*Com todas as licenças necessárias*”. De fato, no frontispício do livro de Benci, publicado em Roma, aparece somente a frase: “*Com a licença dos superiores*”.

Contemporâneo de Benci, outro autor de obra selecionada para este estudo, André João Antonil, pseudônimo do Padre jesuíta André João Andreoni, teve os exemplares de sua obra, “*Cultura e Opulência do Brasil por suas Drogas e Minas*” – apesar de licenciada pelas três censuras de Portugal – recolhidos e quase todos destruídos por ordem régia. Em 6 de março de 1711, a obra recebeu as licenças finais. Duas semanas depois, em 20 de março, começou a ser retirada de circulação (SILVA, 2007).

¹⁶ Termo usado pelos censores para designar a impressão de uma obra.

No texto, o Padre Antonil ensinava aos homens dispostos a tornarem-se senhores de engenho, cultivadores de tabaco ou exploradores das minas de ouro os segredos do negócio. As instruções de Antonil aos senhores eram bastante específicas, iam de orientações sobre “*Como se há de haver o senhor do engenho com os lavradores e outros vizinhos, e estes com seu senhor*”, ou “*Como se há de haver o senhor do engenho na eleição das pessoas e oficiais que admitir ao seu serviço, e primeiramente, da eleição do capelão*”, até conselhos sobre “*Como se há de haver o senhor do engenho no recebimento dos hóspedes assim religiosos como seculares*”, ou “*Como se há de haver o senhor do engenho no governo de sua família e nos gastos ordinários de casa*”, ou ainda, e o que mais me interessa, “*Como se há de haver o senhor do engenho com seus escravos*”.

Vê-se que Antonil toma a administração do engenho como uma tarefa que também inclui o “governo”¹⁷ da família e da casa, bem como o trato dos escravos. Assim como Benci, Antonil adverte os senhores, ensinado-lhes as regras para que seja dado um tratamento cristão aos escravos, porém, procura apontar também para os ganhos materiais que adviriam do acatamento de seus conselhos. O texto de Antonil é, afinal, um tratado, aos moldes cristãos, sobre a arte de administrar um negócio colonial.

Não havia em “*Cultura e Opulência...*” (1711/2007) idéias heterodoxas ou que chegassem a contrariar de alguma forma a doutrina teológica e moral da Igreja. Os censores religiosos deram sempre pareceres inequívocos pela publicação da obra e até mesmo elogiaram-na, reconhecendo sua utilidade, como se segue na opinião oficial do Fr. Paulo de São Boaventura, censor do Santo Ofício:

Ilustríssimo Senhor. Revi este livro intitulado *Cultura e Opulência do Brasil* mencionado na petição acima, e sendo a obra de engenho pela boa disposição com que o seu autor o compôs, é muito merecedora da licença que pede. Porque por este meio saberão os que se quiserem passar ao Estado do Brasil o muito que custam as culturas do açúcar, tabaco e ouro, que são mais doces de possuir no Reino que de cavar no Brasil. Não contém este livro coisas que seja contra nossa Santa Fé ou bons costumes, e por isso se pode estampar com letras de ouro. Este é o meu parecer, que ponho aos pés de V. Ilustríssima para mandar fazer o que for servido. Santa Ana de Lisboa, em oito de novembro de 1710. (SÃO BOVENTURA apud ANTONIL, 1711/2007, p. 75).

¹⁷ Mesma palavra empregada por Benci no título de seu livro, “*Economia Christã dos Senhores no Governo dos Escravos*” (1705/1977).

O parecer, tanto mais breve, do ordinário episcopal também é pela publicação da obra: “Pode-se imprimir o livro intitulado Cultura e Opulência do Brasil, e impresso torne para se conferir e dar licença que corra, sem ela não correrá. Lisboa, 12 de dezembro de 1710” (BISPO DE TAGASTE apud ANTONIL, 1711/2007).

Por fim, o Desembargo do Paço não vê problemas para o Estado português (ou para Sua Majestade):

Senhor. Vi o livro que V. Majestade foi servido remeter-me, seu autor André João Antonil. E sobre não achar nele coisa que encontre o real serviço de V. Majestade, me parece será muito útil para o comércio, porque despertará as diligências e incitará a que se procurem tão fáceis interesses. Julgo-o muito digno da licença que pede. V. Majestade ordenará o que for servido. São Domingos de Lisboa, 15 de janeiro [de] 1711. (FREI MANUEL GUILHERME apud ANTONIL 1711/2007)

Por que então a obra de Antonil foi recolhida poucos dias depois de ter sido impressa? Antes que André Silva (2007) encontrasse no Arquivo da Casa Cadaval documento com a declaração dos motivos para o recolhimento do livro de Antonil, muitos dos grandes historiadores brasileiros arriscaram um palpite. Capistrano de Abreu sugeriu que o livro mostrava aos colonos todo o valor e potência do Brasil, ressaltava a riqueza da colônia, o que poderia incitar um sentimento anti-metrópole. Afonso de Escragnolle Taunay, para explicar o fato, lembra da “tacanhez da administração colonial” e de certa “imprudência” dos censores (TAUNAY apud SILVA, 2007, p.55). Mas a resposta para a questão está em uma consulta do Conselho Ultramarino, datada de 17 de março de 1711. Nela, lê-se a preocupação de membros do Conselho em não alardear os caminhos e as riquezas das recém descobertas minas de ouro, para evitar a cobiça de outras nações.

Nesta Corte sahiu proximamente hum livro impreço nella com nome supposto e com o titullo de Cultura e Opulencia do Brazil, no qual, entre outras couzas que se referem pertencentes às fabricas e provimentos dos engenhos, cultura dos canaveaes e beneficio dos tabacos, se expoem tambem muito destintamente todos os caminhos que há para as minas descubertas, e se apontão outras que ou estão para descobrir ou por beneficiar. E como estas particularidades e outras muitas de igual importancia se manifestão no mesmo livro, convem muyto que se não fação publica nem possão chegar à noticia das nações estranhas pellos graves prejuizos que disso podem rezultar à concervação daquelle estado, da qual depende em grande parte a deste Reyno e a de toda a Monarchia, como bem se deixa conciderar.

Pareceu ao Conselho Ultramarino representar a V. Mag.^{de} que será muito conveniente a seu real serviço ordenar que este livro se recolha logo e se não deixe correr [...] (apud SILVA, 2007, p.59)

Contudo, resta ainda uma pergunta: por que João Antônio Andreoni, um respeitado intelectual na Companhia de Jesus, teria utilizado o pseudônimo de Antonil para publicar seu livro¹⁸? Andreoni não tentou publicar “*Cultura e Opulência...*” fora de Portugal, como fizera Benci. Submeteu-o às censuras do Santo Ofício, do ordinário e também do Desembargo do Paço. Se tivesse enviado o manuscrito a Lisboa com seu verdadeiro nome também teria passado pelos mesmos trâmites. Penso que, talvez, Andreoni estivesse tentando evitar a censura ou o controle, não da Igreja ou do Estado Português, mas de outros padres da Companhia de Jesus. Todo livro de um jesuíta deveria ser apreciado por seus superiores inacianos. Mas, com o pseudônimo de Antonil, Andreoni pode ter evitado tal exame. Serafim Leite, embora acredite que a obra de Andreoni tenha sido avaliada pela Companhia de Jesus, não encontrou qualquer registro disso nos arquivos jesuíticos:

[...] sem licença, ao menos particular, não se podia imprimir; e é de crer que a tivesse. Todavia nem em carta sua nem em carta alheia, nem no necrológio, se nos deparou referência alguma a este livro [“*Cultura e Opulência...*”] (LEITE, 2004b, p.38)

Andreoni estava no meio de um importante debate entre os inacianos no Brasil. Um pouco de sua história pode nos ajudar a entender o que acontecia à época na Companhia. Nascido em 1649, em Lucca (Itália), tendo entrado para Companhia de Jesus em 1667, Andreoni embarcou para o Brasil, em 1681, na mesma missão que trouxe o Padre Vieira e Jorge Benci. Em Roma, era professor de Humanidades, Retórica e Filosofia. Havia se formado em Direito pela Universidade Perúgia. Na Bahia, assumiu os cargos de diretor da congregação dos estudantes e mestres dos noviços, secretário de vários Provinciais (de Vieira inclusive), Visitador, entre outros (SILVA, 2007).

As boas relações entre Vieira, Jorge Benci e Antonil começaram a ruir a partir da década de 1690. A descoberta do ouro havia levado para o interior do país muitas bandeiras e assim a captura e escravização de índios dos territórios desbravados aumentava. Vieira continuava a pedir à Coroa regras que impedissem os abusos dos colonos contra os índios. Em 1694, foi assinada, em São Paulo, com a anuência do Padre Alexandre de Gusmão¹⁹, as novas “*Administrações dos Índios*”. Andreoni,

¹⁸ Sobre a descoberta do verdadeiro nome do autor de “*Cultura e Opulência...*” Cf. carta de Capistrano de Abreu a Afonso de E. Taunay, Rio de Janeiro 23/07/1921 (TAUNAY, 1923).

¹⁹ O Padre Alexandre de Gusmão ocupava naquele ano o alto cargo de Provincial do Brasil.

reputado por seus conhecimentos de Direito, assessorou a elaboração daquele texto. Vieira, por sua vez, viu nessas normas sobre o trabalho indígena um consentimento às injustiças da escravidão (BOSI, 1992).

Vieira reclamou, então, do teor das “*Administrações...*” e Alexandre de Gusmão e alguns outros padres decidiram pela realização de uma Congregação Provincial para eleger um procurador que levasse o assunto a Lisboa e Roma. O grupo de Andreoni, de que fazia parte Benci, acusou Vieira de solicitar a um de seus colegas que votasse em um representante de sua preferência. Pelas regras da Companhia, o voto era livre e secreto e tal pedido constituía *crimen de ambitu*, o qual era punido com a privação de voz passiva e ativa, ou seja, a impossibilidade de votar e ser votado (LEITE, 2004b). Assim, Vieira é impedido de participar da votação e reclama em carta ao Geral da Companhia, Paolo Oliva, um velho conhecido seu. Entretanto, a resposta, cheia de admiração por Vieira, só chegaria depois de sua morte (BOSI, 1992).

Alguns anos antes desse episódio, em 1689, Vieira, no cargo de Visitador Geral do Brasil, enviou Andreoni, na qualidade de Visitador, a Pernambuco para compor uma diligência. Vieira em carta ao Bispo de Olinda elogiara Andreoni enfaticamente, contudo ao saber das decisões tomadas por seu representante em Pernambuco, escreve ao Geral comunicando que Andreoni agira “de sua própria autoridade e contra o ordenado por mim” (LEITE, 2004b, p. 36). Na ocasião, o Padre Alexandre de Gusmão toma a defesa de Andreoni.

Em 1692, são expedidos ao menos três decretos régios para que não fossem dados cargos superiores aos padres estrangeiros. Contudo, com o apoio de Diogo Machado e, mais uma vez, do Padre Alexandre de Gusmão, Andreoni conseguiu evitar os efeitos das determinações reais sobre si. Enquanto isso, Vieira, já a poucos anos de sua morte, trabalhava em seu último livro “*Clavis Prophetarum*” quando decidiu convidar o padre Valetim Estancel para colaborar na obra. Porém, este não só o recusou, como passou a trabalhar numa obra de refutação às idéias contidas na “*Clavis...*”. Ardilosamente, Estancel tentara publicar seu texto antes mesmo que a obra de Vieira estivesse terminada²⁰. Em defesa de Vieira, El-Rei, D. Pedro II, decretou que os livros escritos em seus domínios fossem examinados pelos deputados do Paço. Andreoni

²⁰ Apesar do grande esforço empreendido por Vieira até os últimos meses de sua vida – quando, já cego, ditava a um auxiliar trechos da obra – o jesuíta faleceu sem que a “*Clavis...*” estivesse concluída.

opôs-se à decisão, inutilmente, pois o livro de Estancel, antes mesmo de chegar ao Paço, foi rejeitado, em Roma, por revisores jesuítas “como inferior ao que a Companhia exigia para a publicação dos seus livros (que devem superar a mediocridade)” (LEITE, 2004b, p.37).

Vieira já está morto em 1698, quando Andreoni sofre outro revés. Por ordem do Geral da Companhia de Jesus, os jesuítas italianos são dispersados do Colégio da Bahia e Benci volta para Europa. Andreoni, por sua vez, confessor de dois governadores-gerais (o Marquês das Minas e D. João de Lancastro), conseguiu conservar sua posição de Provincial e depois Reitor do Colégio da Bahia (SILVA, 2007). Contudo, desgastado pelos embates com Vieira e seus altos apoiadores, e afastado de seus colegas italianos, talvez Andreoni tenha receado passar “*Cultura e Opulência*” pelo crivo de antigos adversários dentro da Companhia de Jesus, tendo preferido esconder-se atrás do nome Antonil.

A obra quase foi apagada da memória histórica. Depois de recolhida, poucos exemplares restaram. Contam-se hoje apenas cinco originais de 1711 (SILVA, 2007). Apesar disso, o livro de Andreoni tornou-se uma referência para os estudos sobre Brasil colonial, sendo difícil encontrar um que não o cite. Acontece que, em finais do século XVIII, um movimento de brasileiros ilustrados que viviam em Portugal começou um trabalho de reimpressão de obras jurídicas, naturalistas, literárias e históricas da bibliografia brasileira. E em 1800, a primeira parte (sobre o cultivo da cana-de-açúcar) do raríssimo livro de Andreoni foi reimpressa pela tipografia do Arco do Cego (MORAES, 2006). Nos anos que se seguem, 1837, 1898, 1899, 1923, e outros, a obra é reimpressa integralmente e, sem que pudesse chegar largamente aos seus destinatários – “quem de novo entrar na administração de algum engenho” (ANTONIL, 1711/2007, p.74) –, converte-se em matéria prima para os estudos sobre o Brasil colônia.

A marca de Andreoni ficou também em outra importante obra do Brasil do século XVIII: As “*Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*” (VIDE, 1707/2007). O texto das “*Constituições...*” é resultado de sínodo diocesano ocorrido em Salvador, em 1707. Dom Sebastião Monteiro da Vide, então Arcebispo da Bahia, coordenou os trabalhos do sínodo e por isso assina o código. Na edição de 1853, feita em São Paulo na “typographia 2 de dezembro”, aparece junto ao título no frontispício

“feitas e ordenadas pelo illustríssimo, e reverendíssimo senhor D. Sebastião Monteiro da Vide”.

O sínodo resultou em um código eclesiástico adaptado à realidade colonial. Monteiro da Vide reconhece, no prólogo que escreveu para as novas normas eclesiásticas, que “as ditas Constituições de Lisboa se não podiam em muitas cousas accomodar a esta tão diversa Região [...]” (VIDE, 1707/2007, p.XXI). Assim, criavam-se regras que fossem mais de acordo com o ambiente dos trópicos²¹. Na pretensão de normatizar comportamentos sociais, morais e religiosos, em meio a uma sociedade escravista, as “*Constituições...*” produziram orientações que definiam o modo e as regras específicas para se introduzir o escravo ao catolicismo. Encontramos em seus títulos temas como o batismo dos “escravos brutos e boçaes”, a obrigação que têm os senhores de ensinar a doutrina cristã aos escravos²², o matrimônio dos escravos, a participação do escravo na missa dominical, as vestimentas do escravo, o enterro dos escravos, entre muitos outros.

E no texto das “*Constituições*” se sentirá aqui e acolá a influência velada de Andreoni e a declarada de Benci. Acontece que o Bispo Monteiro da Vide, embora secular, recebeu sua educação dos jesuítas e se manteve ligado a membros da Companhia de Jesus e, em especial, a Andreoni. Este, a convite do Bispo, examinava os textos propostos para as “*Constituições*” e dava sobre eles suas opiniões, algumas delas, ao que parece, acatadas por Monteiro da Vide. Assim nos conta Serafim Leite:

“[...] o Arcebispo D. Sebastião Monteiro da Vide, ainda que bem versado num e noutro direito, o tomara [Andreoni] por censor e revisor secreto das Constituições Sinodais, e nas controvérsias com os ministros régios o mesmo Arcebispo o consultava e seguia o seu parecer” (2004b, p. 39).

O grupo de Andreoni, mesmo depois de dispersado do Colégio da Bahia, continuou a influir nos debates eclesiásticos sobre a escravidão. Há no texto final das “*Constituições*” várias referências literais à “*Economia Christã...*” do Padre Jorge Benci. A obra é mencionada ao lado de textos de importantes concílios, como o

²¹ O código era bastante amplo e tencionava regular extensamente a vida dos colonos. Em seus 1318 parágrafos, tratava-se dos mais variados temas, incluindo alguns bem curiosos como “comer laticínios na Quaresma não se proíbe onde houver costume legitimamente prescripto de os comer, e nos lugares longe dos portos do mar” (VIDE, 1707/2007, p.162).

²² Há nas “*Constituições...*” pequeno catecismo com perguntas e respostas especialmente preparado para o ensino dos escravos, o qual se intitulou “*Breve instrução dos mysterios da fé, accommodada ao modo de fallar dos escravos do Brasil, para serem cathequisados por ella*” (VIDE, 1707/2007, p. 219).

Tridentino, e mesmo de bulas papais. Os italianos mantinham, no Brasil, sua influência sobre assuntos da Igreja. À bem da verdade, o grupo de Andreoni, Benci e outros padres italianos ficou conhecido por “Alexandristas”, graças à proteção e incentivo que lhes dava o Padre português Alexandre de Gusmão.

E é, principalmente, por uma das obras do mesmo Alexandre de Gusmão que Nuno Marques Pereira, outro autor de texto selecionado para esta pesquisa, parece ter sido influenciado. O “*Compendio narrativo do peregrino da América...*” (PEREIRA, 1728/1988), texto em que um homem em peregrinação pelo Nordeste do Brasil aproveita sua caminhada para pregar aos senhores de engenho, escravos e vagabundos, guarda, como notou Afrânio Coutinho (1988), grande semelhança com o livro “*História do Predestinado Peregrino e seu Irmão Precito*” (1682) de Alexandre de Gusmão. Grande admiração pelo padre jesuíta deixa-se entrever na narrativa de Nuno Marques Pereira quando o peregrino vai visitar e saudar, com muita reverência, a sepultura do Padre Alexandre de Gusmão.

Pouco se sabe sobre a vida de Nuno Marques Pereira. Há quem o tome como presbítero secular (ALMEIDA, 2003), outro (COUTINHO, 1988) como educado por jesuítas. Aparentemente, nasceu em Cairu na Bahia, em 1692, e faleceu em Lisboa, em 1731. O que se sabe com mais certeza é que Nuno Marques Pereira recorreu a Manuel Nunes Viana, famoso homem enriquecido pela mineração, para imprimir sua obra em Portugal. Nuno Marques Pereira escreveu, em 1725, na Bahia, uma súplica a Nunes Viana. Na carta, depois de elogiar Viana, reconhecendo suas ações caridosas, continua:

Esta é a razão, Senhor, que me deu a sorte para tomar a confiança de fazer a V. Senhoria esta súplica, e a minha impossibilidade para adquirir o direito, como pobre, para lhe pedir se digne ler este Compêndio; e quando V. Senhoria conheça que desta escrita possa resultar a alguma glória de Deus, exemplo ao mundo, suplico a V. Senhoria como tão devoto da Mãe de Deus, a quem tenho dedicado este livro, se digne mandá-lo dar ao prelo [...] (PEREIRA, 1728/1988, p. 29)

Nunes Viana atende ao pedido, leva o manuscrito a Lisboa, e em 1728, a obra é licenciada pela censura e publicada. O livro torna-se um êxito de venda e brevemente, em 1731, tem uma segunda edição feita, com a terceira em 1752, a quarta em 1760 e uma quinta edição em 1765.

Talvez o sucesso do livro se deva, em grande parte, a sua narrativa em forma de parábola. O “*Compêndio...*” é, como os livros de Benci, de Antonil e mesmo as

“*Constituições...*”, um livro de instruções morais²³, com a diferença de não se apresentar na forma rígida de um tratado. Ensina os dez mandamentos a partir de eventos ocorridos durante a viagem do peregrino, como no capítulo XIX, “*Do nono mandamento. Relata o peregrino os lastimosos casos, que viu suceder por causa do pecado de adultério. E dá vários conselhos, para poderem viver os casados em boa paz*”. Finalmente, tem-se a sensação de que a obra foi escrita por um homem piedoso, que apõe no livro uma longa dedicatória à Virgem da Vitória, assinando-a assim: “*De quem se digna muito de vosso humilde escravo*”.

É também à Virgem que Manoel Ribeiro Rocha dedica o seu livro de 1758, “*O Ethiope Resgatado, Empenhado, Sustentado, Corregido, instruído, e libertado...*”, (ROCHA, 1758/1992) assinando a dedicatória como “*indigno escravo vosso*”. O livro foi tomado por alguns historiadores²⁴, em meados do século XIX, quando a pressão inglesa e a agitação abolicionista ganhavam força no Brasil, como um emblema proto-abolicionista (SUESS, 1992). Contudo, Ribeiro Rocha nunca chega a clamar ou a se opor a instituição da escravidão em si. Seu discurso “*teológico-jurídico*” propõe de fato que, depois de “*empenhado, sustentado, corrigido, instruído*” seja o escravo “*libertado*”. Porém, sendo a libertação o último passo, fica condicionada a sobrevivência do escravo, que deveria cumprir um determinado número de anos de trabalho para seu senhor antes de receber a alforria.

Além disso, os trâmites propostos para a libertação dos escravos eram tão improváveis que não chegariam a abalar a continuidade do uso da mão-de-obra escrava nem o seu tráfico. No fundo, o livro de Ribeiro Rocha apenas enuncia, de forma breve, uma possível liberdade do escravo, mas não sua garantia. Mais uma vez, a obra concentra-se em ensinar os senhores a tratar de forma cristã seus escravos. Das oito partes do livro, cinco (maioria também em páginas) são destinadas a instruir os senhores no tratamento cristão de seus escravos. Nota-se nesse tema uma grande semelhança com o livro de Benci (embora não o cite). Se no livro de Benci há um capítulo intitulado “*Do sustento, que devem os senhores aos servos*”, no de Ribeiro Rocha encontramos “*Do que respeita ao sustento destes cativos*”; ou se em Benci se trata “*Da Doutrina*

²³ Também se encontram no “*Compêndio...*” muitos conselhos aos senhores para que se dê tratamento cristão e cristianizador aos escravos.

²⁴ Um dos mais conhecidos foi Francisco Adolfo Varnhagen (1978) em sua “*História geral do Brasil*” e Perdígão Malheiro (1867/1976) em “*A escravidão no Brasil*”.

Cristã, que os senhores são obrigados a ensinar a seus servos”, em Ribeiro Rocha “*Do que respeita à instrução da Doutrina Cristã*”; ou ainda em Benci “*Que os senhores devem castigar os servos, merecendo eles o castigo*” e em Ribeiro Rocha “*Do que respeita à correção*”. Ribeiro Rocha cita ainda no “*Ethiope...*”, mais de dez vezes, as “*Constituições...*”, também transcrevendo delas a “*Breve instrução dos mysterios da fé, accommodada ao modo de fallar dos escravos do Brasil...*”.

Também pouco se sabe sobre a vida de Ribeiro Rocha. Sua erudição nos temas religiosos²⁵ fez, por vezes, com que fosse confundido, por bibliógrafos e historiadores, com o padre jesuíta Manoel Ribeiro. Nosso autor, Manoel Ribeiro Rocha declara-se padre, no frontispício do “*Ethiope...*” escreve “*Pelo Padre Manoel Ribeiro Rocha, Lisbonense, domiciliário da Cidade da Bahia, e nela advogado, e bacharel formado na Universidade de Coimbra*”. Embora Ribeiro Rocha não fosse jesuíta, além de manter proximidade com os temas sobre os quais escreveu o Padre Benci da Companhia de Jesus, teve muitos amigos dos círculos inicianos. Vemos isso nos epigramas ao livro “*Ethiope...*”, assinados por: Manuel Xavier, *Societat Jesu*; Manuel dos Santos *Societat Jesu*; e P. João Nogueira, *Societat Jesu*. Há ainda um epigrama assinado assim: “*De vários anônimos da Companhia de Jesus*”. O livro foi elogiado pelos censores e recebeu “*todas as licenças necessárias*”, mas, como os demais apresentados, parece ter causado pouco impacto sobre as práticas escravistas.

A história da produção da documentação que se examinará pode nos contar muito sobre como certas idéias foram pensadas. O problema do tratamento dos escravos foi objeto de especial interesse de homens que de alguma forma estavam ligados à Companhia de Jesus. Para além da percepção de que a influência jesuítica perpassa as obras que serão aqui estudadas, alguns dados sobre a produção e edição dessas obras e elementos biográficos de seus autores, colocados em conjunto, permitiram-me conhecer um pouco a rede de correlações tramada pelas idéias que tomei como objeto de estudo e as vidas dos homens que as pensaram.

²⁵ Ribeiro Rocha escreveu dois livros dedicados a fé: “*Socorro dos Fieis aos clamores das Almas santas...*” e “*Nova Pratica dos Oratorios Particulares, e de vida Christã ...*”, ambas de 1758.

4- A pedagogia religiosa da escravidão: ensinando aos senhores a forma cristã de escravizar

Acreditem! Há lojas repletas desses pobres infelizes expostos nus, os quais podem ser comprados como animais e sobre os quais se adquire um poder semelhante ao que temos sobre os animais. Diante da menor causa de descontentamento, o proprietário pode matar o seu escravo quase impunemente ou, pelo menos, maltratá-lo tão cruelmente quanto queira. Não consigo entender como se pode conciliar esta barbárie com as máximas de uma religião que, desde que batizados, fazem dos negros membros da mesma comunidade que os brancos e os eleva à dignidade de filhos de Deus: *Flii excelsi omnes*.
(Amédée Frézier, 1714)²⁶

Em começos do século XVIII, qualquer senhor de escravos no Brasil, experimentado nos negócios coloniais, saberia muito bem como submeter seus cativos ao trabalho forçado. Ainda assim, como mencionado no capítulo anterior, um conjunto de livros, publicados entre 1705 e 1758, procurava ensinar a esses senhores a forma cristã de escravizar os negros que se encontravam sob seus domínios. Havia, então, nesses textos um sentido de reforma das práticas habituais de escravização. Pregavam seus autores, homens religiosos, uma escravidão que cumprisse o antigo ideal de cristianização dos povos pagãos.

A forma como tradicionalmente os senhores lidavam com seus escravos na vida diária parecia aos olhos de certos padres uma grave seqüência de pecados. Para evitá-los, uma reforma em diversos aspectos do tratamento dado aos escravos era proposta. Nesse sentido, Benci anuncia, já nas primeiras páginas da introdução de “Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos” (1705), os motivos que o levaram a escrever o livro:

E para atalhar essas culpas e ofensas, que cometem contra Deus os senhores, que não usam do domínio e senhorio que têm sobre os escravos, com a moderação que pede a razão e a piedade Cristã: tomei por assunto e por empresa dar à luz esta obra, a que chamo *Economia Cristã*: isto é, regra, norma e modelo, por onde se devem governar os senhores Cristãos para satisfazerem às obrigações de verdadeiros senhores. (1705/1977, p. 49)

²⁶ Trecho de relato do jovem e bem educado viajante francês, Amédée Frézier, sobre a paisagem que enxergou em sua estada na cidade de Salvador, em 1714 (apud FRANÇA & RAMINELLI, 2009, p. 120).

A pouca moderação dos impulsos senhoriais no tratamento dos escravos impressionou a muitos estrangeiros que, em passagem pelo Brasil, não deixavam de notar os rigores da escravidão. O londrino James Forbes, que desembarcou no Rio de Janeiro em junho de 1765, descreveu assim a atitude da gente com a qual se deparou:

Os hábitos e os costumes dos habitantes não são nem agradáveis nem interessantes. O orgulho, a pobreza, a indolência e a superstição são as principais características desses portugueses degenerados. Eles parecem não ser dotados de nenhuma das nobres virtudes dos seus ancestrais. Sua crueldade para com os escravos é excessiva: causa pavor a qualquer ser humano o constante estalo do chicote e os gritos desses pobres miseráveis clamando, em vão, por misericórdia. Seus tirânicos senhores parecem ter perdido toda a noção do que significa esse divino atributo. (FORBES apud FRANÇA, 2008, p. 154).

Mas mesmo homens nascidos e criados no Brasil espantavam-se com o lastimoso estado em que se encontravam os escravos. Nuno Marques Pereira, em sua narrativa, empresta voz ao personagem de um homem que em peregrinação pela colônia testemunha em tom lamentoso:

E eu vejo que muitos lavradores no Brasil tratam tão mal a seus escravos, que não só os fazem trabalhar de dia, senão ainda de noite, rotos, nus e sem sustento. Pois com que razão se queixa um homem destes, que assim obra, de que lhe fujam os escravos e lhe morram, faltando-lhes ele com o necessário para alimento da vida.

[...]

Ver a vida e a lida de muitos lavradores do Brasil com os seus escravos faz pasmar; e parecem mais homens faltos do uso da razão que racionais e cristãos (1728/1988, p. 181).

Lê-se em diversas passagens dos livros de Nuno Marques Pereira, Benci, Ribeiro Rocha e nos demais autores cujas obras compõem este estudo a constatação de que o modo costumeiro de escravização, empregado pelos senhores, fugia aos limites da razão. As fugas e suicídios, entendem nossos autores, são uma reação quase natural dos escravos ao tratamento pouco cristão que lhes era dispensando.

Suposto, pois, que o castigo deve ser moderado pela razão e não governado pela paixão: pergunto eu agora aos senhores do Brasil, se é castigo racional queimar ou atanzar (que tão ímpio e cruel é este gênero de castigo) com lacre aos servos; cortar-lhes as orelhas ou os narizes; marcá-lo nos peitos e ainda na cara; abrasar-lhes os beijos e a boca com tições ardentes? Deixo outros castigos ainda mais inumanos, que os ciúmes do senhor ou da senhora fazem executar nos escravos ou nas escravas, porque são tão indignos de virem à pena, que não permite a modéstia relatá-los neste lugar. [...] Porque não podendo os tristes servos sofrer as tiranias do senhor, para se livrarem do cativeiro tomam por suas mãos a morte; e fazendo-se algozes de si mesmos, acabam a vida ou às

facadas por suas próprias mãos, ou enforcados nas árvores, ou afogados nas águas, ou precipitados das janelas. (BENCI, 1705/1977, p. 156-7)

Se os castigos cruéis levavam os escravos à fuga e ao suicídio, além de pecaminosos, eram também responsáveis por perdas materiais dos senhores. Considerando o elevado preço de um escravo no século XVIII, Antonil instrui os senhores a conter os rompantes de violência que por vezes acometia o feitor-mor da fazenda.

Aos feitores de nenhuma maneira se deve consentir o dar coices, principalmente nas barrigas das mulheres que andam peçadas, nem dar com pau nos escravos, porque na cólera se não medem os golpes, e podem ferir mortalmente na cabeça a um escravo de muito préstimo que vale muito dinheiro e perdê-lo. Repreendê-los e chegar-lhes com um cipó às costas com algumas varancadas, é o que se lhes pode e deve permitir para ensino. (ANTONIL, 1711/2007, p. 90-1)

A cólera incontida do feitor varria para longe qualquer sinal de racionalidade econômica, era preciso dizer, por mais incrível que pareça, que não se devia permitir ao feitor que chutasse a barriga de uma escrava grávida. Vê-se então que as instruções dadas aos senhores atalhariam não somente o pecado dos abusos contra os infelizes escravos, mas também acabariam por diminuir prejuízos com a perda de braços valiosos.

Um tratamento cristão também poderia evitar a rebeldia e a revolta dos escravos. Por vezes, lembrava-se aos senhores as conseqüências que poderiam advir das atitudes de um escravo inconformado. Conta-se no livro de Benci, com um tom grave de advertência, a história de um escravo que, revoltado com as maldades de seu dono, ateou fogo à casa-grande, e, após matar os dois filhos de seu senhor, terminou por se suicidar.

Em meio a crueldades senhoriais e convulsões escravas, aos senhores que seguissem as orientações para uma escravização cristã, pareciam prometer, alguns de nossos autores, tempos de maior tranqüilidade: “Havendo prudência no senhor para fazer dissimular algumas faltas aos escravos, tudo se remedeia e tudo se faz bem (BENCI, 1705/1977, p.141). Para tanto, porém, os senhores não deveriam tratar seus escravos como se seu poder de domínio sobre eles fosse ilimitado. Os senhores deveriam atentar-se para certas obrigações que um senhor cristão devia ter para com seus cativos.

Parece que cuidam muitos senhores que, por razão do senhorio, têm tão livre e absoluto domínio sobre os servos, como se fossem jumentos; de sorte que assim como ao jumento nenhuma obrigação deve seu dono, assim também nenhuma obrigação deve o senhor ao servo. Mas é engano manifesto, diz S. João Crisóstomo, porque também os senhores são servos dos mesmos que os servem. E a razão disto é, porque senhor e servo são de tal sorte correlativos, que assim como o servo está obrigado ao senhor, assim o senhor está obrigado ao servo. (BENCI, 1705/1977, p. 49-50)

Assim, em uma relação de obrigações recíprocas, impunham-se deveres aos senhores no trato dos escravos, mas também a lealdade servil dos escravos para com seus senhores. Desta forma, tratava-se de criar um conjunto bastante amplo de normas, que envolveriam, numa relação cristã, senhor e escravo. Aos escravos caberia fazer o que já pela força e imposição há muito faziam: trabalhar, obedecer e respeitar seus senhores. Por isso, poucas palavras são escritas sobre suas obrigações. Nossos autores parecem considerar que as obrigações escravas naturalmente se cumpririam a partir do novo e reformado comportamento dos senhores. Os textos não se destinam aos escravos, raramente os tomam como interlocutores. Dirigem seus conselhos e advertências quase exclusivamente aos senhores. Muito provavelmente porque entendiam nossos autores, como claramente expressa Nuno Marques Pereira, que “[...] o senhor faz ao escravo e não o escravo ao senhor” (1728/1988, p. 181).

As obrigações recíprocas entre senhores e escravos foram concebidas, por vezes, como um sistema de troca. Ao trabalho feito pelos escravos – aquilo que devia a seu senhor – correspondia, por exemplo, a obrigação dos senhores de manter com dignidade seus escravos, dando-lhes alimentação adequada, uma vestimenta que ao menos lhes escondesse as vergonhas, e tratamento para suas doenças.

E ultimamente esteja certo, de que assim como os senhores têm os olhos nas mãos dos escravos, para que trabalhem, e os sirvam; também os escravos têm os olhos nas mãos dos senhores, para que os sustentem, vistam e tratem nas enfermidades; (ROCHA, 1758/1992, p. 87-8)

Concordam nossos autores que, além do sustento, devem os senhores aos escravos o ensino da doutrina cristã e a disciplina. Benci vai, então, buscar na passagem bíblica do Eclesiástico as obrigações que têm os senhores para com seus escravos.

Mas que obrigações pode dever o senhor ao servo? O mesmo Espírito Santo no-las dirá; o qual distinguindo no Eclesiástico o trato que se há de dar ao jumento e ao servo, diz que ao jumento se lhe deve dar o comer, a vara, e a carga: *Cibaria, et virga et ônus*

asino; e que ao servo se lhe deve dar o pão, o ensino e o trabalho: *panis, et disciplina, et opus servo*. Deve-se (diz o Eminentíssimo Hugo) o pão ao servo, para que não desfaleça, *Panis, ne succumbat*, o ensino, para que não erre, *disciplina, ne erret*; e o trabalho, para que se não faça insolente, *opus, ne insolescat*. (BENCI, 1705/1977, p. 50)

Ao longo do texto, Benci insistirá numa diferenciação no tratamento devido ao jumento e ao escravo, mas essa diferença, ao final, parece mais consistir em pequenos detalhes, que não chegariam a colocar o escravo muito acima do asno. A persistência em pregar – ainda que de maneira pouco convincente – um tratamento para os escravos diferente daquele dado aos animais de carga não parece ser mero exagero retórico. Também Antonil, repara como os escravos, por muitas vezes, chegam a receber menos cuidado que os cavalos, mas muito mais pancadas do que esses animais.

No Brasil, costumam dizer que para o escravo são necessários três ppp, a saber Pau, Pão e Pano. E posto que comecem mal, principiando pelo castigo que é o pau, com tudo prouvera a Deus que tão abundante fosse o comer e o vestir como muitas vezes é o castigo dado por qualquer cousa pouco provada ou levantada, e com instrumentos de muito rigor, ainda quando os crimes são certos, de que se não usa nem com os brutos animais, fazendo algum senhor mais caso de um cavalo que de meia dúzia de escravos, pois o cavalo é servido e tem quem lhe busque capim, tem pano para o suor, e sela e freio dourado (1711/2007, p. 100-1).

A comparação dos escravos com eqüinos aparece mesmo em ditos populares portugueses. Em seu “Adagios, Proverbios, Rifãos e Anexins da lingua portugueza”, Francisco Rolland registra a seguinte sentença: “A bom cavallo, espora; e ao bom escravo açoute” (1780, p. 44).

Não parecia ser fácil convencer os senhores a não tratar com crueldade os escravos, alimentá-los, vesti-los e cuidar de suas doenças, ainda que isso fosse certamente útil ao próprio senhor, que conservaria em boa condição suas “propriedades”. Não obstante, nossos autores, além disso, pregavam a obrigação dos senhores de cristianizar os escravos, ensinado-lhes os rudimentos da fé e encaminhando-os a igreja.

Como os servos são criaturas racionais, que constam de corpo e alma, não só deve o senhor dar-lhes o sustento corporal para que não pereçam seus corpos, mas também o espiritual para que não desfaleçam suas almas, *panis, ne succumbat*. (BENCI, 1705/1977 p.82)

Incluía-se nessa obrigação a responsabilidade dos senhores em batizar, catequizar e fazer cumprir e respeitar os sacramentos da igreja. Não faltariam reclamações, por parte dos senhores, contra tais obrigações. A muitas delas, já antecipava Benci respostas contundentes. Dizia o padre jesuíta que muitos senhores se escusavam da obrigação de doutrinar seus escravos alegando que de tão boçais mal chegavam a aprender um padre nosso. Mas assim, não se desculpavam os senhores. Cabia-lhes, segundo Benci, a obrigação de insistir na doutrinação e, se não fossem capazes, deveriam mandar seus escravos para padres que pudessem fazê-lo. Deste modo sugere: “[...] por que os não trazeis aos Colégios e Casas da Companhia, e aos mais Conventos das outras famílias Religiosas [...]?” (1705/1977, p. 89). Para os senhores interessados em manter os escravos sob o maior controle possível, tal solução, seria ainda um problema.

Ensinar a doutrina deveria ser o passo que antecederia o batismo dos escravos. Quanto a isso, até mesmo o monarca português, D. Pedro II, se manifestou, em Carta régia de 5 de março de 1697, dirigida ao arcebispo da Bahia:

Reverendo em Cristo, padre arcebispo da Bahia. Eu el-rei, etc. Para que se não falte a todos os meios de acudir com os remédios para que as almas dos escravos que se navegam nas minhas Conquistas se possam mais fácil e brevemente trazer ao grêmio da Igreja e se socorrer pelo modo possível a qualquer caso que possa acontecer, fui servido ordenar que, em qualquer porto que os ditos escravos fizerem alguma assistência ou demora, se aplique toda a diligência moral para serem instruídos, quanto o tempo der lugar, sem prejuízo da navegação, para que estando capazes se possam batizar, e sem que também se exponham serem ou nulamente ou infrutuosamente batizados e que, havendo clérigos, vá um em cada navio, assim para os ir ensinando na viagem, como para os batizar se estiverem em perigo de vida, e que na falta deles se encarregue esta diligência a algum das seculares que for mais pio e capaz [...] (PORTUGAL apud LARA, 2000, p. 210)

Contudo, com as dificuldades que se impunham para a doutrinação dos escravos, sabe-se que muitos deles eram batizados sem que nada ou quase nada compreendessem do que lhes era dito. Talvez por isso, incluso no texto das “*Constituições...*” se encontrasse um pequeno catecismo, intitulado “Breve Instrução dos Mysterios da Fé, accommodada ao modo de fallar dos escravos do Brasil, para serem cathequisados por Ella”, em que um conjunto de perguntas, seguidas de suas respostas, eram apresentadas como o conhecimento básico que o escravo deveria saber. Como o título do catecismo

indica, as questões eram bem simples, diretas e breves. Assim, alguma instrução, ainda que elementar, seria dada ao escravo sobre sua nova fé.

O sacramento do batismo, como dito, não era o único a que estavam os senhores obrigados a dar a seus escravos. O matrimônio entre escravos e também entre livres e escravos não deveria ser impedido por nenhum senhor. Mais que isso, considerado pela Igreja como um direito sagrado, depois de casados, os escravos não poderiam ser separados por seus senhores. Desta forma, os donos de escravos e traficantes estariam proibidos de vender marido ou mulher para compradores diferentes.

Também clamava-se aos senhores que não deixassem morrer seus escravos sem o último sacramento. O viático deveria ser logo dado aos escravos que se encontrassem muito doentes. Era obrigação do senhor levar seu escravo a igreja ou trazer um sacerdote que pudesse ministrar ao escravo tal sacramento. Após a morte, o corpo do escravo batizado deveria ser sepultado em solo sagrado, e não enterrado em terras profanas, como se costumava fazer na colônia.

A todas essas obrigações somava-se ainda orientações sobre a maneira justa e cristã pela qual os senhores deveriam castigar seus escravos. As idéias cristãs para punição dos cativos não chegavam a suprimir açoitamentos, apenas julgavam a justiça do castigo e a intensidade admissível. Castigar os escravos não era visto por nossos autores como um erro dos senhores. O castigo era entendido não apenas como punição para os desregramentos dos escravos, mas sobretudo como método de educá-los.

Assim como dar o castigo, em boa dose, aos escravos que o mereciam, era um ato de compaixão dos senhores, dar o trabalho aos cativos, de acordo com suas forças, era também um ato de boa vontade cristã. O senhor que deixava seus cativos sem trabalho, na ociosidade, conduziam-nos ao pecado. Perguntava-se Benci por que mantinham alguns senhores tantos escravos, em que nada lhes serviam: “Só para sustentar o fausto e vaidade, e para que haja muitos a quem mandar?” (1705/1977, p. 174). Manter os escravos ocupados era uma forma de discipliná-los, não os deixando tempo vago que os ensinasse a malícia. Não só contra os senhores iam os escravos ociosos, mas principalmente contra os mandamentos de Deus: “[...] o ócio é a escola, onde os escravos aprendem a ser viciosos e ofender a Deus” (BENCI, 1705/1977, p. 178).

Os senhores deveriam colocar-se como mestres de seus escravos, ou melhor, sem nunca deixar de exercer seu poder patriarcal, deveriam ser como bons pais de seus escravos. Assim, os escravos deviam aos senhores o respeito que teriam por um pai. Mas os senhores, por sua vez, só receberiam tal reconhecimento se se comportassem como pais justos e piedosos.

O certo é que se o senhor se houver com os escravos como pai, dando-lhes o necessário para o sustento e vestido, e algum descanso no trabalho, se poderá também depois haver como senhor, e não estranharão, sendo convencido das culpas que cometeram, de receberem com misericórdia o justo e merecido castigo (ANTONIL, 1711/2007, p. 102-3).

Por vezes, afirmava-se mesmo em termos jurídicos que a relação entre senhores e escravos era como a de pai e filho. Talvez por sua formação em Direito, Ribeiro Rocha chegue a declarar que possuir um escravo é tê-lo, legalmente, como filho.

[...] assim como Pai, e Mãe, não somente se entendem os que o são naturalmente por via de geração; senão também os que o são civilmente por via da possessão; assim e do mesmo modo por filhos não somente se entendem os gerados, senão também os possuídos, e isso por qualquer título civil, que o sejam; como é por familiares, por domésticos, por servos, ou por escravos; e a obrigação assim como é recíproca dos Pais para os filhos, também o é dos senhores para os escravos. De sorte, que assim como os filhos, e escravos estão obrigados *ex vi* deste preceito a socorrer, reverenciar, e obedecer a seus pais, e a seus senhores; assim também os Pais, e senhores estão obrigados a dar-lhes a todos o sustento, o vestido, e a doutrina (ROCHA, 1758/1992, p. 83).

Como todo bom pai que deve ensinar a seu filho, os senhores deveriam dar sempre bom exemplo de comportamento a seus escravos. Para que estes aprendessem os mandamentos de Deus e os praticassem, tinham que observar em seus senhores o cumprimento dos princípios cristãos. De que adiantaria ao senhor dizer a seu escravo que não roubasse, se o escravo via seu senhor fazê-lo, que não cometesse adultério, se o via cercado de concubinas, que não jurasse em falso, se o via mentir, entre outros pecados, repetidamente lembrados por nossos autores. O senhor deveria ser o primeiro exemplo para seu escravo.

Pouco aproveita a boa doutrina, que dão aos servos os senhores, quando falta o bom exemplo dos mesmos senhores. O melhor modo de doutrinar não é com palavras, é com as obras. As obras vêem-se, as palavras ouvem-se: e o que se ouve talvez entra por um ouvido e sai por outro; e o que se vê entra pelos olhos, e, como não tem porta para sair, penetra até o coração. (BENCI, 1705/1977, p. 105-6).

Ribeiro Rocha cita S. Gregório Papa e dá consonância às palavras de Benci sobre a importância de se dar o exemplo aos escravos: “[...] a doutrina, que acompanha o exemplo, esta sim é a que obra; porque ela é, que tem maior eficácia para penetrar os corações de quem a ouve” (ROCHA, 1758/1992, p. 126). Benci fala aos senhores sobre o poder que o bom exemplo tem, muito mais do que as palavras, em convencer as pessoas a se conduzir corretamente: “[...] o exemplo tem uma qualidade oculta, com que suavemente atrai as vontades, para que o imitem; e esta qualidade falta aos preceitos” (1705/1977, p. 106). Incentivava-se os senhores a mostrar com suas próprias ações como os escravos deveriam se comportar na vida diária. Contudo, mais uma vez, os ditos populares já previam ser muito mais fácil indicar com as palavras os bons costumes do que mostrá-los com ações: “Fazei vós o Bem, que digo, e não o mal, que faço” (ROLLAND, 1780, p. 38).

As instruções dadas aos senhores, muitas vezes, compunham-se de normas práticas, que serviriam não somente ao tratamento cristão dos escravos, mas simultaneamente ajudariam a manter o controle sobre os cativos. Ao estilo de um manual como “O Príncipe”, porém com traços da moralidade cristã, ensinava-se aos senhores a governar seus escravos. Mostrava-se aos senhores os melhores tipos de escravos a se adquirir, como tornar um escravo dócil, os limites do rigor das penas e os prêmios que se poderia dar aos escravos disciplinados, entre outras instruções, que auxiliariam a manter uma ordem nos engenhos e casas senhoriais.

Os escravos são as mãos e os pés do senhor de engenho, porque sem eles no Brasil não é possível fazer, conservar e aumentar fazenda, nem ter engenho corrente. E do modo com que se há com eles, depende tê-los bons ou maus para o serviço (ANTONIL, 1711/2007, p. 97-8).

Se para tudo, nos engenhos, se dependia dos escravos, era importante também que o senhor soubesse escolhê-los conforme as tarefas que iriam executar. Assim orienta Antonil:

Os que vêm para o Brasil são Ardas, Minas, Congos, de São Tomé, de Angola, de Cabo Verde, e alguns de Moçambique, que vêm nas naus da Índia. Os Ardas e os Minas são robustos. Os de Cabo Verde e de São Tomé são mais fracos. Os de Angola, criados em Luanda, são mais capazes de aprender ofícios mecânicos que os das outras partes já nomeadas. Entre os Congo há também alguns bastantemente industriais e bons, não somente para o serviço da cana mas para as oficinas e para o moneio da casa (1711/2007, p. 98)

Contudo, mais importante do que conhecer as habilidades próprias de cada nação de negros, era perceber se um determinado cativo, chegado da África, daria um bom escravo:

Uns chegam ao Brasil muito rudes e muito fechados, e assim continuam por toda a vida. Outros em poucos anos saem ladinos e espertos, assim para aprenderem a doutrina cristã como para buscarem modo de passar a vida, e para se lhes encomendar um barco, para levarem recados e fazerem qualquer diligência das que costumam ordinariamente ocorrer (1711/2007, p. 98).

Antonil ainda faz notar aos senhores a diferença entre o que se pode esperar de um escravo nascido no Brasil e um escravo traficado. Os que vinham da África muitas vezes não chegavam a se adaptar às condições do cativo, e assim permaneciam amuados e indispostos a aceitar a escravidão. Os que já nasciam escravizados traziam consigo, desde pequenos, os hábitos da obediência e sujeição. Não conheciam outro mundo que não fosse o do domínio de seu senhor. Assim, eram os melhores escravos que se poderia ter e por isso os mais valiosos: “os que nasceram no Brasil ou se criaram desde pequenos em casa dos brancos, afeiçoando-se a seus senhores, dão boa conta de si. E levando bom cativo, qualquer deles vale por quatro boçais” (ANTONIL, 1711/2007, p. 98).

A afeição dos escravos aos senhores ou ao lugar onde desde pequenos viviam também aparece nas observações de Antonil: “os que desde novatos se meteram em alguma fazenda, não é bem que se tirem dela contra sua vontade, porque facilmente se amofinam e morrem” (1711/2007, p. 98). Em outra passagem, Antonil reforça a importância de que o senhor dê alguns pequenos agrados aos seus escravos. Desta forma, os terá mais dispostos a se manterem no cativo.

Ver que os senhores têm cuidado de dar alguma coisa dos sobejos da mesa aos seus filhos pequenos é causa de que os escravos os sirvam de boa vontade e que se alegrem de lhes multiplicar servos e servas. Pelo contrário, algumas escravas procuram de propósito aborto, só para que não cheguem os filhos de suas entranhas a padecer o que elas padecem (1711/2007, p. 104).

A estratégia de não deixar sempre contrariados os escravos previa que, algumas vezes, permitisse o senhor que os cativos realizassem festas e se divertissem. Com os escravos alegres e contentados, aliviava-se então um pouco dos desânimos que a escravidão trazia.

Negar-lhes totalmente os seus folguedos, que são o único alívio do seu cativo, é querê-los desconsolados e melancólicos, de pouca vida e saúde. Portanto, não lhes estranhem os senhores o criarem seus reis, cantar e bailar por algumas horas honestamente em alguns dias do ano, e o alegrarem-se inocentemente à tarde, depois de terem feito pela manhã suas festas de Nossa Senhora do Rosário, de São Benedito e do orago da capela do engenho, [...] dando-lhes algum prêmio do seu continuado trabalho (ANTONIL, 1711/2007, p. 103-4).

Ainda valendo-se de recompensas para obter mais facilmente a disciplina dos escravos, sugere Antonil que os senhores, como prêmio por um trabalho árduo realizado, forneça aos escravos “os claros ou a última espuma das meladuras, [...] para que todos os que sentem o peso do trabalho cheguem também a ter o seu pote, que é a medida com que se reparte este seu desejado néctar e ambrósia” (1711/2007, p. 150). Porém, sempre muito prudente, Antonil previne os senhores de que jamais se permita produzir a aguardente em suas terras: “eu nunca aconselharia ao senhor do engenho [a destilar a aguardente] para não ter uma contínua desinquietação na senzala dos negros, e para que os seus escravos e escravas não sejam com a aguardente mais borrachos do que os faz a cachaça” (p. 162). Ribeiro Rocha provavelmente concordaria com os conselhos de Antonil, pois atribui aos pecados mais comuns dos escravos, entre outros, o da embriaguez: “E por pecados, vícios mais manifestos, e públicos destes cativos se entendem o da continência, o da bebedice, o jogo [...]” (1758/1992, p. 121).

Se um senhor soubesse tratar e governar bem seus escravos, conquistando neles a afeição e respeito teria-os sempre disciplinados e obedientes. A confiança do senhor em seu escravo podia chegar a tanto que, ainda que ficcionalmente, Nuno Marques Pereira narra o episódio em que um senhor, por precisar partir em viagem, entrega a administração de sua fazenda a um de seus bons escravos.

Mandei-vos chamar [a todos os seus escravos], para vos dar a saber que me é necessário seguir uma viagem em companhia do senhor peregrino, em que me poderei dilatar oito ou nove dias: e nesse tempo que lá estiver, vos mando, que todos vos conserveis com muita paz e união, na ocupação do serviço como fora dele. E falando com um escravo mais velho, de quem parece fazia maior conceito, lhe disse: E a vós encarrego o cuidado de todos e o zelo da minha fazenda. O que o preto assim lhe prometeu observar (1728/1988, p. 260).

Embora se pregasse uma convivência mais harmoniosa entre senhores e escravos a fim de evitar o uso continuado da força, esta nunca fora completamente descartada. Nossos autores, não poderiam, mesmo com grande fé, acreditar na possibilidade de um

controle dos escravos que chegasse a prescindir da violência e dos castigos. Em alguns casos, vemos a sugestão de que se comutassem os castigos que seriam dados aos escravos incorrigíveis em trabalhos quase infernais. Antonil nos diz que na casa das fornalhas – descritas por ele como “viva imagem dos Vulcões, Vesúvios e Etnas, e quase disse do Purgatório ou do Inferno” (1711/2007, p. 136) – obrigava-se a trabalhar os escravos “facinorosos que presos em compridas e grossas correntes de ferro pagam neste trabalhoso exercício os repetidos excessos da sua extraordinária maldade, com pouca ou nenhuma esperança da emenda” (p. 137).

Manter os escravos ocupados no trabalho não era apenas uma maneira de evitar que cometessem pecados, mas também um método para que não se fizessem rebeldes.

Logo os senhores que quiserem ter os servos sujeitos, obedientes e humildes, exercitem-nos continuamente no trabalho, e não os deixem viver ociosos e demasiadamente folgados; porque só a ocupação e o trabalho faz que não sejam insolentes, *opus, ne insolescat*. (BENCI, 1705/1977, p. 177).

Ocupar os escravos com o trabalho era desocupá-los de pensar numa outra vida, menos sofrida e mais desejável. O que os escravos deveriam desejar não era uma outra vida, de liberdade carnal, mas seguir os caminhos da liberdade espiritual. Assim, Nuno Marques Pereira diz aos escravos que devem preferir servir seus senhores, por pior que sejam, do que se entregar a uma vida em que possam incorrer em pecados:

Sofrei-o com paciência, e levai este trabalho com cruz. Servi com humildade, que vos será menos penoso [...]. E vale mais trabalhar e obedecer a vosso senhor, do que fugir, porque disso resultam muitos inconvenientes e pecados: como é, o furtar para vos sustentardes; (PEREIRA, 1728/1988, p. 174).

As instruções dadas aos senhores no tratamento dos escravos, mesmo que conflitando com as práticas habituais do cativo, não chegavam, como se pôde notar, a ameaçar diretamente a instituição da escravidão. O direito dos senhores de escravizar continuava inalterado, rogava-se apenas que o exercessem conforme os preceitos cristãos. Ribeiro Rocha diz, acalmando os senhores:

[...] a servidão destes cativos; contudo a respeito do mais, permanece ela, sem alteração alguma, na mesma forma; e por isso, enquanto eles existirem no poder de seus possuidores, a estes, e a eles, correm também (na mesma forma que até agora) as mútuas, e recíprocas obrigações, que há, e sempre houve entre os senhores, e os escravos. (1758/1992, p. 78)

Sem colocar em perigo a escravidão em si, o conjunto de recomendações aos senhores tratavam de reorganizá-la num modelo cristão de relacionamento entre senhor e escravo. Ensinava-se ao senhor a escravizar dentro de preceitos cristãos.

Se depois de me haverdes ouvido, ainda o não entendestes, não tenho que esperar de vós, nem falo convosco; mas se o tendes entendido, bem me posso persuadir que de hoje em diante sereis outros e mais humanos para os vossos servos, do que até agora o fostes (BENCI, 1705/1977, p. 222).

Investigando as normas para a cristianização e tratamento dos escravos, encontraremos inscritos muitos traços do lugar que a ética católica do Brasil Colonial reservava aos cativos. Se os escravos eram considerados humanos dentro da teologia cristã, em que medida ou de que forma se enquadravam na categoria de semelhante? E ainda, quão cristãos precisavam ser os senhores para com seus escravos? A seguir passo a tratar mais detidamente dos deveres e normas que, na tentativa de elaborar um modo cristão de escravizar, deram a esses e outros problemas éticos respostas destinadas à regulação do tratamento que deveriam dar os senhores às dimensões material, espiritual e moral da vida dos escravos, desde seu ingresso no cativeiro até a sua morte ou libertação.

4.1- O Corpo dos Escravos

Dar o que comer e vestir aos escravos, além de tratar de suas doenças, era, segundo Benci (1705/1977) e Ribeiro Rocha (1758/1992), o primeiro dever dos senhores para com seus cativos. A essa obrigação – a de sustentar os escravos – chamaram simbolicamente de o dever de dar o Pão (*Panis*). Benci parecia ver no parco pão que de costume se dava aos escravos a marca da avareza e do desprezo. Poder-se-ia dizer que esse pão, dado pelos senhores, não era outro senão aquele amassado pelo diabo. Assim, contra os maus costumes dos senhores, pedia-se nos textos aqui estudados, que, aos escravos, se desse uma alimentação, ainda que sofrível, vestimentas que, ao menos, lhes cobrissem o que não fosse digno mostrar, e que não se cometesse a crueldade de abandoná-los quando doentes.

Reclamava Benci, com vigor, sobre o descaso com que os escravos eram tratados, deixados à própria sorte, sem receber o necessário para seu sustento. Mais uma vez, acusa-se os senhores de tratar melhor aos animais do que aos escravos²⁷.

Quem não vê (diz S. Ambrósio) como nas casas de alguns senhores andam mui luzidos e gordos os cães; e pelo contrário pálidos e amarelos os servos, e tão consumido da fome, que se não podem ter em pé? Há tal desigualdade! Que seja possível que se não falte aos brutos com o sustento, ainda à custa do escravo; e que se não dê ao escravo, que é homem racional e Cristão, o que se dá aos brutos! (BENCI, 1705/1977, p. 55-6).

As obrigações recíprocas, pregadas por Benci, impunham ao senhor o dever de alimentar o escravo que trabalhava. Como, segundo afirmava o jesuíta, o escravo não podia reter nada para si, tudo o que produzisse pertenceria a seu senhor, este tinha por obrigação dar-lhe o sustento. Se os escravos trabalhavam deviam então receber o sustento.

E não será manifesta injustiça, se trabalhando o escravo de sol a sol, para que coma e se regale seu senhor, não lhe dê o mesmo senhor o sustento daquilo mesmo que trabalha? Quem o duvida? E mais quando o escravo (ainda com ser incapaz de todo o domínio, porque tudo o que adquire, adquire para seu senhor) tem rigoroso direito para haver do senhor o sustento do que trabalha, como coisa própria e sua (idem, p. 56-7).

Se o senhor faltasse com a obrigação de dar o alimento ao escravo, e este viesse a roubar de outro para se manter, tinha certeza, nosso jesuíta, que a culpa do pecado recaía sobre o dono do cativo.

E se o servo obrigado da necessidade furta para sustentar a vida; ainda que ele não cometa pecado, porque, como diz o provérbio, a necessidade não tem lei; quem duvida que peca o senhor, que por faltar ao escravo com os alimentos necessários, o necessitou a furtar o alheio? (1705/1977, p. 61)

Não bastava, porém, dar comida ao escravo. Era preciso que esta fosse equivalente ao esforço despendido pelo escravo nas tarefas a que estava submetido. Benci condenava os senhores que muito pouco davam ao seu escravo, apenas o suficiente para sobreviverem.

²⁷ Em vários momentos da leitura do texto de Benci, tem-se a sensação de que um de seus objetivos menos abertamente declarados, contudo mais constantes, é o de convencer os senhores de que seus escravos estão de alguma forma num patamar acima das bestas. Penso que o constrangimento de um homem religioso o impedia de dizê-lo mais diretamente. Não podia admitir que senhores cristãos chegassem a acreditar que seus escravos colocavam-se abaixo das feras.

Senhores há que não faltam aos escravos com a ração quotidiana, mas esta é tão limitada e escassa, que mais serve para que não morram à fome do que para que sustentem a vida. Se ao servo se lhe medisse o trabalho pela mesma medida, com que se lhe mede o sustento, calara-me eu nesse ponto. Porém que haja o escravo de trabalhar como mouro, e comer como formiga: não sei que direito o permita! (idem, p.62).

Mas o que seria suficiente para alimentar um escravo? Antonil, mesmo muito afeto aos cálculos de preços e medidas, nos dá uma informação muito vaga sobre a quantidade de comida que se devia dar ao escravo. Logo no primeiro capítulo de seu livro, “Do cabedal que há de ter o senhor de um engenho”, estima muito imprecisamente toda a ração necessária para manter os escravos de um engenho.

Toda a escravaria (que nos maiores engenhos passa o número de cento e cinquenta e duzentas peças, contando as dos partidos) quer mantimentos e farda, medicamentos, enfermaria e enfermeiro, e para isso são necessárias roças de muitas mil covas de mandioca (ANTONIL, 1711/2007, p. 80).

A administração colonial preocupou-se em determinar, com maior precisão, a quantidade de alimento devida aos escravos. Provavelmente, em muitos casos, a desregrada busca por aumentar o número de escravos em uma fazenda, sem que quantidade proporcional de mandioca pudesse ser plantada e colhida a tempo de alimentar as novas bocas, causava fome entre os cativos. Na provisão de 28 de abril de 1767, El-Rei manda que se cumpra a legislação que obriga os senhores em engenhos e fazendas a manterem, para cada escravo, 500 covas de mandioca em suas terras.

Dom José, etc. Faço saber a vós oficiais da Câmara da cidade da Bahia que vendo-se o que me expusestes em carta de 8 de maio de 1765 a respeito da falta de observância em que se achavam os alvarás de lei de 1º de março de 1688 e de 7 de fevereiro de 1701 em que se acha determinado que os moradores de fora dessa cidade [para] cada um dos seus escravos plantem anualmente 500 covas de mandioca e que sejam obrigados a ter as mesmas plantas e roças os que navegam e comerciam em patachos para a Costa da Mina, procedendo a dita falta de observância do referido das fianças que os vossos antecessores têm admitido de tempos a esta parte aos ditos comerciantes para mandarem vir as farinhas precisas para os ditos embarques da capitania de Porto Seguro e outras mais remotas; e vendo-se também o que a este respeito informou o governador e capitão general dessa capitania e o que sobretudo respondeu o procurador de minha Fazenda, me pareceu mandar abolir os tais termos de fiança e que por nenhum pretexto se admitam mais daqui em diante aos ditos negociantes, observando-se com efeito integralmente a providência disposta nas ditas leis; e vos ordeno que assim o façais executar. El-rei nosso senhor o mandou pelos conselheiros do seu Conselho Ultramarino abaixo assinados, e se passou por duas vias. Manuel Carvalho Pais de Andrade a fez em Lisboa a 28 de abril de 1767. O secretário Joaquim Miguel Lopes de Lavre a fez escrever. Rangel. Gouveia. (PORTUGAL apud LARA, 2000, p. 352-3)

Mesmo que o aumento repentino do número de escravos não resultasse na carestia da farinha de mandioca, havia ainda outras razões para esta falta. Com alguma frequência, a diminuição da terra destinada ao plantio da raiz estava na origem dessa escassez. Em determinados períodos, o uso extensivo das terras de uma fazenda no plantio das lavouras lucrativas, como a de tabaco, avançava e tomava o lugar do cultivo do alimento básico dos escravos. Alguns anos antes da provisão de 28 de abril de 1767, uma outra provisão de 6 de novembro de 1759, relatava os efeitos dessa prática e repetia a necessidade de que os senhores plantassem mandioca suficiente para o sustento dos escravos.

Dom José etc. Faço saber a vós Juiz de Fora da vila da Cachoeira que Francisco Lopes Ferreira, Manuel Brandão de Melo, Apolinário da Costa Teixeira e Manuel Pinto da Silva, oficiais que foram da Câmara dessa vila em o ano de 1756, me expuseram em carta de 21 de agosto do mesmo ano que, [...] se estava plantando o referido gênero geralmente por toda a parte e nas terras próprias e destinadas para as canas e farinhas de cuja corruptela e inobservância resultara acharem-se muitos tabacos podres e incapazes, por serem fabricados por pessoas menos peritas e inteligentes, e lavrados nas terras que não são próprias para as plantas daquele gênero a crescer, de sorte quantidade dele que se faz inestimável, não só por ser muito mas pela sua má qualidade, cuja falta de estimação vem também a experimentar os de boa, bem fabricados e plantados nas terras próprias deles, por quererem os compradores regular uns por outros e não atenderem na convenção dos preços as suas boas qualidades e só assim a pouca ou muita quantidade que ocorre ao referido gênero, resultando não menos haver grandes faltas de farinhas por se ocuparem os moradores das terras e matas destinadas para a planta delas na dos tabacos desamparando as das farinhas, com tão notável detrimento dos povos e contra a lei de 27 de fevereiro de 1707, em que se manda sejam os moradores e donos do engenho, e os lavradores de canas obrigados a plantar 500 covas por escravo [...] (idem).

Benci, por sua vez, reclama que só a farinha de mandioca não seria o bastante para alimentar aqueles escravos que trabalhavam intensamente: “Porque como é possível que o escravo ou escrava, andando em contínua lida e trabalho, sustente a vida com uma ração escassa de farinha de pau²⁸, sem outra coisa que a ajude a levar?” (BENCI, 1705/1977, p.62). Não bastasse as queixas por causa da pequena quantidade de farinha dada aos escravos, o jesuíta manifesta ainda certo despreço pela mandioca, desconfiando de suas qualidades nutritivas.

²⁸ O termo “farinha de pau” era comumente empregado para referir-se à farinha de mandioca. Uma menção ao nome “farinha de pau” encontra-se já no livro de Pero de Magalhães Gândavo, “História da Província de Santa Cruz”, publicado em 1575 (GÂNDAMO, 1980b).

Se é verdade que não pode o homem sustentar a vida unicamente com pão, ainda sendo o pão de trigo: *Non in solo pane vivit homo*; como se há-de sustentar o miserável escravo sem outra coisa mais que uma triste ração de farinha de pau? Não vedes que isto é fazê-lo comer terra? (idem, p. 62-3).

Inspirado pelo tratamento que os antigos Romanos davam a seus escravos no que se referia à alimentação, e talvez por seu gosto particular pelo trigo, Benci parece sugerir que os senhores providenciassem certa quantidade desse cereal aos cativos.

E já que estamos neste ponto, não quero deixar de dizer aos senhores do Brasil, que bem podiam aprender dos antigos Romanos a não ser tão escassos nas rações que dão aos servos, como o não são nas distribuições das tarefas. Eram os servos em Roma tratados de seus senhores com tanta abundância no sustento (como escreve Donato no comento de Terêncio) que só em pão lhes davam cada mês três medidas de trigo, a que chamavam módio [...] E dando os senhores aos escravos três módios de trigo em cada mês, vinham estes a ter quarenta e cinco libras de trigo, que com o crescimento da água com que se amassa, dão sustento mui abundante para qualquer trabalhador. (idem, 63-4)

Ora, se a intenção de Benci era propor que os senhores ofertassem trigo a seus escravos, devo dizer que tal idéia provavelmente pareceria a muitos senhores absurda, ou mesmo risível. Podemos ler em vários relatos de viajantes que passaram pelo Brasil entre os séculos XVIII e XIX, e em cartas de seus moradores, muitas referências a dificuldade em se obter trigo, que era quase sempre importado. Um artigo de luxo que, ao que parece, pouquíssimas vezes chegava à mesa e à boca dos habitantes do Brasil. No relato de George Gardner, datado de 1839, vemos como seria uma tarefa árdua obter alguma comida à base de trigo, ainda que se pudesse pagar.

De vez em quando conseguia comprar uma espécie de biscoito grosseiro feito de farinha de milho, e uma ou duas vezes recebi de presente uns pãozinhos feitos de trigo [...]. Nunca vi trigo cultivado em qualquer dos lugares que visitei e foi esta a única vez que provei pão de trigo produzido dentro dos trópicos. (GARDNER apud BRUNO, 2002, p. 137).

Mas mesmo que algum bom guloso conseguisse comprar algum alimento feito de trigo, não se animaria ao degustá-lo. Segundo Luís Vilhena, a qualidade dos alimentos que se fazia com a farinha de trigo vinda da Europa era muito ruim. Chegando ao Brasil, a farinha de trigo era muitas vezes adulterada e com ela se assava horrendos quitutes.

Concorre muito para a falta de saúde na Bahia [...] a corrupção de muitos mantimentos vindos da Europa, como sejam farinha de trigo, que os padeiros impunemente misturam com outra que a avareza deixou chegar a mísero estado de podridão, de que fazem pão, biscoito, bolacha e muitas vezes intragáveis (VILHENA, 1802/1969a, p. 161).

O relato de dois prussianos em viagem pelo Rio de Janeiro, datado de 1819/1820, não deixa dúvida da escassez do cultivo de trigo no Brasil e nos dá razões para descrever que os senhores aceitariam a idéia de comprar, a preços custosos, um artigo de luxo para alimentar seus escravos:

A planta [mandioca] dá-se aqui muito bem e seu cultivo é cem vezes mais fácil e menos custoso que a do trigo, pelo que este último é raramente ou nunca praticado, ainda que a farinha de mandioca em gosto e em utilidade não se lhe compare. O trigo vem dos Estados Unidos e é aqui cozido por padeiros franceses, sendo muito mais saboroso que a mandioca (LEITHOLD & RANGO apud BRUNO, 2002, p. 137).

Antonil, quase como um contador, muito atento a economia dos cabedais que gastavam os senhores para manter os engenhos e seus escravos, também tratou de dar orientações sobre a alimentação dos cativos. Aconselha a uma prática que, de tão comum nas terras brasileiras, ficou conhecida no caribe francês como “o modo do Brasil”²⁹. Ao invés de fornecer farinha ou qualquer outro alimento aos escravos, davam-lhes os senhores um dia livre para que produzissem seu próprio alimento.

Costumam alguns senhores dar aos escravos um dia em cada semana para plantarem para si, mandando algumas vezes com eles o feitor para que se não descuidem. E isto serve para que não padeçam fome, nem cerquem cada dia a casa de seu senhor pedindo-lhe a ração da farinha (ANTONIL, 1711/2007, p.101)

A esta razão de caráter bastante prático, acrescenta ainda uma advertência moral aos senhores: “Porém não lhes dar farinha nem dia para a plantarem, e querer que sirvam de sol a sol no partido, de dia e de noite com pouco descanso no engenho, como se admitirá no tribunal de Deus sem castigo?” (idem). Mas voltando ao seu estilo de

²⁹ Du Tertre conta ainda como “o modo do Brasil” fora levado para as Antilhas francesas pelos holandeses expulsos do Recife: “Les Holandois chasesz du Récif, qui se font habituez à la Guadeloupe & à la Martinique, gouvernement leurs esclaves à la façon du Brésil, & ne leur donnent ny norriture ny habits, ny quoy que ce soit: mais aussi ils leur laissent la liberté de travailler pour eux le Samedy de chaque semaine, leur donnant pour ce sujet une quantité de terre sur l’habitation, pour planter du Manyoc, des Patates & des Pois [...]” (DU TERTRE, 1667, p. 515) (grifo meu).

homem de negócios, Antonil alerta os senhores que têm terras perto de mangues sobre os prós e contras de extrair dessa vegetação a lenha usada nas fazendas. Dos manguezais retiravam os escravos, por sua própria conta, alguns mariscos, e daí alguma fonte de proteína. Destruir os mangues significaria restringir ainda mais a alimentação dos escravos.

Ter olaria no engenho, uns dizem que escusa maiores gastos porque sempre no engenho há necessidade de formas, tijolo e telha. Porém outros entendem o contrário, porque a fornalhas da olaria gasta muita lenha de armar e muita de caldear, e a de caldear há de ser de mangues os quais, tirados, são a destruição do marisco que é o remédio dos negros (idem, p. 159).

Para os escravos que trabalhavam nos engenhos de cana, Antonil lembra ainda haver um outro “remédio”. Em determinadas épocas do ano, dava-se a eles parte de um melado derivado da produção de açúcar.

Este mel é inferior e dá-se no tempo do inverno aos escravos do engenho, repartindo a cada qual cada semana um tacho, e dois a cada casal, que é o melhor mimo e o melhor remédio que têm (idem, p. 159-160).

Não somente nos engenhos a alimentação dos escravos era restrita. Nas Minas, nos primeiros anos de suas descobertas, houve grande falta de alimentos. Com terras no interior ainda pouco cultivadas, a produção corrente não era capaz de suprir as necessidades da crescente população que migrava para as regiões de extração de ouro³⁰. Até que um sistema de abastecimento fosse estabelecido para as minas, por muitas vezes se viu uma riqueza que quase nada podia comprar.

Sendo a terra que dá ouro esterilíssima de tudo o que se há mister para a vida humana, e não menos estéril a maior parte dos caminhos das Minas, não se pode crer o que padeceram ao princípio os mineiros por falta de mantimentos, achando-se não poucos mortos com uma espiga de milho na mão, sem terem outro sustento (idem, p. 234)

Contudo, em algum tempo, os bons ganhos com ouro estimularam a oferta de produtos que estavam muito além dos básicos, alcançavam, talvez, o luxo da corte. Assim continua a nos contar Antonil:

³⁰ Celso Furtado (1959/2001) comenta sobre “a quase inexistência de abastecimento local de alimentos” nas terras de mineração e chega afirmar que “a fome acompanhava sempre a riqueza nas regiões do ouro” (p.76).

[...] tanto que se viu a abundância do ouro que se tirava, e a largueza com que se pagava tudo o que lá ia, logo se fizeram estalagens e logo começaram os mercadores a mandar às Minas o melhor que chega nos navios do Reino e de outras partes, assim de mantimentos como de regalo e de pomposo para se vestirem, além de mil bugiarias de França que lá também foram dar. E a este respeito, de todas as partes do Brasil se começou a enviar tudo o que dá a terra, com lucro não somente grande mas excessivo (idem, p. 234-235).

O padre jesuíta atribui ainda os lucros dos comerciantes das minas aos gastos que mesmo negros e índios realizavam no consumo de bens de alimentação. Com a lógica do velho ditado de que “grão, e grão, ou bago, e bago, enche a galinha o papo” (ROLLAND, 1780, p. 202), explica Antonil como os vendedores de mercadorias enriqueciam e, ao que nos interessa aqui, como os escravos podiam adquirir das mãos desses homens alguma coisa mais que comer.

Também com vender comestíveis, aguardente e garapas, muitos em breve tempo acumularam quantidade considerável de ouro. Porque como os negros e os índios escondem [³¹] bastantes oitavas quando catam nos ribeiros, e nos dias santos e nas últimas horas do dia tiram ouro para si [³²], a maior parte desse ouro se gasta em comer e beber, e insensivelmente dá aos vendedores grande lucro como costuma dar a chuva miúda aos campos, a qual continuando a regá-los sem estrondo os fez muito férteis (ANTONIL, 1711/2007, p.243).

³¹ Procurando por um outro texto, deparei-me com um livro, do século XVIII, que assim descreve o costume e habilidade dos escravos brasileiros em esconder diamantes encontrados no garimpo: “Como todos os Negros andão nũs durante o serviço das lavagens, aonde só se lhes permite o estarem cobertos com a sua tanga, que he hum pedaço de baeta involto á roda da cintura, nesta baeta cozem elles hum bocadinho de outra, que visto parece hum romendo, mas lhes serve de bolça para metterem o Diamante, quando achão qualquer ocasião de furta-lo: Tambem para isso apegão á mesma tanga hum bocadito de cera da terra, que he mole, na qual enterrão o Diamante depois de have-lo palmado, e para o fazerem mais seguramente fingem nessa occazião algũa necessidade corporal: Depois de palmado o Diamante, o que elles fazem tão destramente como qualquer curiozo de poloticas: Alguãs vezes o introduzem no nariz no acto de tomarem tabaco, e o sorvem athe lhe vir ter á bocca para o engulirem. Os negros palmão os Diamantes athe com os dedos dos pés, aonde os conservão alguãs vezes horas inteiras, e os levão nelles para as Sanzallas; e posto que na sahida das lavagens são examinados em todo o seu corpo, assim mesmo acontece não serem descubertos: Outros mettem hum bocadito de cera preta, e mole atrás das orelhas, e fingindo que se cossão, depois palmado o Diamante, o mettem na dita cera, da qual se servem igualmente pondo-a nos cabos, e olhos dos almocafres, e palmado o Diamante, o introduzem nella para o buscarem alli no fim do trabalho. Quando o Cascalho sahe de lugar molhado, em forma que por esta causa possão luzir os Diamantes na condução que delle fazem para o Payol, Marcão logo a paragem aonde o descobrirão: Antão fazem diligencia para furta hũa bateya daquelle Cascalho, no qual esperão encontrar o Diamante, que nelle precebêrão: Tambem deixão crescer as unhas das maons para com ellas figarem os Diamantes pequenos, os quaes incobrem muitas vezes na carapinha, que para isso deixão crescer athe bastante altura.

Não descrevemos aqui todos os modos, com que os Negros furtão os Diamantes, o que seria impossível, pois cada dia esgitào, e descobrem novos artefícios; estes porem são os mais vulgares, e conhecidos, e de que só podemos alcançar noticia” (DESCOBRIMENTO, 17??/1964, p. 41-2).

³² Em suas abrangentes notas sobre o texto de Antonil, Andréa Mansuy Diniz Silva comenta: “Este fato parece decorrer de um uso que não se encontra referido em nenhum dos documentos que consultei” (2007, p. 243, nota 103).

Escravos, negros e índios que trabalhavam nas minas de ouro, com seus pequenos “furtos”, podiam ainda se alimentar com o que conseguiam comprar dos mercadores. Mas, aos escravos que não tivessem bom êxito na arte de furtar, restava aceitar o que lhes era oferecido por seus senhores. No começo do século XIX, o mineralogista John Mawe³³, comenta sobre a precária – todavia já melhorada – alimentação dada aos escravos do Arraial do Tijuco (atual Diamantina).

Se bem que o intendente atual tenha melhorado um pouco a alimentação dos negros, mandando dar-lhes diariamente carne fresca, o que não acontecia sob o governo dos seus predecessores, pesa-me dizer que são mal e mesquinamente alimentados (MAWE apud MOURA, 2004, p. 25).

Paradoxalmente, a alimentação dos escravos nas vilas e cidades – onde o peso das tarefas que lhes cabiam, em geral, era menor – parece ter sido mais rica (para não dizer menos pobre) e variada do que a recebida pelo escravo do engenho, que carregava o fardo do trabalho na lavoura. Henry Koster³⁴, na segunda década de 1800, observava como, nas lavouras do nordeste brasileiro, a ração oferecida aos escravos não era suficiente para sustentá-los no desgastante trabalho que realizavam.

Não creio que a alimentação fornecida aos escravos seja em suficiente quantidade e com virtudes proporcionalmente nutritivas em relação ao trabalho que se exige deles e é indubitável que não resistiriam se não procurassem nos dias especiais que lhe são facultados, um suplemento à cota de ração que o amo lhes dá. [...] Os dos algodoais são um pouco mais mal alimentados e estão frequentemente expostos à fome e à falta d'água nos tempos de seca (KOSTER apud MOURA, 2004, p. 25).

Nas cidades, onde normalmente concentravam-se os açougues, valiam-se os negros dos restos e vísceras de gado: “[...] comumente os negros, que são um número muito grande nas cidades, vivem de fressuras, bofes e tripas, sangue e mais fato das reses [...]” (ANTONIL, 1711/2007, p. 296). As circunstâncias locais, muito mais do que os interesses e preocupações senhoriais, pareciam determinar a qualidade da comida a que tinha acesso o escravo.

³³ John Mawe (1764-1829) visitou distritos de ouro e diamantes, no Brasil, entre 1807 e 1810. Em 1811, de volta a Londres, obteve grande êxito como comerciante de pedras preciosas.

³⁴ Henry Koster era português, filho de pais ingleses, e esteve no Brasil de 1809 até sua morte (por volta de 1820).

Contudo, é importante notar que, se as condições locais influenciavam substantivamente a definição da dieta dos escravos, havia, ao que parece, uma tendência geral dos senhores de tratar com pouca atenção, ou mesmo com desleixo, as necessidades de subsistência dos escravos. Vemos esse desdém expresso pelo “modo do Brasil”, em que os próprios escravos deveriam cuidar de obter sua alimentação. Essa indiferença, que aparentemente persistiu por todo o período escravista, não deixou de causar, ainda em meados do século XIX, a impressão de que alguns senhores careciam de tino comercial. O médico paraense Manoel da Gama Lobo, em sua obra "Da oftalmia brasileira", publicada originalmente em 1865, afirmava que em diversas fazendas a produção era baixa devido à escassa alimentação fornecida aos escravos e calculava que, oferecendo-se refeições mais razoáveis, seria possível duplicar o trabalho realizado pelos cativos. Mas nem a promessa de maiores ganhos parecia fazer com que os senhores se interessassem em melhorar a dieta dos escravos.

Nós pensamos que a causa dessa oftalmia é a falta de nutrição conveniente e suficiente a que estão submetidos os escravos dos fazendeiros. Fazendas há nas quais a alimentação dos escravos consiste na comida diária em feijão com angu tendo apenas os escravos uma quarta parte de carne seca, uma ou duas vezes por semana, quando muito, para a sua alimentação. Esse tratamento é o dos melhores senhores porque alguns outros dão a seus escravos ora feijão e angu com pequena quantidade de toucinho, ora abóboras cozidas com angu. Daí vem que em muitas fazendas se acham opilados e incapazes de prestar o menor serviço; entretanto, se a alimentação fosse boa e eles fossem bem alimentados, não só as moléstias seriam em menor número como o trabalho duplicado em consequência da força dos trabalhadores (LOBO apud MOURA, 2004, p. 26).

Dando instruções para a reforma de tais costumes entre os donos de escravos, Nuno Marques Pereira, pela fala do peregrino, ensina a um senhor de engenho a tapar a boca dos escravos com a comida e a fazer com que tenham vontade de trabalhar para que não se tornem rebeldes. Mais uma vez, o comportamento reformado dos senhores lhes traria a vantagem de ter os escravos não como inimigos, mas como amigos, que no tempo necessário não lhes haveriam de faltar.

Senhor, assim como é certo, que é necessário, para ter amigos, buscá-los com prudência e cultivá-los com benefícios, também para um senhor ter bons escravos e cultivá-los com benefícios é necessário tapar-lhes a boca com o sustento e cobri-los do frio, para terem vontade de trabalhar, dando-lhes a boa doutrina para se salvarem. Porque tratá-los de outra sorte, é tê-los por inimigos e no tempo mais necessário vêm a faltar. E com razão se diz, que o homem que procura ter muitos escravos, vem a ser escravo deles (PEREIRA, 1728/1988, p. 182).

Uma segunda obrigação relativa ao sustento dos escravos aparece em todos os livros estudados. Como nos diz Nuno Marques Pereira, no trecho mencionado acima, deviam os senhores, para terem bons escravos, cobri-los do frio, dando-lhes o que vestir. Benci, anos antes, já havia escrito: “[...] é verdade indubitável e certa, que não são menos obrigados os senhores a dar aos servos o alimento, com que se mantenham e sustentem, do que são obrigados a dar-lhes também o vestido, com que se cubram” (1705/1977, p. 65). Porém, creio que mais do que proteger os escravos do frio, como pedia Nuno Marques Pereira, pensava Benci em cobrir a nudez vergonhosa que transparecia das roupas rotas dos cativos.

A desculpa comum e vulgar dos senhores e senhoras do Brasil nesta matéria, é dizerem que suas posses não chegam a poder vestir tanto número de escravos e escravas. Boa razão era esta, se eu obrigasse a dar-lhes vestidos e galas de grande preço. Mas nem eu, nem Deus obriga a tanto; senão só a cobrir de tal sorte os escravos, e principalmente as escravas, que não andem indecentemente vestidos (1705/1977, p. 71).

Não são poucos os relatos sobre a quase nudez com que os escravos transitavam pelas ruas, mesmo das maiores cidades do Brasil. Em 1751, em passagem pelo Rio de Janeiro, o astrônomo francês Nicolas Louis de La Caille, notou o que se segue sobre as pobres vestimentas dos cativos:

Os escravos são, na sua maioria, muito sujos. Os homens andam quase nus, vestidos somente com um calção ou, quando às voltas com as suas lidas diárias, com simples pano. Alguns têm, contudo, uma camisa e um casaco. Os negros libertos portam as mesmas vestes e o mesmo manto dos brancos (LA CAILLE apud FRANÇA, 2008, p. 132).

De maneira muito semelhante a La Caille, outro francês, o comerciante Louis Antoine de Bougainville, que esteve no Brasil entre os anos de 1767 e 1769, nos conta sobre o que viu no Rio de Janeiro da época:

Os escravos andam quase nus; a maioria se cobre com uma tanga em torno dos ombros. É raro encontrar algum deles com uma camisa ou veste. Mas, desde que recebam sua liberdade, eles podem se vestir como os brancos. As escravas negras usam somente um pedaço de tecido que as cobre da cintura até acima do joelho; as que estão libertas vestem-se como as outras mulheres [...] (BOUGAINVILLE apud FRANÇA e RAMINELLI, 2009, p. 152).

Assim, Benci, apelando para um sentimento de distinção ou orgulho dos senhores lhes diz que ter escravos maltrapilhos depõe contra sua imagem e brio: “[...] o

senhor que consente que seus escravos andem indecentemente despidos, ou tão rotos, que mais serve o vestido de os descobrir que os cobrir, a si mesmo se desonra” (1705/1711, p. 67). Ribeiro Rocha, citando São João Crisóstomo, concorda claramente com Benci: “quem deixa seus escravos indecorosamente viver sem roupas adequadas, com vestes rotas e estragadas, desonra grandemente seu próprio corpo [...]”, contudo, vai além e esclarece os motivos de tal desonra, “pois o escravo é parte do senhor” (ROCHA, 1758/1992, p. 81). Como parte do senhor, ou ainda, como completamente dependente de seu senhor, o escravo não tinha uma honra própria que pudesse ostentar. Mesmo as roupas que vestia, dignas ou indignas, honrariam ou desonrariam a seu senhor, e não a si próprios.

Mas em tudo isso havia uma razão para um muito mais furioso e aborrecido reclame de nossos autores. Mais do que se queixarem das esfarrapadas vestimentas dos escravos e de sua quase nudez, vociferavam contra o modo com que as escravas obtinham suas luxuosas e às vezes luxuriantes roupas. Ter escravos e sobretudo escravas bem apumados seria motivo para o aumento do prestígio de um senhor ou senhora, mas, advertia Benci, permitir que as escravas comprassem suas roupas com o preço de seus pecados, deveria ser motivo de vergonha para seus donos. E dizia diretamente às senhoras: “Porque verdadeiramente não sei que honra seja levar a senhora atrás de si um grande número de escravas, trajadas todas com a libré do pecado tão vária nas sedas, e nas cores, como são várias as mãos de quem a receberam” (1705/1977, p. 68). E mais a frente continua: “não vedes que cada cor destas é uma nódoa, que mancha a vossa honra” (idem).

Se andavam pelas ruas escravos em trajés sujos e rasgados, temos também notícias – que bem confirmam Benci – de que muitas escravas chegavam a se vestir com roupas finas e mesmo certa pompa. O uso de roupas ostentatórias pelas escravas parece ter se espalhado de tal maneira que, em resposta a uma carta do Governador-Geral D. João Lencastro, o Rei D. Pedro II, em Carta Régia de 20 de fevereiro de 1696, manda proibir que as escravas se vistam com roupas de luxo:

Governador e capitão-geral do Estado do Brasil, amigo. Eu el-rei vos envio muito saudar. Mandando-se ver e considerar o que me representastes por carta vossa de 24 de junho do ano passado em ordem do luxo de que usam no vestir as escravas desse Estado; e desejando evitar os excessos e o ruim exemplo que dele se segue à modéstia e compostura das senhoras das mesmas escravas e da sua família, e outros prejuízos igualmente graves; fui servido resolver que as escravas de todo esse Estado do Brasil,

em nenhuma das capitânicas dele, possam usar de vestido algum de seda, nem se sirvam de cambraias ou holandas, com rendas ou sem elas, para nenhum uso, nem também de guarnição alguma de ouro ou prata nos vestidos. E esta proibição mandareis publicar por editais, para que venha à notícia de todos, impondo aos senhores e às escravas aquelas penas que lhe parecerem adequadas e eficazes para a sua observação. E esta carta mandareis registrar nos livros da secretaria desse Estado e nos da Câmara dessa cidade. Escrita em Lisboa, a 20 de fevereiro de 1696. Rei (PORTUGAL apud LARA, 2000, p. 208).

Os “excessos” e o “ruim exemplo” a que se refere a carta do monarca português são também mencionados por nossos autores. Benci reclama contra a permissividade com que os senhores e senhoras deixam suas escravas saírem às ruas pelas noites, para nestas ocasiões cometerem grandes pecados.

Que haja senhores, que não reparem nem advirtam no grande escândalo, que dão a suas escravas, consentido que saiam de casa a quaisquer horas e desoras, ou sejam da noite ou do dia, sabendo que daí provem tantas ofensas de Deus! Oh! Se pudessem falar as ruas e becos das Cidades e povoações do Brasil! Quantos pecados publicariam, que encobre a noite, e não descobre o dia! Mas não quero individuar, nem dizer o mais, que deste sair das escravas se segue; porque ainda a mesma pena treme e pasma de os escrever (BENCI, 175/1977, p. 118).

Embora não queira declarar abertamente quais sejam os pecados que as escravas cometiam à noite, pelo tom das palavras de Benci não é difícil imaginar o que as ruas escuras das cidades escondiam, e muitos senhores – ainda que dissimulassem – claramente sabiam. Assim, pouco mais à frente no texto, Benci, incontento e irritado com tal dissimulação, acaba por revelar os caminhos desses pecados:

Dizei-me, senhores, ou dizei-me senhoras (que convosco principalmente falo): Onde hão de ir buscar as vossas escravas, com que satisfazer a estas pensões? Têm porventura algumas rendas, donde hajam de tirar o que lhes mandais e impondes para pagarem? É certo que não. Pois donde lhes-há de vir, senão dos pecados e torpe uso de seus corpos? (BENCI, 1705/1977, p. 119).

Uma das formas de evitar que, pelas noites, usassem pecaminosamente as escravas de seus corpos seria proibi-las de estarem às ruas quando o sol se punha. Ao menos, assim pensava Dom Francisco de São Jerônimo, Bispo do Rio de Janeiro, que por carta apresentou essa idéia ao rei de Portugal. Em Consulta de 4 de setembro de 1703, o Conselho Ultramarino orienta o monarca sobre o pedido do Bispo.

Vendo-se neste Conselho a carta inclusa que escreve a vossa majestade o bispo do Rio de Janeiro sobre a soltura com que as mulheres costumam andar de noite, e se

mandarem proibir as escravas vestirem sedas; se deu vista ao procurador da Coroa e respondeu que o zelo do reverendo bispo do Rio de Janeiro, sobre querer evitar as desordens que sucedem naquela cidade pela soltura com que as mulheres costumam andar de noite era de sumo louvor e nascido das suas muitas virtudes, porém não poderia evitar-se sem perturbação da república, porque a pobreza de muitos moradores de que se compõe o Brasil de noite os obrigava a solicitarem o sustento, ora comprando o que comem e ora carregando a água que bebem; e por esta razão querendo na Bahia o arcebispo dom Frei Manuel servindo de governador, praticar o mesmo que agora aponta o bispo do Rio, e dando ordem às rondas prendessem todas as mulheres que encontrassem de noite, se precisara revogar esta ordem, porque o clamor do povo ia passando a tumulto.[...] Lisboa, 4 de setembro de 1703. O Conde de Alvor. José de F. Serrão. Miguel Nunes Mesquita. Silva. Pereira Fidalgo da Silveira. (PORTUGAL apud LARA, 2000, p. 460-1).

A resolução da coroa portuguesa concordou com as sugestões do Conselho Ultramarino e não proibiu que as mulheres andassem pelas ruas de noite. Entretanto, em Carta régia assinada em 23 de setembro de 1703, alguns dias depois da Consulta, El-Rei volta a insistir na proibição de que as escravas se vistam com roupas luxuosas.

Dom Álvaro da Silveira de Albuquerque. Eu el-rei vos envio muito saudar. Havendo visto a conta que me deu o reverendo bispo dessa capitania sobre a soltura com que as mulheres costumam andar de noite, e ser preciso o mandar-se proibir às escravas vestirem sedas, me pareceu ordenar-vos façais com que guarde a ordenação pelo que toca à primeira parte. E como a experiência tenha mostrado que dos trajés de que usam as escravas se seguem muitas ofensas contra nosso senhor, vos ordeno não consintais que as escravas usem de nenhuma maneira de sedas, nem de telas, nem de ouro para que assim se lhes tire a ocasião de poderem incitar para os pecados com os adornos custosos de que se vestem. Escrita em Lisboa a 23 de setembro de 1703. Rei. O Conde de Alvor. (PORTUGAL apud LARA, 2000, p. 221-2)

Então, não se proibia que as escravas circulassem de noite pelas ruas, mas sim que se vestissem com a ostentação de seus pecados. Ao que parece, porém, de alguma forma, as escravas continuavam a usar suas ricas vestimentas, pois em 12 de junho de 1709, por uma nova Consulta, o Conselho Ultramarino solicita mais uma vez ao monarca que ordene tal proibição.

Mas o que poderia a lei contra os incentivos que os próprios senhores e senhoras davam a suas escravas para que fossem ganhar pelas noites as roupas que exibiam de dia? Benci nos diz que, mais do que permitir às escravas tais saídas noturnas, muitos senhores exigiam delas que seguissem o exemplo daquelas que se entregavam a quem lhes pagasse.

Que haja senhores, que não reparem no grande escândalo, que dão a suas escravas, ou louvando-as de industriosas, quando as vêem trajadas com as librés, que adquiriram por

meio das ofensas a Deus; ou dando-lhes em rosto com a sua pouca indústria e menos brio, quando não fazem o que vêem fazer as outras de vida estragada e perdida! (BENCI, 1705/1977, 118).

Parece-me que sobretudo as senhoras obrigavam as escravas a buscar por meios pecaminosos as librés que vestiam. Há nos textos selecionados, quando se trata desse assunto, uma freqüente e especial advertência contra as donas de escravas. Acontece que era hábito de muitas senhoras sair a passeio acompanhadas de um séquito de cativas. A demonstração pública de possuir tantas escravas a sua disposição constituía-se num ato de distinção perante as outras senhoras. Se além de muitas, estivessem bem vestidas as escravas do cortejo, aumentava-se, sem dúvida, o prestígio de tal senhora³⁵. Por isso creio que repetidas vezes reclamam nossos autores contra as senhoras, como o faz Nuno Marques Pereira bem diretamente.

Porque há mulheres neste Estado do Brasil, que não só dissimulam a suas escravas as ofensas que fazem a Deus; mas ainda as obrigam que ganhem pelo pecado para se vestirem; além do mais, que deixo de publicar, por que não é para proferir entre gentes que presumem seguir o estado dos honrados (1728/1988, p. 183).

Pouco honrado também era o costume de alguns senhores de abandonar seus escravos quando estes se encontravam gravemente enfermos ou inválidos. Assim, nossos autores, indicavam uma última obrigação dos senhores relativa ao sustento dos escravos - a de tratar de suas doenças: “Ultimamente, debaixo do nome pão, de que os senhores são devedores aos servos, se incluem também os medicamentos e o cuidado, com que são obrigados a lhes assistir no tempo da enfermidade” (BENCI, 1705/1977, 73-4). Mais de cinco décadas depois que Benci escreveu essas linhas, continuava Ribeiro Rocha a lembrar aos senhores dessa obrigação: “No tempo da enfermidade ainda é maior a obrigação de agasalhar, sustentar, e curar cada um dos seus escravos; porque então é também maior a necessidade, que eles têm” (1758/1992, p.81).

A Coroa portuguesa parecia seguir, por vezes, de perto as idéias reformistas de nossos autores. Citando o temor a Deus, a piedade cristã e a lei católica, o monarca

³⁵ Interessante notar as estratégias de distinção que adotavam algumas senhoras: fazer ver aos outros que até mesmo suas escravas vestiam-se com boas roupas. Como afirmou Bourdieu: “[...] compreende-se que a maneira de usar bens simbólicos e, em particular, daqueles que são considerados como os atributos da excelência, constitui um dos marcadores privilegiados da ‘classe’, ao mesmo tempo que o instrumento por excelência das estratégias de distinção, ou seja, na linguagem de Proust, da ‘arte infinitamente variada de marcar as distâncias’” (BOURDIEU, 2008, p. 65).

português determinava, em Provisão de 17 de abril de 1720, punição para aqueles senhores que desamparassem seus escravos doentes ou velhos. A legislação menciona, por denúncia recebida pelo Conde de Vimieiro, D. Sancho de Faro e Sousa, governador do Estado do Brasil, que mesmo os senhores mais abastados deixavam desvalidos aqueles escravos que não mais podiam trabalhar.

Dom João etc. Faço saber a vós governador e capitão general do Estado do Brasil que o conde de Vimieiro governador que foi desse Estado me deu conta em carta de 10 de setembro do ano passado de que lhe constava por pessoas zelosas e tementes a Deus, e que nessa cidade vivem com ânimo mais pio e católico, que alguns dos maiores dessa capitania que costumam ter escravos, ou para serviço de suas fazendas ou das suas casas, se alguns, ou pelos anos ou pelos achaques, se incapacitam para ter-lhes préstimos os deitam de si e os desamparam negando-se a sua sustentação, com ânimo tão malévolos e ferinos que escandaliza os de coração mais piedoso, e que assim tinha sucedido já achando-se alguns mortos pela rua ao desamparo, e que assim seria conveniente prover de remédio neste dano tão pernicioso e alheio da lei católica. Me pareceu ordenar-vos obrigueis aos senhores de escravos que por seus achaques e anos se acham impossibilitados a servir a que os sustentem, por assim o pedir a razão e a piedade cristã, e quando o não façam que vos arbitreis para o dos ditos escravos aquela porção que entenderdes poder ser necessária para comodamente viverem à custa dos bens e fazendas de seus mesmos senhores no que tireis um particular cuidado e vigilância como pede negócio tão pio. El-rei nosso senhor o mandou por João Teles da Silva e Antônio Rodrigues da Costa, conselheiros do seu Conselho Ultramarino, e se passou por duas vias. Antônio de Cobelos Pereira a fez em Lisboa ocidental, a 17 de abril de 1720 (PORTUGAL apud LARA, 2000, p.259).

Enquanto as punições seculares passavam por pagamento em pecúlio, os castigos divinos para aqueles senhores que lançavam à própria sorte seus escravos enfermos eram anunciados com ameaças de condenação ao inferno: “Logo como esperais a salvação, tratando com tanta crueldade, a quem sois obrigados a acudir não só por caridade, mas também de justiça, estando eles enfermos?” (BENCI, 1705/1977, p. 79). Porém, não somente à perdição se arriscavam tais senhores. Prenunciava Benci que sofreriam os impiedosos donos de escravos, ainda na terra, com grandes infortúnios: “E por ventura que não espere Deus pela outra vida, mas ainda nesta dê o castigo àqueles senhores que não acodem aos servos, desamparando-os em suas enfermidades” (idem).

Tem-se a impressão de que pouco acreditavam os senhores nas punições espirituais de uma outra vida. Embora essas fossem lembradas por Benci, as ameaças dos castigos mundanos eram mais presentes e bem descritas no texto do jesuíta. A insistência em relatar passagens do velho testamento em que a ira divina recai na forma de grandes prejuízos e tragédias sobre aqueles homens que desagradam a Deus parece

servir para mostrar aos senhores a proximidade dos castigos que podem atingi-los nesse mundo. Nesse sentido, Benci aponta para o que aparenta serem os sinais da vingança divina contra os senhores do Brasil.

Olhai bem, senhores, para a vossa obrigação e vede o que fazeis; porque faltando com o remédio e medicina ao vosso servo no tempo da enfermidade, provocais contra vós e contra todos os vossos a espada e vingança eterna. E talvez que esta seria a causa e razão total, pela qual experimentou o Brasil tantos e tão notáveis destroços das armas Holandesas trazidas por Deus da Europa para ruína e destruição da América. Ainda chora Olinda, feita cadáver e sepulcro de si mesma; a quem pode acompanhar a Baía, pois também viu cair por terra, destruídas à violência do fogo, as mais ricas e opulentas fábricas dos seus açucares. Não obrigueis a Deus com vossas tiranias a desembainhar a espada de sua indignação. Não desampareis aos vossos servos quando enfermos; (1705/1977, p. 81).

A indignação de Benci contra aqueles senhores que abandonavam seus escravos doentes, deixando-os sem qualquer cuidado, parece originar-se das aterradoras circunstâncias que o jesuíta presenciou no Brasil. Assim, do desamparo dos escravos, o próprio Benci se põe como uma perplexa testemunha.

[...] no Brasil (e queria Deus que só no Brasil) se acham senhores de entranhas tão pouco compassivas e em tanta maneira duras, que logo que vêem os servos enfermos (principalmente se a doença pede cura dilatada e custosa) os desamparam, deixando-os à discrição da natureza, e indiscrição e rigor da enfermidade. Que entre cristãos pudesse haver tirania e crueldade semelhante, eu o não crera, se a experiência não tivesse manifestado a meus olhos espetáculos tão lastimosos nesta matéria [...] (1705/1977, p. 74-5).

Mas não somente Benci, também Nuno Marques Pereira, por meio de seu personagem andarilho, dá-nos notícia do que via acontecer a muitos escravos adoecidos.

Outra coisa vejo observar nesta terra contra a justiça, razão e caridade, e vem a ser: que se serve um senhor de seu escravo enquanto são; porém, se este caiu em doença importuna e dilatada, pelo não curar, nem dar-lhe o sustento, lança-o fora de casa, que vá pedir esmolas (1728/1988, p. 180).

Da obrigação de dar o sustento aos escravos, clamavam nossos autores contra um mesmo sentimento percebido nos senhores: a indiferença. Ao dever de fornecer alimento adequado, dar vestimentas dignas e cuidado às enfermidades dos escravos, escapavam muitos senhores do Brasil deixando a cargo de seus cativos plantarem sua própria roça, obterem suas próprias vestes (mesmo que fossem frutos do pecado) e encontrarem por conta própria a saúde ou a morte.

4.2- A alma dos escravos

Segundo o evangelho de Mateus, no deserto, depois de um longo período em jejum, Cristo é tentado pelo demônio, que o desafia a transformar pedras em pães. À tal provocação, Jesus respondeu: “Está escrito: não só de pão viverá o homem, mas de toda palavra que procede da boca de Deus” (BÍBLIA, Mt 4:4)³⁶. A idéia de alimento espiritual, fundado na “palavra de Deus”, já se podia ler em Deuteronômio (BÍBLIA, Deut 8:3). Por isso, Jesus, referindo-se ao antigo testamento, principia pela expressão: “Está escrito”. E muitas vezes se escreveu no Brasil do século XVIII que, não apenas o pão material deviam os senhores aos escravos, mas também o alimento espiritual.

Escreveu, Ribeiro Rocha, ser obrigação dos senhores dar a seus escravos “não somente o alimento necessário para a conservação do corpo; senão também a doutrina, e educação necessária para a vida do espírito” (1758/1992, p. 79). O alimento espiritual consistia, em geral, em instruir os escravos na doutrina cristã e dar-lhes os sacramentos³⁷, sobretudo o do batismo. A obrigação de cristianizar o escravo, embora se fundamentasse no preceito bíblico de dar o pão espiritual, tinha no contexto colonial do século XVIII um significado mais preciso. Como mencionado no segundo capítulo dessa pesquisa, a justificativa da escravidão dos povos hereges apoiava-se largamente na cristianização dos cativos. Assim, a escravidão era considerada legítima se estivesse a serviço da conversão dos infiéis. Nesse sentido, Benci lembra aos senhores que ao direito de escravizar o negro corresponde a obrigação de cristianizá-lo.

Mas perguntar-me-á alguém: em que se funda esta tão precisa obrigação, que têm os senhores de catequizar os servos? Digo que no poder e domínio que têm sobre eles;

³⁶ Também no evangelho segundo Lucas, àquela tentação “Jesus respondeu: ‘Está Escrito: não só de pão vive o homem, mas de toda a palavra de Deus’” (BÍBLIA, Lc 4:4).

³⁷ Embora a Igreja, no Brasil, se dispusesse a dar a negros e escravos a maioria dos sacramentos, a ordenação religiosa ficava a eles vedada. A esta época, nem mesmo os mulatos poderiam facilmente tornar-se padres. Assim comenta Hornaert (2008, p. 271): “Os mulatos só muito raramente eram aceitos, como uma graça especial *in articulo mortis*, como no caso do João Francisco, homem mulato, que serve no navio da casa há trinta e tantos anos e foi aceito na Companhia de Jesus na hora da morte, como honra e graça especial. [...] Quanto aos pretos propriamente ditos, estes não poderiam entrar na vida religiosa de maneira nenhuma”. Há ainda nas “*Constituições*” uma lista de impedimentos à ordenação, dos quais constam: “Se é, ou foi herege apostata de nossa Santa Fé, ou filho, ou neto de Infiéis, Hereges, Judeos, ou Mouros; ou que fossem presos, e penitenciados pelo Santo Ofício. [...] Se tem parte de nação Hebrea, ou de outra qualquer infecta: ou de Negro, ou Mulato. [...] Se é cativo, e sem licença de seu senhor se quer ordenar” (1707/2007, p. 93).

porque o doutrinar aos rudes é consequência de quem tem neles senhorio (1705/1977, p. 85).

A obrigação senhorial de cristianizar os cativos encontra-se já no princípio do uso da mão-de-obra escrava por parte dos portugueses. Em meados do século XIV, os primeiros conquistadores lusos da costa da Guiné já faziam dos homens e mulheres ali estabelecidos seus escravos. Não muito tempo depois, a legislação portuguesa, por meio das “Ordenações Manuelinas” (1521), deixava claro o dever que tinham os senhores de introduzir e educar seus escravos na vida religiosa. No Livro V, título XCIX, do referido código, lê-se os termos dessa obrigação:

Mandamos que qualquer pessoas, de qualquer estado e condição que seja, que escravos ou escravas de Guiné tiverem, os façam batizar e fazer cristãos, até seis meses, sob pena de os perderem, os quais queremos que sejam para quem os demandar; os quais seis meses se começarão do dia que os ditos escravos houverem e forem em posse deles. (PORTUGAL apud LARA, 2000, p. 75)

Assim, a legislação portuguesa, desde começos do século XVI, determinava que aqueles que possuíssem escravos deveriam, em pouco tempo, batizá-los e torná-los cristãos. A mesma lei, porém, previa que os escravos maiores de dez anos podiam recusar-se a receber o batismo.

E se alguns dos ditos escravos, que passem de idade de dez anos, se não quiserem tornar cristãos, sendo por seus senhores requeridos, façam-no então saber seus senhores aos priores ou curas das Igrejas em cujas freguesias viverem, perante os quais farão ir os ditos escravos [...] (idem, p.75-6).

Levar os escravos diante da autoridade eclesiástica local parece ter um duplo motivo. O primeiro deles é que o clérigo da freguesia intentasse convencer os escravos a receber o batismo, “sendo [os escravos] pelos ditos priores e curas admoestados” (idem, p. 76). O segundo parece ser o de que se comprovasse a intenção e esforço do senhor em batizar o escravo. Se, diante do pároco e testemunhas, fosse provada a vontade e empenho dos donos dos escravos em trazê-los para dentro da verdadeira fé, então, dizia a lei que: “não incorrerão os senhores dos ditos escravos na dita pena” (idem).

O batismo, tomado como a porta de entrada para a vida cristã e entendido também como o primeiro passo para a salvação da alma do convertido, revestia-se de grande importância no texto das “*Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*”

(1707). Assim se lê nesse código: “O Baptismo é o primeiro de todos os Sacramentos, e a porta por onde se entra na Igreja Catholica, e se faz, o que o recebe, capaz dos mais Sacramentos, sem o qual nem-um dos mais fará nelle o seu effeito” (VIDE, 1707/2007, p. 12). Ora, o batismo era condição indispensável para que o fiel pudesse se salvar, assim afirmava as “*Constituições*”: “Quanto a necessidade, e importância deste Sacramento devemos crer, e saber, que é totalmente necessário para a salvação, e em tal forma, que sem se receber [o batismo] [...] ninguém se pode salvar [...]” (idem, p. 13).

Para não se perder uma alma pela falta do recebimento do batismo, as “*Constituições*” permitiam que pessoas não ordenadas realizassem o ritual de purificação. Com um vasto território e poucos padres³⁸ para cobri-lo, a população afastada dos centros urbanos dependia, com alguma frequência, da visita de clérigos ou precisavam deslocar-se até distantes igrejas para receber os serviços religiosos. Desta forma, em situações de emergência, ou melhor, de risco de vida de um não batizado, as “*Constituições*” encorajavam “qualquer pessoa” a promover o batismo do agonizante.

O Ministro é o Parocho, a quem de officio compete batizar a seus freguezes. Porêem em caso de necessidade qualquer pessoa, ainda que seja mulher, ou infiel, pode validamente administrar este Sacramento, com tanto, que não falte alguma das cousas essenciaes, e tenham intenção de fazer, o que faz a Igreja Catholica (VIDE, 1707/2007, p. 13).

O ritual do batismo parece tão imprescindível que nos casos de partos complicados, quando a vida da criança se colocava em perigo, devia-se aproveitar qualquer oportunidade para batizá-la, mesmo que ela não tivesse chegado de todo ao mundo.

Por que muitas vezes acontece perigarem as mulheres de parto, e outro-sim perigarem as crianças, antes de acabarem de sahir do ventre de suas mãis, mandamos as parteiras, que apparecendo a cabeça, ou outra parte da criança, posto que seja mão, ou pé, ou dedo, quando tal perigo houver, a baptizem na parte, que apparecer [...] (VIDE, 1707/2007, p. 18).

Em outra circunstância, que também aponta para a relevância dada pelas “*Constituições*” ao ritual do batismo, podemos encontrar, em um momento de grande

³⁸ Segundo Hornaert (2008, p. 289), havia, no Brasil do século XVIII, grande número de religiosos regulares proporcionalmente à população leiga. Contudo, a maioria se concentrava na capital, Salvador, e, ocupando cargos burocráticos em capelas, seminários e conventos, poucos se lançavam em missões para regiões mais afastadas das grandes cidades.

urgência, até mesmo uma cerimônia realizada no plural. Acontece que, se durante o parto de gêmeos, a morte os ameaçasse e fosse preciso ter pressa para salvar suas almas, as crianças podiam e deviam “ser batizadas ambas juntas, dizendo a forma em número plural, e lançando a água juntamente em ambas as cabeças” (idem).

As orientações sobre o batismo eram bastante amplas, mas nem por isso deixavam de ser minuciosas. Tratavam do material de que se deveria fazer a pia batismal ou como se guardar o santo óleo e também da forma e zelo com que os párocos precisavam manter os livros de assentamento de batismo. Dentro desse conjunto de normas sobre o batismo, encontram-se também normas dirigidas diretamente ao batismo dos escravos. Era regra comum que nenhum adulto - negro ou branco, escravo ou livre - deveria ser batizado à força, desse modo, nenhum escravo que tivesse idade superior a sete anos³⁹ deveria contra sua vontade⁴⁰ submeter-se ao batismo.

E no que respeita aos escravos, que vierem de Guiné, Angola, Costa da Mina, ou outra qualquer parte em idade de mais de sete annos, ainda que não passem de doze, declaramos, que não podem ser baptizados sem darem para isso seu consentimento [...] (VIDE, 1707/2007, p. 23).

Para o batismo de meninos, nenhuma manifestação de interesse era requerida, “porque Christo, e a Igreja supre a vontade, e intenção, que lhes falta”, assim constava nas “*Constituições*” (VIDE, 1707/2007, p. 19). Aos adultos que decidissem se batizar, era exigido, além de sua manifesta intenção de receber o sacramento e arrependimento de seus pecados, que soubessem “ao menos o Credo, ou Artigos da Fé, o Padre nosso, Ave Maria, e Mandamentos da Lei de Deos [...]” (idem). Com maior urgência, nos casos em que o adulto a ser batizado estivesse em perigo de morte, o batismo poderia ser dado logo que lhe fosse brevemente ensinado a crer:

[...] na Santissima Trindade, Padre, Filho, e Espirito Santo, tres Pessoas distinctas, e um só Deos verdadeiro, em cujo nome se hão de baptizar; que o Filho de Deos se fez

³⁹ As já citadas “Ordenações Manuelinas” (1521) estabeleciam a idade de 10 anos como critério para se permitir que a criança decidisse deixar-se ou não batizar. É interessante observar que no Vocabulário Portuguez & Latino, publicado entre 1712-1728, do Padre Raphael Bluteau, o verbete “criança” traz apenas uma remissão ao termo “menino”, que tem como definição: “Rapaz, que ainda não chegou aos sete annos de idade” (1712 -1728, vol. 5, p. 422). As “*Constituições*” consideravam a idade de sete anos o tempo em que se alcançava a razão: “[...] a idade de sete annos para cima tem por si a presumpção de ter juízo, quem chega a ella[...]” (VIDE, 1707/2007, p. 23).

⁴⁰ Em Carta régia de 1º de dezembro de 1698, insistia o monarca, escrevendo ao Prefeito dos Capuchos na ilha de São Tomé, que não consentisse “que se batizem os negros antes de serem bem catequizados e muito menos contra a sua vontade [...]” (PORTUGAL apud LARA, 2000, p. 214).

homem, e padeceo, e morreo na Cruz por salvar os homens; que confessem, e creião ao menos implicitamente tudo o que crê, confessa, e ensina a Santa Madre Igreja Catholica; [...] (idem).

Havia, porém, nas “*Constituições*” determinações específicas para o batismo de escravos “buçaes”⁴¹. Apesar da diretiva de não batizar nenhum adulto por força, as “*Constituições*” determinavam que mesmo os escravos maiores de sete anos poderiam ser batizados contra sua vontade, nos casos em que “forem tão buçaes, que conste não terem entendimento, nem uso de razão [...] (VIDE, 1707/2007, p. 23). A variedade de línguas faladas pelos escravos africanos no Brasil tornava mais difícil o entendimento entre cativos e eventuais catequizadores⁴². Assim, uma questão se colocava: como certificar-se de que os escravos não falantes do português compreendiam as intrincadas e abstratas idéias da trindade, da morte do filho de Deus e de sua ressurreição, entre outras.

Aos escravos que não falavam o português ou apenas tinham alguma noção da língua, as “*Constituições*” ordenavam que, com a ajuda de intérpretes, fosse perguntado as seguintes questões, antes de lhes batizar:

Queres lavar a tua alma com agoa santa?
Queres comer o sal de Deos?
Botas fora de tua alma todos os teus peccados?
Não hás de fazer mais peccados?
Queres ser filho de Deos?
Botas fora da tua alma o demônio? (VIDE, 1707/2007, p. 20)

A resposta afirmativa do escravo a essas perguntas serviria como prova de sua vontade de se batizar. Declarando assim o desejo de ser batizado, o escravo “buçal”

⁴¹ O Dicionário de Bluteau apresenta as seguintes acepções para a palavra “boçal”: “Negro boçal. Aquele que não sabe outra lingua, que a sua. [...] 2. Boçal. Ignorante, que não sabe cousa alguma.” (1712 -1728, p. 422). Quando empregados para qualificar os escravos, os dois sentidos parecem estar simultaneamente presentes no adjetivo “boçal”. Desta forma, o escravo “boçal” é aquele que apenas conhece sua própria língua, e, ao mesmo tempo, é o que não conhece nada daquilo que aos olhos dos catequizadores importava conhecer.

⁴² Na Carta régia de 7 de março de 1701, pode-se ler o recurso utilizado pelo monarca português para tentar diminuir a dificuldade lingüística encontrada na comunicação entre catequizadores e escravos na África ocidental: “[...] sobre o particular da doutrina dos negros da Costa da Mina e o que acerca desta matéria escrevestes, considerando as dificuldades que aclameis a se catequizarem na ilha de São Tomé pela pouca detença que nela fazem estes negros, me pareceu ordenar-vos procureis ali alguns negros forros práticos na sua mesma língua, havendo-os, aos quais encomendareis aos padres da Companhia para [que] tenham cuidado de os ensinar e batizar para fazerem o officio de catequizar [...]” (PORTUGAL apud LARA, 2000, p. 216)

poderia, em caso de proximidade da morte, receber o batismo, ainda que não soubesse as rezas exigidas ou não tivesse aprendido com exatidão no que deveria acreditar.

E por que tem succedido morrerem alguns destes buçaes sem constar da sua vontade, se querem ser baptizados, no primeiro tempo, em que se lhes puderem fazer as perguntas sobreditas, ou por intérpretes, ou na nossa lingoa, se tiverem alguma luz della, importa muito para a salvação das suas almas, que se lhe fação: porque então no caso da morte, como já tem constado, ainda que seja muito tempo antes, do seu animo e vontade, seguramente se podem baptizar *sub conditione*, ou também absolutamente conforme o conceito, que até então se fizer de sua capacidade. (idem)

Mesmo atribuindo a muitos escravos “boçais” uma condição de quase imbecil, insistia Benci na necessidade de que os senhores ensinassem a doutrina aos seus cativos.

Há alarves em Guiné tão rudes e boçais, que só o vosso poder lhes poderá meter o Padre Nosso na cabeça. Há minas tão brutos e incapazes, que mil vezes nos havemos de benzer deles, primeiro que eles aprendam a benzer-se. Pois a esses brutos, a esses alarves, a esses boçais se há de ensinar a vossa doutrina? Sim, diz Cristo: todas as gentes, por brutas, por boçais e rudes que sejam, todas sem excepção hão-de ser instruídas nos mistérios da minha Fé e nos Mandamentos de minha Lei [...] (1707/1977, p. 86-7).

Para auxiliar na educação cristã dos escravos, ainda que dos mais “boçais”, as “Constituições” traziam em meio a suas regras uma “*Breve Instrucção dos Mystérios da Fé, Accommodada ao Modo de Fallar dos Escravos do Brasil, Para Serem Cathequisados por Ella*”. O texto da “*Breve Instrucção...*” consistia num pequeníssimo manual, com duas páginas e meia. O livreto organizava-se em duas colunas, de um lado perguntas sobre a doutrina cristã e do outro suas respostas. As respostas eram curtas, sem explicações ou justificativas. No campo das perguntas, questões como “Quem fez este mundo?” tinham como resposta apenas “Deos”. Ou ainda, à pergunta: “Temos um só Deos, ou muitos?” deveria responder-se com “Temos um só Deos”. A maioria das perguntas não tinha como resposta mais do que três palavras.

Tal laconismo deve-se provavelmente à intenção didática de fazer os escravos decorarem com maior facilidade as respostas esperadas. Ribeiro Rocha ressalta o grande esforço que os senhores deveriam fazer para que seus cativos soubessem decoradas as principais orações, o decálogo e as leis da Igreja: “Trabalharemos quanto for possível para que tomem de memória a principal parte da Doutrina Cristã” (1758/1992, p. 109). E para o maior sucesso desse trabalho, o próprio Ribeiro Rocha sugere o método pelo qual os senhores deveriam ensinar os escravos:

Dar-lhe [ao escravo] um período somente do Padre-Nosso para estudar, e nos dar conta na seguinte lição; *exempli gratia*: “Padre-Nosso, que estás no céu”. E se der conta, e boa conta dele, aumentaremos a lição seguinte, levando sempre com ela a antecedente, *exempli gratia*: “Padre-nosso, que estás no Céu, santificado seja o teu nome”. E se ao dar a sua conta tropeçar, emendaremos; e contados os erros, o castigaremos no fim dela, com outras tantas palmatoadas, quantos os erros forem (ROCHA, 1758/1992, p. 112).

Muitos senhores, argumentava Ribeiro Rocha, diziam ser impossível fazer gente tão bruta e rude, como as vindas da Guiné, aprender e memorizar a doutrina cristã. Mas para o nosso autor, tal alegação não poderia ser aceita, já que até mesmo uma ave poderia repetir as principais orações da Igreja.

[...] se tem havido aves que aprenderam, e repetiram orações inteiras, a uma das quais lhe valeu para livrar milagrosamente a vida, o repetir a Ave Maria em ocasião que nas unhas a levava o Gavião arrebatada, [...] como pode ser que homens racionais, posto que rudes, não possam ao menos chegar com a memória, e entendimento, aonde as aves chegam com a fantasia, e potências materiais somente? (1758/1992, p. 110).

Aliás, o ensino pela repetição e memorização era parte do esquema pedagógico de aprendizado que vigorava à época⁴³. O ensino da doutrina fundava-se muito mais na repetição do que na explicação de seu conteúdo. As “*Constituições*” instruíam os senhores a ensinar a “Doutrina por partes, e com vagar, como é necessário a gente rude [...]” (VIDE, 1707/2007, p. 22). A insistência, a reiteração, acreditava-se, poderia romper, ao bater sempre nos mesmos pontos, a barreira da rudeza e ignorância. Assim, mais uma vez tentando convencer os senhores a dar alguma educação religiosa a seus escravos, Benci escrevia:

Dizeis que escravo é tão rude e tão duro como as pedras. Ensinai-o uma e outra vez; apertai com ele, não só no tempo da Quaresma, mas em todos os Domingos e dias Santos, como manda o Concílio Tridentino; e vereis que com esta continuação e repetição se há-de abrandar e quebrar a dureza dessas pedras, e se transformarão em bons e verdadeiros Cristãos. (1707/1977, p. 96)

⁴³ Embora não se fundasse exclusivamente na repetição, o “*Ratio Studiorum*” (livro que compunha a metodologia de ensino dos jesuítas) indicava, por vezes, a repetição de cor como forma de treinar a inteligência e esclarecer algo que não fosse bem entendido. Assim se dizia no capítulo das “*Regras Comuns a Todos os Professores das Faculdades Superiores*” sobre as “*Repetições em casa*”: “Todos os dias, exceto os sábados, os dias feriados e os festivos, designe uma hora de repetição aos nossos escolásticos para que assim se exercitem as inteligências e melhor esclareçam as dificuldades ocorrentes. Assim um ou dois sejam avisados com antecedência para repetir a lição de memória, mas só por um quarto de hora.” (FRANCA, 1952, p. 146).

Embora pedisse aos senhores que repetissem com freqüência os ensinamentos da doutrina aos seus escravos, o próprio Benci nota o efeito teatral e estereotipado que a mera repetição produzia na fé, mais aparente do que sincera, dos cativos. A aparência, muito mais do que o entendimento, estava tão evidente na *mis en scène* da vida religiosa dos escravos que no textos das “*Constituições*” não se deixou de registrar como os negros e escravos aprendiam mais a imitar os brancos do que a compreender o que faziam nas igrejas.

A Igreja é Casa de Deos, especialmente deputada para seu louvor, por tanto convêm que haja nella toda a reverência, humildade, e devoção [...]. E neste nosso Arcebispado é isto necessário pelos muitos neófitos, pretos, e buçaes, que cada dia se baptizão, e convertem á nossa Santa Fé, e das exterioridades, que vem fazer aos brancos aprendem mais, do que das palavras, e doutrina, que lhes ensinão, porque a sua muita rudeza os não ajuda mais. (VIDE, 1707/2007, p. 264-5).

Ainda que os escravos aprendessem muito bem a repetir orações ou a memorizar as repostas esperadas dos livros de catequização, não era difícil notar que pouco sabiam daquilo que declaravam. O missionário protestante, Jonas Finck, em passagem pelo Rio de Janeiro, no ano de 1711, rapidamente percebeu que aquilo que se considerava a conversão dos escravos era, no fundo, muito mais uma figuração do catolicismo que uma expressão de fidelidade religiosa.

Há cerca de 8 mil escravos negros na cidade, todos vivendo em condições miseráveis. Esses cativos, desde que aprendam o Pai Nosso e sejam borrifados com água benta, são facilmente aceitos na Igreja Católica. Todos trazem, pendurados no pescoço, como sinal da sua fé cristã, imagens de Santo Antônio, de São Francisco etc (FINCK, apud FRANÇA, 2008, p. 88).

Sem poder deixar de notar a pouca consistência da educação religiosa dada aos escravos, alguns de nossos autores rogavam aos senhores que permitissem aos párocos de suas freguesias visitar e mais detidamente catequizar seus escravos. Mesmo Antonil, entre os autores estudados talvez o que tenha se preocupado mais friamente com as questões morais do engenho, dedica um capítulo de sua obra a admoestar os senhores a manterem em suas fazendas um padre que pudesse ali cuidar da vida religiosa de todos, inclusive dos escravos.

O primeiro que se há de escolher com circunspecção e informação secreta do seu procedimento e saber é o capelão, a quem se há de encomendar o ensino de tudo o que pertence à vida cristã, para desta sorte satisfazer à maior das obrigações que tem, a qual

é doutrinar ou mandar doutrinar a família e escravos, não já por um crioulo ou por um feitor que quando muito poderá ensinar-lhes vocalmente as orações e os mandamentos da lei de Deus e da Igreja, mas por quem saiba explicar-lhes o que hão de crer, o que hão de obrar e como hão de pedir a Deus aquilo de que necessitam (1711/2007, p. 87).

Contudo, se era necessário convencer os senhores a contratar um capelão para tratar do ensino da doutrina aos escravos, era preciso ainda conseguir algum pároco que se dispusesse a tal tarefa. A falta de interesse, por parte do clero secular, pela educação religiosa dos cativos parece ter sido tão evidente que Benci escreve em seu livro um capítulo intitulado “*Digressão exortatória aos Párocos para que ensinem a Doutrina Cristã aos escravos, como têm de obrigação*”. Talvez mais do que uma exortação, Benci, com sua maneira forte e direta, tenha escrito muito mais uma queixa, uma acusação e mesmo uma ameaça contra certos párocos.

Quando vos deram o benefício, fizeram-vos somente Pastor dos livres e dos brancos ou também dos pretos e dos cativos? Já ouço que me respondeis que de todos; porque todos igualmente somos Ovelhas de Jesu Cristo e remidos todos com seu preciosíssimo sangue. Logo se sois Pastor também dos pretos e dos cativos; porque sois tão descuidados em os catequizar, sabendo que há neles tanta ignorância das coisas de Deus? (1705/1977, p. 91)

Desse reclame, Benci passa, na seqüência, a insinuar razões pouco espirituais para o desinteresse dos sacerdotes na educação cristã dos escravos. O jesuíta italiano perguntava aos padres com certa ironia: “Porventura não o fazeis, porque este ministério não rende, nem dá lucro algum?” (1705/1977, p. 91-2). Acontece que, por vezes, dava-se aos párocos algum pagamento pelos serviços religiosos prestados. O próprio Antonil estimulava a retribuição àqueles sacerdotes que freqüentassem a casa dos senhores ou nela servissem:

E para isso [para ensinar a doutrina à família e aos escravos dos senhores], se for necessário dar ao capelão alguma coisa mais do que se costuma, entenda que este será o melhor dinheiro que se dará em boa mão (1711/2007, p. 87).

Mas, ao que parece, nem todos os senhores estavam dispostos a investir na instrução religiosa de seus escravos, e muitos párocos não o fariam de graça. É de se imaginar também, pela forma como escreve Benci, que o valor oferecido como pagamento pelos serviços de educação religiosa dos cativos era pouco atraente se comparado aos que eram pagos pela catequização dos mais abastados. Tal diferença

evidencia-se no enérgico comentário do padre jesuíta sobre o destacado interesse de alguns sacerdotes na prestação de serviços aos brancos e livres:

Se vós tratais só da doutrina dos brancos e livres, porque esperais deles a recompensa com as ofertas e conhecenças, que não podeis ter dos pobres pretos e miseráveis cativos: não vedes que isto não é tratar de apascentar as Ovelhas de Jesu Cristo com o pasto da doutrina espiritual, senão de vos apascentar a vós; (1705/1977, p. 92)

E contra os padres que insistiam nesse comportamento venal, Benci denuncia, em tom de ameaça, os infortúnios do inferno:

Se não quereis pois entrar no número dos Párocos e Pastores, de que continuamente se vai povoando o Inferno: nestes pobres e miseráveis cativos deveis empregar o zelo pastoral (se o tendes), instruindo-os, para que saibam tudo o que devem saber, e tudo o que devem obrar, para serem verdadeiros e perfeitos Cristãos. (idem)

As almas de muitos sacerdotes do Brasil já haviam certamente se passado ao inferno pelo pouco cuidado que tinham na catequização dos escravos. Segundo o jesuíta, a fim de evitar tal destino de suplícios, deveriam os padres trabalhar para fazer dos cativos “verdadeiros e perfeitos Cristãos”. Não bastava assim que, apenas em determinadas ocasiões, os sacerdotes cobrassem a doutrina dos escravos. Era necessário um esforço contínuo e que, principalmente, fizesse o cativo entender aquilo que lhe diziam. Não se devia pensar, conforme afirmava Benci, que apenas porque o escravo sabia repetir algumas orações estava assim bem doutrinado.

Nem cuidem os Párocos que satisfazem à sua obrigação não mais que só com perguntarem pela Quaresma aos escravos, no tempo da desobriga, se sabem as Orações e os Mandamentos da Lei de Deus; e vendo que os sabem ou, para melhor dizer, que os rezam (pois muitos os rezam sem saberem o que rezam) logo sem mais outra doutrina os admitem aos Sacramentos. Este certamente não é o modo, com que devem ser doutrinados estes rudes; porque não está o ponto em que os escravos digam quantas são as Pessoas da Santíssima Trindade e rezam o Credo e os mandamentos e mais Orações; mas é necessário que entendam o que dizem, percebam os mistérios que hão-de guardar. E ao Pároco pertence explicar-lhos e fazer-lhos perceptíveis de maneira que os entendam os escravos. (1705/1977, p. 94)

Benci notava que a instrução religiosa, conforme se dava aos escravos (quando lhes era dada) pouco lhes poderia dizer. E assim perguntava de que serviria aquela educação se o pároco “não explica e declara, uma e outra vez, para que o entendam? Se não usa de semelhanças e exemplos palpáveis? Se lhes não faz patente aos olhos o mistério, de que não é capaz o entendimento?” (1705/1977, p. 95).

É possível que alguns chegassem a pensar que ir a fundo no ensino da doutrina cristã pudesse dar aos escravos a sensação de que eram iguais a seus senhores. E que esse sentimento talvez se transformasse num pedido ou exigência de liberdade. Mas a doutrina oferecida ao escravo era de tal maneira rasa que essa preocupação parecia pouco se fazer presente aos senhores, cujas crenças religiosas tampouco suscitavam um amplo sentimento de igualdade. Ao contrário, pensava-se mesmo que a educação religiosa abrandaria a rebeldia do cativo. Para Ribeiro Rocha, a doutrina dada ao escravo o tornaria mais devotado ao seu dono: “E também, para que com mais prontidão, e fidelidade os sirvam; [...] pois a Fé, que se recebe no Batismo, faz o servo mais pronto, e fiel no serviço de seu senhor [...]” (1758/1992, p. 119).

Dessa forma, parte do processo de cristianizar acabava por confundir-se com o de escravizar. Se o alimento para o corpo era parco e levava o escravo frequentemente à desnutrição, o pão espiritual era fraco e provavelmente levava o cativo à descrença. Embora vozes mais firmes, como a de Benci, rogassem por uma educação religiosa menos fundada na repetição mecânica de orações, de um modo geral o conteúdo da catequese para os escravos dificilmente os permitiria alcançar algum sentido de igualdade fraternal que a doutrina cristã pudesse inspirar.

4.3- A vida matrimonial e sexual dos escravos

O domínio que tinham os senhores, no Brasil colonial, sobre seus escravos não se limitava à exploração do trabalho dos cativos, mas, com frequência, alcançava a posse sexual de seus corpos. Com poucos limites, os largos poderes domésticos dos senhores podiam fazer deles, na prática, os donos de uma espécie de harém. E, como veremos, dessa situação de pouca inibição das vontades sexuais dos senhores, grandes escândalos, com alguma frequência, se faziam aos olhos de nossos padres. Além disso, ficavam perplexos alguns de nossos autores diante do generalizado amancebamento em que vivam entre si os escravos. Muitos se uniam, mas poucos se casavam, vivendo em pecado por toda a vida.

A solução para os frouxos laços familiares que se constituíam na colônia, e sobretudo para o pecado da carne, estava, como dizia Benci, no matrimônio: “Pergunto: Para que foi instituído o Santo Matrimônio? Não só para a propagação do gênero

humano, senão também [...] para remédio da concupiscência e para evitar pecados” (1705/1977, p. 102). Partilhava da mesma opinião Ribeiro Rocha, que, cinquenta anos depois de Benci, continuava a advertir os senhores dizendo: “E sendo caso, que lhes conste do concubinato de algum deles [dos escravos], tem obrigação de o evitar de todos os modos possíveis; dos quais o melhor é o do casamento [...]” (ROCHA, 1758/1992, p. 122).

Assim, para que se evitassem enormes pecados entre os escravos, os senhores não deviam impedir que seus escravos se casassem. Da mesma forma, o texto institucional das “*Constituições*” em um capítulo especialmente dedicado ao tema do casamento dos escravos (título LXXI, “Do matrimônio dos escravos”) é enfático ao afirmar o direito dos cativos de se casarem: “Conforme a direito Divino, e humano os escravos, e escravas podem casar com outras pessoas captivas, ou livres, e seus senhores lhe não podem impedir o Matrimônio [...]” (VIDE, 1707/2007, p. 125).

A argumentação de Benci em favor do matrimônio dos escravos e contra a vida pecaminosa das senzalas seguia a linha de que era preciso regular aquilo que não se podia evitar. Então, se os senhores não seriam capazes de fazer sossegar o desejo dos escravos, não deveriam impedir que, ao menos, essa união fosse sacramentada: “Pois se não podeis reprimir nos escravos os efeitos e estímulos da concupiscência, porque lhes haveis de tirar o remédio, que Deus lhes deu?” (1705/1977, p. 102-3) Benci seguia advertindo aqueles senhores que impediam seus escravos de contrair o sagrado matrimônio de como, dessa maneira, recaíam também sobre eles os pecados de seus escravos:

E não vedes que além de incorrerdes na excomunhão que contra os que impedem os matrimônios promulgou o Sagrado Concílio Tridentino, vindes desta sorte a fazer-vos participantes de todos os pecados, que contra o sexto Mandamento cometem os servos? (idem, p. 103)

Muitas parecem ter sido as desculpas dadas pelos senhores para que não concedessem a seus cativos o direito de se casarem. Uma alegação aparentemente comum se concentrava em afirmar a pouca constância e fidelidade dos escravos para com seus cônjuges. Chegavam alguns escravos, como diziam certos senhores, a matarem-se entre si depois de entediados com o casamento. Antonil se refere a esse argumento:

Opõem-se alguns senhores aos casamentos dos escravos e escravas, e não somente não fazem caso dos seus amancebamentos, mas quase claramente os consentem e lhes dão princípio dizendo: Tu, Fulano, a seu tempo casarás com Fulana. E daí por diante os deixam conversar entre si como se já fossem recebidos por marido e mulher; e dizem que os não casam porque temem que enfadando-se do casamento se matem logo com peçonha ou com feitiços, não faltando entre eles mestres insignes nesta arte. (17011/2007, p. 99)

Benci também elenca este como um dos argumentos utilizados pelos senhores contra o casamento de seus cativos, contudo, toma a palavra para responder, bem ao seu estilo, de forma bastante arguta e irônica:

Dir-me-eis, que para essa gente bruta não são os matrimônios; pois tanto que casaram, deixam, assim os maridos como as mulheres, de fazer vida entre si, e se entregam a maiores pecados depois de casados. Mas se vos parece bastante esta razão, respondei-me ao que agora vos quero perguntar. Quantos senhores há casados com mulheres dotadas assim de honra como de fermosura, e as deixam talvez por uma escrava enorme, monstruosa e vil [⁴⁴]? Logo diremos que não convém que casem também os brancos e os senhores? (1705/1977, p. 103)

Caberia a Deus, segundo Benci, e não aos senhores julgar a honradez do casamento dos escravos: “E se depois de vinculados [os escravos] com o Santo Matrimônio, forem viciosos; a eles tocará, e não a vós [os senhores], dar conta a Deus dos pecados, que cometerem” (idem). Embora os pecados dos cativos fossem apenas da conta de Deus, seus casamentos muito poderiam significar para o domínio dos senhores sobre seus escravos. Acontece que o matrimônio unia sagradamente os escravos, que não podiam mais ser separados pelo seu senhor.

E não devendo os senhores impedir o matrimônio aos servos, também lhes não devem impedir o uso dele depois de casados apartando o marido da mulher e deixando a um em casa, e mandando vender ou viver o outro em partes tão remotas, que não possam fazer vida conjugal. (BENCI, 1705/1977, p. 103)

⁴⁴ À parte os atributos pouco elogiosos sobre a aparência das escravas, Benci parece ter razão ao afirmar que não foram poucos os senhores que abandonaram suas “honradas” esposas para se juntarem a escravas. O engenheiro Delabat, em parada pelo Rio de Janeiro, por volta de 1700, registrava tal comportamento e apresentava duas razões que, para os senhores, o justificariam: “Entre os negros, negras e mulatas há alguns alforriados, pois é costume entre os portugueses deixar suas mulheres brancas, ainda que sejam muito belas, para deitarem-se com as negras e mulatas. Há, a seus olhos, duas vantagens nisso. Em primeiro lugar, dizem, a mudança de carne renova o apetite; em segundo, todas as crianças provenientes de tal relação fazem crescer o plantel de escravos da família” (DELABAT, apud FRANÇA e RAMINELLI, 2009, p. 101).

As palavras de Benci foram, alguns anos depois, transformadas em parte do texto das “*Constituições*”, assim, passaram de recomendação de um padre jesuíta a legislação eclesiástica:

Pelo que lhe mandamos, e encarregamos muito, que não ponhão impedimentos a seus escravos se casarem, [...] nem depois de casados os vendão para partes remotas de fora, para onde suas mulheres por serem escravas, ou terem outro impedimento legítimo, os não possam seguir. E declaramos, que posto que casem, ficão escravos como de antes erão, e obrigados a todo o serviço de seu senhor. (VIDE, 1707/2007, p. 125)

Desta maneira, depois de casados, nenhum dos cônjuges poderia ser vendido sem que o outro fosse também levado junto⁴⁵. Ainda que um dos casados não fosse vendido, mas sim degredado por condenação, o outro poderia optar por seguir também na viagem de degredo. Obviamente que esse tipo de obrigatoriedade de venda e compra conjunta acabava por restringir a gama de negócios que um senhor poderia fazer com seus escravos. Por isso, não seria difícil entender a resistência dos senhores em permitir que seus escravos se casassem. Ou ainda que escravos de diferentes donos contraíssem matrimônio.

A literatura sobre o tema indica, de modo geral, que poucos casamentos formais se realizavam entre escravos: “Nossa historiografia é, aliás, unânime em reconhecer a relativa escassez de casamentos legais no seio da população escrava, fato notório desde o século XVI” (VAINFAS, 1997, p. 88). Mas isso não significa dizer que não ocorressem⁴⁶. O capelão Friedrich Ludwig Langstedt, aportado no Rio de Janeiro, em 1782, por três meses, escreveu o trecho abaixo acerca do que viu na cidade:

O tratamento que lhes [aos escravos] abraça a dispensam os seus senhores é menos tirânico do que em outras partes do mundo, sobretudo quando o escravo abraça a religião católica. Eles são autorizados até mesmo a casarem-se entre si. Isso, contudo, não quer dizer que inexistem alguns abusos. (LANGSTEDT, apud FRANÇA, 2008, p. 234)

Mas, de toda forma, o casamento entre escravos não devia mesmo chegar a grandes números. Ainda que um cativo obtivesse de seu senhor a permissão para se casar, os gastos apenas com os papéis que deveriam correr para o matrimônio chegavam

⁴⁵ Apesar da proteção ao casamento, não encontrei qualquer menção, nos textos lidos, que, da mesma forma, pedissem pela manutenção do agrupamento da prole escrava, fruto de matrimônios. Nada que mencione qualquer proibição da venda de filhos de escravos, separando-os de seus pais.

⁴⁶ Sobre problemas e questões relativas à pesquisa historiográfica a respeito do casamento de escravos, consultar o artigo “A família negra no Brasil” (SAMARA, 1989).

eventualmente a “[...] doze patacas em papeis e banhos para a efetuação do casamento” (SILVA, 1988, p. 110), como podemos ler em documento, de 1722, extraído dos arquivos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Recife. Com o valor pago (12 patacas, equivalente a 3.840 réis) para se fazer os trâmites legais do citado casamento, ainda podia-se comprar, quase um século depois, 12 frangos magros⁴⁷.

As dificuldades impostas ao casamento dos escravos atravessaram todo o século XVIII e, em 1817, ainda permaneciam, como se pode ler na Provisão real, em que D. João VI instrui:

Dom João, por graça de Deus rei do Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves, etc. Faço saber a vós, ouvidor desta comarca que, sendo-me presentes os males físicos e morais que aos povos resultam de se conservarem os escravos na vida libertina que quase todos têm, em consequência do estado celibatário em que vivem; conformando-me com o parecer da Mesa do meu Desembargo do Paço, em que foi ouvido o desembargador procurador da minha Real Coroa e Fazenda, por minha imediata resolução de 18 do mês próximo passa: sou servido ordenar-vos que promovais eficazmente o casamento dos escravos dessa comarca com o zelo e prudência que de vós confio. El-rei Nosso Senhor o mandou por seu especial mandado pelos ministros abaixo assinados, do seu Conselho e seus desembargadores no Paço. João Pedro Maynard da Afonseca e Sá a fez no Rio de Janeiro, a 27 de outubro de 1817. Bernardo José de Souza Lobato a fez escrever. Paulo Fernandes Viana. Luís José de Carvalho e Melo. (PORTUGAL apud LARA, 2000, p. 436)

Contudo, a não celebração do matrimônio, ou melhor, o amancebamento, não era o único problema, e talvez nem o mais grave, aos olhos de nossos autores. A prostituição das escravas, a violação e um clima geral de pouca castidade e muita luxúria aparecem em seus textos como motivo de grande escândalo e razão para enérgicas repreensões.

Contra os abusos dos senhores que se valiam de seus escravos para os mandar ao pecado e fazerem com seus corpos algum lucro, ameaçava Benci com duras palavras: “[...] Mas eu prometo que assim aos senhores que mandam a tão mau fim, como aos escravos que lhes obedecem, não pode faltar o castigo do fogo eterno; pois para uns e outros está aparelhado [...]” (1705/1977, p. 120). Apesar de fazer presente aos maus senhores a imagem do inferno, o próprio Benci não deixa de reparar, com certa

⁴⁷ Assim se lê no relato feito por dois prussianos sobre visita ao Rio de Janeiro, em 1819: “Os frangos pernaltas, de aspecto miserável por causa da nutrição, assim mesmo custam uma pataca” (LEITHOLD & RANGO apud BRUNO, 2002, p. 49).

descrença, como muitos donos de escravos parecem nem mesmo se dar conta de seus péssimos costumes.

Sendo pois os escândalos, com que os senhores induzem para o pecado aos seus servos, tão graves e tão freqüentes como temos visto, é muito para admirar o pouco caso, que deles fazem os mesmos senhores para o arrependimento. Vem a confessar-se um destes senhores, ou por obrigação da Quaresma, ou por devoção no meio do ano; e vereis, que gastando largo tempo aos pés do confessor em se acusar de venialidades, destes escândalos não faz menção alguma, como se não fossem pecados. (idem, p. 123)

Aparentemente, mesmo aqueles que demonstravam algum arrependimento de seus pecados não demoravam muito a reincidir no erro. O viajante francês, Nicolas Louis de La Caille, narra, sobre sua passagem pelo Rio de Janeiro em 1751, a história quase anedótica do homem que à noite andava pela cidade em penitência e já de dia voltava a pecar.

Há um tipo de penitente laico que sai durante a noite pelas ruas carregando uma pesada cruz e arrastando uma grossa corrente muito barulhenta. A conduta desses penitentes é tão escandalosa durante o dia quanto edificante durante a noite. Meu sono foi freqüentemente interrompido pelo barulho das suas correntes e pelos seus gritos implorando misericórdia. (LA CAILLE apud FRANÇA, 2008, p. 132)

O clima impudico fazia recair mesmo sobre os padres a suspeita de que a carne podia fraquejar. Antonil, aconselhando os senhores de engenho na eleição do capelão de sua fazenda, recomenda, sem que seja preciso explicar, que o padre escolhido não “[...] tenha em casa escrava para o seu serviço que não seja adiantada na idade.” (1711/2007, p. 89). Os conselhos de Antonil não eram, porém, novidade. Já se podia ler, quatro anos antes, nas “*Constituições*” a ordem para que os padres evitassem de toda forma estar com mulheres, ainda que fossem suas escravas, em situações que se pudesse suspeitar.

Devem os clérigos fugir das companhias, vistas, e praticas com mulheres, de que póde haver ruim suspeita, assim porque não dem ocasião ao demônio, que sempre vigia para os fazer cahir, como também por evitarem toda a ocasião de escândalo nesta matéria. Por tanto mandamos, que nem-um Clerigo de Ordens Sacras de qualquer qualidade, ou condição que seja, tenha das portas adentro, ou se sirva de mulher alguma, de que possa haver suspeita, ou perigo, ainda que seja escrava sua. E as amas que tiverem para seu serviço serão ao menos de idade de cincoenta annos, de tal vida, e costumes de que não possa haver ruim suspeita; [...] (VIDE, 1707/2007, p. 189)

Para além de meras suspeitas, há nas “Constituições”, entre outros de mesmo gênero, capítulo que trata dos “*Clérigos que commetterem o crime de estupro⁴⁸, ou rapto, ou derem ajuda para elle, como serão castigados*”. A inclusão no texto das “*Constituições*” de matéria sobre a penalização⁴⁹ para padres defloradores denota a qualidade moral de alguns membros do clero. Contudo, se os indícios do comportamento de certos clérigos apontam para sua pouca castidade, o que esperar dos que mantinham a seu dispor os corpos de escravos e escravas?

Mais uma vez, Benci demonstra sua indignação contra os senhores que pela força possuíam suas escravas, lembrando-os dos castigos espirituais e dos terrenos que mereceriam por tais atos.

Que havemos de dizer senão que, além da eterna pena, com que merecem ser castigados na outra vida os senhores que assim violentam e obrigam as suas escravas a pecarem, ainda nesta merecem a morte temporal, imposta pelo Direito comum, e lei particular de Portugal a todos aqueles que violentamente, ou de outra maneira forçam e obrigam a pecar as mulheres de qualquer qualidade que sejam, ainda aquelas, a que vulgarmente chamamos mundanas [⁵⁰]? (1705/1977, p. 121)

⁴⁸ O sentido da palavra “estupro” no texto das “*Constituições*” não corresponde àquele que empregamos hoje. Seu significado era o mesmo que deflorar, como explicam as próprias “*Constituições*”: “Por quanto o estupro se commette na defloração das mulheres donzelas” (VIDE, 1707/2007, p. 337). O Dicionário de Bluteau (1712-1728) define “estupro” da mesma forma: “copula com molher virgem” (p. 351).

⁴⁹ Com relação às punições referentes aos “crimes sexuais” que envolvessem clérigos, é interessante notar que já as “*Ordenações Filipinas*”, promulgadas em 1603, faziam clara distinção entre aqueles praticados com escravas e os com as demais mulheres. Em seu livro V, título XXX, lê-se sobre “toda mulher” que fosse concubina de padre: “Toda mulher que for barregã de clérigo ou beneficiado ou frade, ou de qualquer outra pessoa religiosa, sendo-lhe provado que está ou esteve por sua barregã teúda e manteúda fora de sua casa [...] mandamos que pela primeira vez que no dito pecado for convencida por cada um dos modos sobreditos, pague 2\$000 réis e seja degradada por um ano fora da cidade ou vila e seus termos onde esteve por manceba” (PORTUGAL apud LARA, 2000, p. 110). Algumas linhas depois, no mesmo livro e título, encontra-se uma norma especial que restringe as possibilidades de que fossem aceitas denúncias nos casos de amancebamento de clérigos com escravas: “E se algum clérigo ou beneficiado tiver alguma escrava consigo em sua casa, que com ele viva, e alguém quizer dela querelar dizendo que dorme com ela e a tem por manceba, não seja recebida tal querela, salvo se o quereloso na querela por juramento afirmar que é notório e manifesto que tem dele filhos e que os batizou, cria e nomeia por seus filhos; porque com tal declaração se receberá querela” (idem).

⁵⁰ Embora Benci tenha razão quando menciona que a lei de Portugal prevê a execução daqueles que cometam crime de violação sexual, engana-se, ou melhor, exagera ao fazer crer que sua aplicação independe da “qualidade” da vítima (ainda que mundana). O livro V, título XVIII das “*Ordenações Filipinas*” que trata “Do que dorme por força com qualquer mulher ou trava dela ou a leva por sua vontade”, começa com um princípio bastante igualitarista: “Todo homem, de qualquer estado e condição que seja, que forçosamente dormir com qualquer mulher, posto que ganhe dinheiro por seu corpo ou seja escrava, morra por isso” (PORTUGAL apud LARA, 2000, p.109). Mas, na seqüência, revê a norma geral e condiciona a punição de alguns casos à expressa ordem real: “Porém, quando for com mulher que ganhe com dinheiro por seu corpo ou com escrava, não se fará execução até no-lo fazerem saber, e por nosso mandado” (idem).

Ao que parece, é pouco provável que tais penas tenham sido, no Brasil, aplicadas contra aqueles senhores que forçavam suas escravas a pecados carnavais. Em Consulta, de 28 de janeiro de 1754, ao Conselho Ultramarino, provocada pelo bispo de Pernambuco, Dom frei Luís de Santa Teresa, pode-se ler a preocupação do clérigo com os casos repetidos de senhores que ameaçavam e castigavam as escravas que se recusavam a eles:

[...] naquele Brasil acontece muitas vezes, principalmente no tempo de missões, converterem-se a Deus algumas escravas especialmente mulatas que vivem concubinadas com seus senhores, e não querendo continuar no pecado, e eles as afligem com açoites e maus tratamentos até as reduzirem violentamente ao antigo estado. (PORTUGAL apud LARA, 2000, p. 540-1)

Na mesma Consulta, encontramos ainda um fragmento da história de uma escrava, que recorreu à proteção do mencionado bispo, depois de ser contínua e severamente castigada por seu dono. A razão das penas que seu senhor lhe impunha era, como informou o bispo, não querer mais a escrava servir-lhe como amante.

[...] atualmente está sucedendo na vila do Recife, que um Antônio de Araújo vivia concubinado há anos com uma mulata sua escrava, aborrecida esta daquela má vida e não querendo perseverar nela ele lhe fazia excessivos castigos e continuamente a tinha presa em um tronco pelo pescoço, que teve modo de recorrer a ele [o Bispo] e informandose exatamente achou ser certo tudo o referido, enquanto ele se informava e cuidava [do] modo de evitar tão grande ofensa de Deus aquela pobre mulata e a mãe fugiram e indo botar-se-lhe aos pés lhe suplicaram com muitas lágrimas que lhes valesse. Que as mandou agasalhar em uma loja dentro do Recolhimento da Conceição e entrou a persuadir o dito Antônio de Araújo que as vendesse o que nunca quisera fazer, instando sempre que lhas mandasse entregar pois eram suas cativas, que não lhe parecera decente metê-las nas mãos da crueldade e na ocasião do pecado. (PORTUGAL apud LARA, 2000, p. 541)

Em meio às disputas com o senhor de escravos, o bispo, preocupado, informava ainda que a Câmara do Recife estava “armando contra ele novas calúnias” e que “se lhe fazia cargo de ele tirar despótica e violentamente escravos a seus senhores” (idem). O documento não informa sobre o destino das escravas abrigadas pelo bispo, se teriam ou não retornado ao poder de seu senhor. Mas a disputa entre Dom Luís de Santa Teresa e Antônio de Araújo no caso das escravas fugidas resultou na manifestação do monarca português, que ordenava, em concordância com o parecer de seus Conselheiros, como tais casos deveriam ser tratados.

O que visto ao Conselho parece que vossa majestade pode ser servido mandar responder ao bispo que às justiças seculares é que toca obrigarem aos senhores vender as suas escravas ou mulatas quando eles por direito estão obrigados a fazê-lo e que para cessar o pecado ou escândalo que dele resulta do concubinato do senhor com a sua escrava, pode ele bispo usar dos meios que o direito canônico lhe prescreve até com efeito os fazer separar [...]. (PORTUGAL apud LARA, 2000, p. 542)

O parecer aceito pelo rei, embora permitisse ao bispo “usar dos meios que o direito canônico lhe prescreve”, deixava claro que “às justiças seculares é que toca obrigarem aos senhores vender as suas escravas ou mulatas”. Assim, na prática, sem poder de força, restava muito pouco ao bispo além das admoestações morais.

Mas não eram apenas as escravas que sofriam com o abuso de seus senhores. Os que lerem os textos das visitações do Santo Ofício às terras brasileiras não deixarão de encontrar inúmeras denúncias e confissões de senhores que praticavam com seus escravos o “pecado nefando da sodomia”. Nos manuscritos das “Confissões da Bahia de 1618”, arquivados na Torre do Tombo⁵¹, entre os corriqueiros casos de senhores que confessaram ter mantido relações pecaminosas com seus escravos, destaca-se a confissão, de quase quatro páginas, de Pero Garcia, um grande senhor de engenho da Bahia.

Aos dezasete dias do mês de setembro de mil seiscentos e dezoito annos em a cidade do Salvador da baya de todos os Sanctos na Igreja do Collegio da Companhia de Jesus e estando ahi em audiencia da tarde no tempo da Graça o s'or inquisidor Marcos Teixeira perante elle appareceu sem ser chamado Pero Garcia Chrisão velho de ydade de quarenta e oito annos pouco mais ou menos natural da cidade de Ponte delgada Ilha de São Miguel, senhor de quatro Engenhos de açucar, casado e morador em Pevoação desta Baya. E sendo presente para em tudo dizer a verdade e ter segredo lhe foi dado juramento dos Sanctos Evangelhos em que pos a mão sob cargo da qual assim o prometteo E disse [...] se accusando vencido do appetite da carne comettera o pecado nefando de sodomia a vera seis annos segundo sua lembrança [...] com hum mulato seu forro por nome Joseph quatro ou cinco vezes segundo sua lembrança de noite depois de toda a gente recolhida e portas fechadas, mettendo elle confidente sua natura no corpo do dito complice pella parte trazeira derramando la a semente da geração [...] (“Livro das confissões...”, 1618-1620, p. 78).

Depois de revelar o acima transcrito, continuou a confissão, contando ao inquisidor que também havia pecado, da mesma forma, com um outro mulato, que era seu escravo, “por nove ou dez vezes” (idem, p.79), e ainda com a senhora Maria

⁵¹ O Arquivo Nacional da Torre do Tombo, no âmbito de seu projeto de digitalização do acervo, disponibiliza para pesquisa on-line, entre muitos outros, os manuscritos originais (e até o momento não editados) do “Livro das confissões e reconciliações que se fizeram na visitação do Santo Ofício na cidade do Salvador da Baía de Todos os Santos, do Estado do Brasil” (1618-1620).

Alvares, “que tem o marido absente” (idem, p.79). Entretanto, mesmo ao fim da terceira página de confissão, Pero Garcia ainda não tinha relatado tudo. Restava declarar um último caso de sodomia (ver Anexo B). Também com um escravo seu, de nome Jacinto, um menino de “seis ou sete annos”.

E assim disse mais e se accusou que avera o sobredito tempo de seis annos que cometteo também o dito peccado nefando pello sobredito modo com um moleque negro seu cativo que seria naquelle tempo de seis ou sete annos pouco mais ou menos, huma ou duas vezes nas ditas suas cazas que estão nesta cidade [ilegível]. Ainda e declarou que o dito complice se chamava Jacinto (idem, p.79).⁵²

O assédio aos escravos chegava a tanto que, durante a visitação do Tribunal do Santo Ofício ao Grão-Pará, em 1767, o escravo Joaquim Antonio, resolveu comparecer diante do inquisidor para, ao que parecia em princípio, confessar um pecado. Porém, o que se iniciou como uma confissão, tornou-se, afinal, denúncia contra seu senhor⁵³.

Aosdesdías do mezdejunho demil Sette cenos e sesenta ESette annos nesta cidade do Pará, e Collegio deSanto Alexandre della ondeesta a Mesa davisita do Santo Officio estando nella oSenhor Inquisidor Giraldo JozedeAbranches Visitador por parte doSanto Officio desteEstado mandou vir perante Si uhum homem que daSalla pedio audiência Esendo presente por dizer apedira peranellaconfessar culpas pertencentes ao conhecimento doSanto officio lhe foi dado ojuramento dosSantos Evangelhosemque por Sua maõ Sob cargo doqual lhe foi mandado diser verdade Eguardar Segredo oquetudo prometteo Cumprir. ELogo disse chamarse Joaquim Antonio Solteiro preto denação Angola escravo quefoi de Domingos Serraõ deCastro [...] ter vintecinco, ouvinte Seisannos [...] Eque foi baptizado na Igreja Matriz daCidade deAngola [...] (“Livro da Visitação...”, 1763-1769, p. 261-2).

Após a habitual apresentação daquele que comparecia a Mesa inquisitorial, passava-se a estimular o confitente a dizer a verdade e lembrar-se de todo o possível.

Foi admoestado, que pois tomava tão bom conselho como o devir aestameza confessar as Suas culpas, que lhe convem traselas todas amemoria, edizer Somente averdade pura, declarandoas miudamente com todas asSuascircumstacias Sem por Sobre si nem Sobre outrem testemunho falço; por queSo aSsim desencarregara aSua consciência, ESaluara a Suaalma [...] (p. 262)

⁵² No original do “Livro das confissões...”, ao lado do trecho citado, encontra-se, em referência ao nome de Jacinto, a seguinte anotação: Cota Jacinto ordenou o S^{or} Inquor se lhe não tomasse em livro a confissão que dentro do tempo da Graça fez conforme ao confitente por ser de pouca ydade e me mandou por aqui esta cota eu M^{el} Marinho o escrevy. (“Livro das confissões...”, 1618-1620, p. 79).

⁵³ Tomei conhecimento da existência dos textos da visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará, e da história do escravo Joaquim Antonio, por meio do artigo “Contra os abusos sexuais”, escrito por Ronaldo Vainfas e publicado na “Revista de História da Biblioteca Nacional” (2010, p. 20-1).

A julgar pela detalhada narrativa que foi registrada pelo padre Ignacio Jose Pestana, Notário da visita, a partir da confissão do escravo Joaquim Antonio, este não precisava certamente de muitas admoestações para contar aquilo que vinha, não se sabe, confessar ou denunciar. E assim disse:

Que hauera Seis Annos pouco mais ou Menos no mez de Junho Naõ esta certo do dia em o Engenho do dito Seo Senhor Domingos Serrão de Castro que ainda então era uiuo, achandose odito Seofilho Francisco Serrão, na Lojada Casa Em que Morava o dito defunto, a horas domeyodia, Eelle Confitente aSsentado na escada que ia pera o Sobrado daditacaza, dareferida Loja ochamou odito Francisco Serrão de Castro; Eindo elle Confitente Saber, o que lhe mandava, elle o fez entrar, pera dentro dadita Loja, Efechando aporta della, Etirando achave, o Mandava aSsentar nacama, em que elle costumava dormir, porém que elle, Comfitente o duvidara fazer; deque resultou pegar odito nelle Comfitente, Elansado emCima dadita Cama dizendo-lhe que pusesse Sobre ella o rosto ficando Com asCostas paraCima; Logo lhefes descer os calçõens parabaixo. Enão obstante que elle Confitente Logo Conheceo o Mao fim que odito Francisco Serrão deCastro tinha NaquelasAccoens por queja neSse tempo Se queixavaõ vários Servos do dito Engenho, deque elle os acomettia pela parte prepostera, Uendo que aporta estava fechada, e quenaõ tinha por onde fugir cheyo também demedo dealgum rigorozo Castigo Conveyo no que elle quis (idem).

Além de relatos de que senhores se valiam diretamente dos corpos de seus escravos, há menção de que outros faziam deles usos e lucros indiretos. Muitos donos de escravos mandavam seus cativos às ruas para daí tirarem algum dinheiro. Nuno Marques Pereira observava, de forma arguta, como muitos senhores permitiam uma considerável liberdade a seus escravos, com a condição de que esses de alguma forma lhes pudessem pagar algum rendimento. E contra tais senhores reclamava com tom de indignação: “E não quereis ser como muitos senhores de escravos, os quais não só lhes permitem que vão por onde quiserem, senão que vivam em liberdade de consciência, contanto que lhes paguem por dia, ou semana, ou mês, um tanto” (1728/1988, p. 179).

Dentre as atividades que um escravo poderia exercer com a conivência ou mesmo incentivo de seu senhor estava a prostituição. Alguns desses cativos chegavam mesmo a estabelecer casas de tolerância para nelas promoverem e fazerem grandes “ofensas a Deus”.

Isto sucede principalmente nas vilas e cidades do Brasil. Vão estes tais escravos, alugam uma casa ou casebre e nele fazem muitas ofensas a Deus, como é sabido de todos, exceto seus senhores, porque como lhes não procuram mais que pela paga, do mais lhes não importa saber. Sem conhecerem que as culpas dos servos desdouram muitas vezes aos senhores, além dos pecados em que estão carregados por lhes darem estas licenças e liberdades. E sabeis de que lhes servem estes receptáculos? De alcouce para ofender a

Deus no sexto mandamento, de muitas feitiçarias, de covas de ladrões e, finalmente, de centro e covil de toda a maldade. (idem)

Tais casas, mantidas por escravos não aprisionados, chamaram logo a atenção das autoridades locais, talvez por seu grande número ou por seus grandes “escândalos”. É possível também que esse certo grau de soltura, adquirido pelos escravos associados nessas casas, causasse a desconfiança de que dali poderia vir algum conluio. Certo é que, um ano após a publicação das palavras de Nuno Marques Pereira citadas acima, o monarca português, em Provisão dirigida ao vice-rei do Estado do Brasil, Vasco Fernandes César de Meneses, confirma lei passada no Brasil, nos seguintes termos:

Dom João, etc. Faço saber a vós Vasco Fernandes César de Meneses, vice-rei e capitão general de mar e terra do Estado do Brasil, que se viu o que me representastes em carta de 10 de setembro do ano passado em como acháveis nessa cidade muitos abusos e entre eles vos pareceram mais perniciosos o reinado dos negros e o viverem viver em casebres, sendo cativos, e os seus folguedos, e que para evitar as desordens que se seguiram daquela tolerância fizéreis publicar um bando [⁵⁴], cuja cópia me enviastes, mas entendéreis que para a sua devida execução seria necessário que eu assim o mandasse observar; em cuja consideração me pareceu mandar-vos dizer por resolução de 13 deste presente mês e ano em consulta do meu Conselho Ultramarino que eu sou servido aprovar o dito bando pois se dirigiu a evitar muita coisa de grande dano e prejuízo público. El-rei nosso senhor o mandou por Antônio Rodrigues da Costa do seu Conselho e o doutor José de Carvalho e Abreu, conselheiros do seu Conselho Ultramarino, e se passou por duas vias. Antônio de Cobelos Pereira a fez em Lisboa ocidental a 14 de abril de 1729. (PORTUGAL apud LARA, 2000, p. 285)

Se o vice-rei do Brasil preocupava-se com as desordens que poderiam advir dos casebres mantidos por escravos, Nuno Marques Pereira incomodava-se com a desordem moral que, como afirmava, resultavam da relação pouco casta que mantinham senhores e escravos. Tal comportamento, parecia-lhe, disseminava-se de escravos a libertos, e destes aos brancos. Em diálogo entre o peregrino e um morador do Brasil, o autor expressa tal opinião:

Na verdade vos digo, senhor, (me disse o morador) que assim é: porque vejo hoje tão dissimulado, este pecado [o da fornicção] no mundo, e principalmente no Brasil, que não há quem não saiba dele, e ainda aqueles a quem incumbe o repreendê-lo, sem castigo. Senhor, (lhe disse eu) assim sucede; e está sucedendo: e talvez, que por essa causa experimentemos tantos castigos de Deus, porque são tais os homens, que por se

⁵⁴ No Dicionário de Raphael Bluteau, a palavra bando é apresentada da seguinte forma: “Deriva-se do antigo vocábulo Alemão *Bam*, que significa *pregão*; do *Bam* dos Alemaens fizeram os Italianos o seu *Bandire*, que quer dizer *Publicar por bando*, como quando se declara publicamente hum decreto, huma ley (1712 -1728, vol. 2, p. 37).

conservarem com os seus escravos, estão dissimulando este pecado. E o que mais temo, é não sei se de escravos tenha passado a libertos, e ainda a brancos; por falta de castigo: donde se poderá bem dizer, que quem dissimulava vícios, quer que vão em aumento (1728/1988, p. 154-5).

Dessa forma, os escravos acabavam, algumas vezes, por ser afamados, ou melhor, difamados como cúmplices ou culpados de muitos dos vícios que iam se espalhando pela colônia. O mesmo Nuno Marques Pereira, em outra passagem, adverte os senhores de que não descuidem de suas filhas, entregando-as a companhia de escravas desonestas.

Corro-me de o dizer, porém, como me obriga o zelo de publicar a verdade, hei de manifestá-lo: e queira Deus que aproveite. Pode haver maior descuido, que deixar um pai e uma mãe sair uma filha só em companhia de uma escrava desonesta, por caminhos de fontes, rios e roças, sem disto fazerem caso? Sendo que só isto se devia evitar com grande zelo, para a conservação da honra e serviço de Deus, pelo que tenho ouvido contar e visto suceder acerca deste particular (idem, p. 202-3).

A opinião corrente, à época de Nuno Marques Pereira, de que os negros eram naturalmente tendentes a sensualidades, vê-se divulgada no texto de Manoel Ribeiro Rocha: “Ao qual vício se entregam tanto, que nem o pejo natural, nem o temor de Deus os coíbe, como admirou em Espanha, e refere Fr. Luís de Granada [...] diz que tão difícil é não ser um destes pretos impudicos, como deixar de ser preto (1758/1992, p. 122)”.

Há nas palavras de Ribeiro Rocha, que em outras ocasiões se repetiram, a confusão evidente entre negro e escravo, confusão para a qual Gilberto Freyre chamou a atenção quando, com muita inteligência, explicou: “Diz-se geralmente que a negra corrompeu a vida sexual da sociedade brasileira, iniciando precocemente no amor físico os filhos-família. Mas essa corrupção não foi pela negra que se realizou, mas pela escrava” (1933/2003, p. 398).

4.4- A disciplina dos escravos

A reforma da escravidão proposta por nossos autores nunca cogitou abandonar o uso do castigo físico como parte do tratamento cristão que se devia dar aos escravos. Não se encontrará uma linha que retire dos senhores o seu direito de castigar, mesmo com açoites, os seus escravos rebeldes. Apesar disso, o castigo foi questão importante nos textos escritos por Benci (1705) e Ribeiro Rocha (1756). Os demais autores aqui

estudados, Monteiro da Vide (1707) nas “*Constituições*”, Antonil (1711) e Nuno Marques Pereira (1728), apenas trataram muito brevemente do tema ou guardaram total silêncio a esse respeito. Talvez porque a interferência direta na forma como os senhores escolhiam controlar seus escravos fosse assunto que suscitasse mais do que outros as sensibilidades do poder senhorial.

Se Monteiro da Vide, Antonil, Nuno Marques Pereira não se manifestaram sobre o castigo, Benci e Ribeiro Rocha escreveram o que se poderia considerar pequenos tratados sobre a arte de punir. Os textos avaliam não apenas o rigor das penas, mas o modo, o tempo e suas razões. Algumas das idéias expressas por esses dois autores apresentam em suas explicações diversas considerações pedagógicas sobre o castigo. A primeira delas é a de que o castigo não se equivale à vontade do senhor de se vingar de seu escravo. O castigo cristão é aquele que educa o escravo a não mais errar. Aliás, nesses termos, castigar não era então um direito do senhor, mas uma de suas obrigações cristãs: “A terceira obrigação dos senhores é dar ao escravo o castigo, para que se não acostume a errar, vendo que seus erros passam sem castigo” (BENCI, 1705/1977, p. 125).

É importante notar também que o castigo (sempre em sua forma física) é considerado por Benci o meio próprio para se lidar com as faltas dos escravos. Benci justifica sua posição, explicando porque não se deve abandonar a correção física.

Mas, tomando eu tanto a meu cargo defender a causa dos escravos, contra os senhores, que os maltratam, parece que não devia aprovar que se executasse neles gênero algum de castigo, senão abominar como cruéis e inumanos os senhores, que de qualquer modo os castigam. Assim, havia de ser, se os escravos fossem de condição tão branda e bem domada, que se acomodassem ao que é razão. Mas como eles ordinariamente são voluntários, rebeldes, e viciosos, não é possível que saiam bem disciplinados sem a disciplina⁵⁵ ou sem o castigo. (1705/1977, p. 126)

Ribeiro Rocha, escrevendo pouco mais de cinquenta anos depois de Benci, entende também que o castigo faz parte da educação dos escravos, mas considera que sua aplicação deva vir somente quando o ensino pela palavra tenha falhado. Assim,

⁵⁵ Em passagem anterior, Benci argumenta que *Disciplina* equivale a castigo: “*Disciplina, ne erret*. Isto quer dizer *disciplina*, que vale o mesmo (como notam os intérpretes) que *castigatio*” (BENCI, 1705/1977, p. 125). No dicionário de Bluteau, embora *disciplina* apareça como “criação, modo de ensinar”, há também acepção próxima a que quer Benci, “*Disciplina*, com o que se açouta o corpo” (BLUTEAU, 1712-1728, vol. 3, p. 240).

apresenta uma percepção um pouco mais positiva sobre a capacidade dos escravos aprenderem a boa conduta:

[...] não há dúvida que devem os possuidores destes cativos corrigir, e emendar-lhes os seus erros, quando tiverem já experiência de lhes não ser bastante para esse efeito a palavra; porque se o escravo for de boa índole, poucas vezes errará e para emenda delas, bastará a repreensão; mas se for protervo, ou travesso, continuamente obrará mal, e será necessário, para o corrigir, que a repreensão vá acompanhada, e auxiliada também com o castigo (1758/1992, p. 90).

Benci afirma ver muitos senhores que permitiam a seus escravos viverem em desordens sem qualquer repreensão. Tais senhores acabavam por entregar seus escravos ao pecado quando não usavam do castigo para lhes ensinar o bom caminho. Corrigir aquele que erra é assim, antes de tudo, uma ação de piedade cristã: “porque não só não é crueldade castigar os servos, quando merecem por seus delitos ser castigados, mas antes é uma das sete obras de misericórdia, que manda castigar aos que erram” (BENCI, 1705/1977, p. 127-8). De opinião semelhante é Ribeiro Rocha, ao considerar que o castigo quando bem empregado é um ato de amor: “No *cap. 13* dos Provérbios *vers. 24*. Se diz, que quem ama o filho, a cada passo o corrige com o castigo” (1758/1992, p. 92).

Embora os julgamentos de Benci e Ribeiro Rocha pareçam duros sobre a correção dos escravos, ambos mantêm-se alinhados ao espírito pedagógico de seu tempo. Encontramos na literatura dedicada a educação das crianças passagens que muito se assemelham as de Benci e Ribeiro Rocha. O livro do padre Jesuíta Alexandre de Gusmão, publicado em 1685 e intitulado “*A arte de criar bem os filhos na idade da puerícia*”, é um bom exemplo disso. Ao estilo de um manual, com indicações freqüentemente voltadas para a prática, a obra apresenta capítulo – “*Quanto importa castigar os meninos quando erram*” – em que explica o valor de um castigo bem aplicado. Na maior parte das vezes, Gusmão argumenta com maior dureza, numa versão próxima a Benci:

Do que fica dito, nos capítulos atrás, se entenderá facilmente quanto importa castigar os meninos, quando erram, para sua boa educação, porque, assim como não há doutrina sem disciplina, não há criação boa sem castigo; e, conforme nos ensina o Espírito Santo, o mesmo é ensinar que castigar, e assim diz nos Provérbios de Salomão: o que não castiga ao filho, aborrece-o, e o que o ama, ensina-o como se fosse o mesmo castigar ao filho que ensiná-lo; assim como o mesmo é castigar o filho que amá-lo; porque, como no castigo procura seu ensino, no castigo procura seu bem. (GUSMÃO, 1685/2004, p. 241).

Em outros trechos, parece prezar um pouco mais a palavra, assim como fez Ribeiro Rocha:

De tudo o que está dito se segue que não basta corrigir os filhos com a palavra quando erram, mas que é necessário o castigo pelo açoite. Pode suceder que a repreensão da palavra baste para emendar o filho, que é de boa índole ou que poucas vezes erra; porém, quando o filho é protervo, ou cai muitas vezes, é necessário ajuntar o castigo do açoite à repreensão da palavra, porque, de outra sorte, é perder os filhos e se ofenderá Deus gravemente, como claramente se viu em o sacerdote Heli e seus filhos; porque, ainda que o pai os avisava e dizia: filhos, olhai que não é de boa a fama que ouço de vós; contudo não bastava isso, era necessário mais castigo, e, porque foi nisso remisso Heli, o castigou Deus com morte repentina e se condenou, na opinião dos mais dos santos padres (GUSMÃO, 1685/2004, p. 244).

Contudo, embora houvesse semelhanças, como visto, entre a filosofia pedagógica aplicada à criação dos filhos e à dedicada ao tratamento dos escravos, é muito difícil imaginar que filhos (não bastardos) e escravos recebessem o mesmo cuidado. Ora, ao ler-se na íntegra as recomendações de Alexandre de Gusmão, resta a sensação de que o padre, de uma maneira geral, esforça-se em convencer os pais a porem freios à excessiva liberdade de seus filhos⁵⁶. Muitas vezes criados como pequenos senhores, sinhôzinhos, não deveria ser tarefa fácil impor limites àqueles que aprendiam a mandar muito mais do que a obedecer. Há aí toda a diferença entre o que se pretendia para as crianças e para os escravos.

Essa diferença se expressa nos textos de Benci e Ribeiro Rocha de maneira muito clara. Enquanto o livro de Alexandre de Gusmão gasta boa parte de sua tinta incentivando os pais a corrigir os filhos, o que se lê na maioria das linhas dos textos de Benci e Ribeiro Rocha é uma tentativa de comedir os castigos aplicados aos escravos. Da parte inicial dos textos, onde se diz ser obrigação do senhor castigar o escravo quando este erra, segue-se um longo discurso, bem maior do que o primeiro, em que se apela aos senhores para que não dêem o castigo aos seus escravos como dão os bárbaros, mas que o façam de maneira cristã.

⁵⁶ Na apresentação da edição aqui utilizada, encontra-se a seguinte informação relativa à análise do texto: “Assim, não deixa de ser interessante sublinhar que, quando comparado a outros autores de época, Alexandre de Gusmão destaca-se na defesa mais freqüente do uso da violência. Uma contagem dos termos utilizados ao longo do livro reforça essa impressão. As palavras “açoite”/“açoute” estão presentes quase duas vezes mais que os termos “amor paterno”/ “amor dos pais”; a palavra “carinho” aparece apenas duas vezes, ao passo que o termo “castigo” é usado setenta e nove vezes!” (VENÂNCIO & RAMOS, 2004, p. XVII). A julgar por esses números, parece ter sido muito maior a preocupação do jesuíta com o controle dos excessos dos filhos e punição de suas faltas do que com o seu devido “mimo”.

Para tanto, Benci logo admoesta os senhores a não castigar seus escravos quando estes não são culpados. Se não há falta, se não há crime, se não há pecado não deve haver castigo. Dessa regra tão trivial da justiça, Benci tentava convencer os senhores:

O castigo e a pena pressupõem culpa, conforme aquele axioma de direito, *Poena praesupponit culpam*; e assim, onde não há culpa (diz S. Agostinho) não pode haver propriamente pena e castigo. Pois se a pena e o castigo, quando se não dão por culpa, não são propriamente pena nem castigo: que podem ser, senão crueldade, e sevícia, e ainda mais que sevícia e mais que crueldade? (1705/1977, p. 128-9).

Mais de meio século depois, também Ribeiro Rocha entende ser necessário persuadir os senhores de que somente os que erram devem ser punidos:

A boa ordem pede, que se condenem os delinqüentes, e que se absolvam os que não tem culpa: logo assim como é grande desordem deixar de castigar a quem dá causa errando, ou delinqüindo; assim também igual desordem é, castigar a quem nem errando, nem delinqüindo, deu causa alguma para o castigo; (1758/1992, p. 94).

Ora, não era certamente um problema de incompreensão que impedia os senhores de seguirem “a boa ordem”. É um tanto difícil entender que se aplicassem castigos aos escravos sem qualquer razão aparente, apenas pelo simples desejo dos senhores. Sem pretender explicar os motivos de tal comportamento, Benci, em duas passagens, atribui a vontade de castigar à “fantasia” dos senhores.

Ao leão compara o Espírito Santo o senhor, que sem haver nos servos culpa, só porque lhe dá na vontade, os castiga; ou conforme a versão de Vatablo: não queiras ser em tua casa como leão, castigando aos servos não por razão, se não por fantasia. [...] Mui parecidos a estas feras são aqueles senhores, que sem causa alguma, arrebatados só de suas fantasias, castigam e maltratam os escravos, sem reparar na indignidade de acção tão bárbara (1705/ 1977, p. 129).

Em outra passagem, tomando como exemplo a paixão de Cristo, Benci argumenta que mesmo Cristo não pôde tolerar, sem questionamento, a agressão que sofreu sem qualquer razão. Assim, narra, Benci, que entre os sofrimentos infligidos a Jesus, a quase todos pôde ele suportar sem se queixar. Só não tolerou a bofetada que recebeu de um ministro na casa de Anás, e dela perguntou o motivo.

[...] é certíssimo que Cristo em sua Paixão padeceu injúrias ainda mais afrontosas, e penas ainda mais cruéis do que esta [bofetada], como foram as salivas e escarros, com que lhe afetaram o rosto; os açoites, com que lhe rasgaram as carnes; os espinhos com que lhe atravessaram a cabeça; e os cravos, com que lhe abriram os pés e mãos. Pois, se

dos mais ministros quando lhe faziam estas injúrias e lhe davam estes tormentos, se não queixou o Senhor; porque mais se havia de queixar do ministro, que lhe deu a bofetada? A razão (pelo que eu entendo) foi porque os mais ministros podiam alegar alguma razão aparente dessas injúrias e desses tormentos, dizendo que eram mandados. Porém como este ministro atrevido, sem causa alguma, e só por arrojo de sua fantasia, lhe deu a bofetada, não podia dar razão alguma de tão grande desacato; por isso a ele só, e não aos mais, perguntou Cristo pela razão de o afrontar e lhe dar pena: quid me caedis? (idem, p. 130-1).

O que Benci chamou de “fantasia” (como ânimo da vontade) parece-me ser, em certos casos, demonstração de traços de sadismo por parte de alguns senhores. Não é de se duvidar que muitos donos de escravos tenham aprendido, com o uso constante dos açoites, a cultivar um gosto pelo poder de castigar. Ribeiro Rocha notou com mais clareza a satisfação⁵⁷ com que alguns senhores açoitavam seus escravos, tão logo estes se encontrassem sob seu domínio.

Nas fazendas, engenhos, e lavras minerais, ainda hoje há homens tão inumanos, que o primeiro procedimento que têm com os escravos, e a primeira hospedagem que lhe fazem, logo que comprados aparecem na sua presença, é mandá-los açoitar rigorosamente, sem mais causas que a vontade própria de o fazer assim, e disto mesmo se jactam aos mais, como inculcando-lhe, que só eles nasceram para competentemente dominar escravos, e serem deles temidos, e respeitados [...] (1758/1992, p. 94-5).

Conta Ribeiro Rocha que alguns senhores, quando chamados a explicar tal comportamento, alegavam estar prevenindo-se dos desvios de seus escravos.

[...] e se o Confessor, ou outra pessoa inteligente lho estranha, e os pretende meter em escrúpulos; respondem, que é lícita aquela prevenção, para evitar que os tais escravos no seu poder procedam mal, e para que desde o princípio se façam, e sejam bons; e que uma vez que são seus, entra a regra de cada um poder fazer do seu o que mais quiser, na forma que entender (idem).

É possível também que muitos senhores acreditassem que o castigo físico continuado fosse o melhor meio de manter os cativos bem domados. Aparentemente, para muitos escravos, os açoites eram parte de um tratamento rotineiro. Não devia ser incomum encontrar senhores que apenas por hábito batiam em seus escravos. Tanto que

⁵⁷ Em outra passagem, Ribeiro Rocha narra como alguns castigos de açoite degeneravam-se em verdadeiras sessões de tortura, com engenhosidade nos métodos de fazer sentir dor: “[...] é reprovado no castigo de açoites sarjar depois deles, ou picar as nádegas dos escravos, tomando a esse fim o pretexto de se ordenarem semelhantes sangrias, a evacuar, por este modo o sangue que ficou pisado e se pode apostemar. [...] A mesma, ou maior crueldade é, findos os açoites, cauterizar as pisaduras com pingos de lacres derretidos, e o usar de outros semelhantes tormentos, que cada um destes monstros da soberba (raiz de todos os seus excessos) idéia, e executa nos miseráveis servos” (ROCHA, 1758/1992, p. 98).

Benci discursava pedindo a todos que estranhassem os castigos contínuos dados aos cativos.

Por isso, todos devem estranhar o costume indiscreto daqueles senhores, ou senhoras, que à maneira de comitres de galé estão continuamente sobre os escravos com o açoite na mão, e lhes não deixam passar falta, por leve que seja, sem castigo; e o que mais é, para terem ocasião de os castigar, lhe imputam como falta o que não é, nem tem sombra de falta (1705/1977, p. 141-2).

A crueldade no tratamento dos escravos no Brasil já havia chamado a atenção da Coroa portuguesa. Em Carta régia de 20 de março de 1688, dirigida ao governador do Brasil, D. Pedro II declara ter tomado conhecimento das crueldades aplicadas nos castigos dos escravos na Bahia. E assim pede providências.

Governador do Estado do Brasil. Eu el-rei vos envio muito saudar. Por ser informado que muitos dos moradores dessa capitania que têm escravos lhes dão muito mau trato e os castigam com crueldade, o que não é lícito aos senhores dos tais escravos, porque só lhes podem dar aquele moderado castigo que é permitido pelas leis; e desejando evitar que os pobres escravos padeçam sobre lhes faltar a liberdade e a vingança de seus senhores, sou servido que, de hoje em diante, em todas as devassas gerais que se tirarem nesse Estado, se pergunte pelos senhores que com crueldade castigarem seus escravos e que aqueles que o fizerem sejam obrigados a vendê-los a pessoas que lhes dêem bom trato e que, havendo quem denuncie perante as Justiças dos senhores que na forma referida castigarem cruelmente os seus escravos, se lhes tomem as denúncias e ainda as que derem os mesmos escravos castigados; e no caso que se não provem as denúncias ou querelas serão pelas Justiças notificados os senhores dos tais escravos que, por esta causa, lhe não façam dano algum. E esta carta se registrará nos livros desta Relação para que nela se faça executar como também nos da Secretaria desta capitania. Escrita em Lisboa, a 20 de março de 1688. Rei (POTUGAL apud LARA, 2000, p. 198).

Interessante notar como as ordens reais pretendiam interferir diretamente no poder de domínio que os senhores tinham sobre seus escravos. Além disso, davam voz aos cativos, ao permitir que eles próprios denunciasses as crueldades de seus donos. Entretanto, curiosamente, três dias depois da assinatura dessa primeira Carta régia, uma segunda versando sobre o mesmo assunto é editada. Esta última, ampliava, por um lado, o rigor da primeira. Os senhores que usassem de castigos excessivos contra seus escravos deveriam –além de ser obrigados a venderem o escravo maltratado, como previa a primeira carta – responder a processo. Por outro lado, na Carta de 23 de março recomendava-se que, nesses casos concretos de aplicação da lei, não se deixasse chegar ao conhecimento do escravo que seu senhor fora chamado diante da justiça. E por fim, a

Carta régia ordenava que os prelados denunciassem diretamente aos governadores os senhores que dessem castigos aos seus escravos além do moderado.

Governador do Estado do Brasil. Eu el-rei vos envio muito saudar. Por ser informado que alguns dos moradores desse Estado que têm escravos os castigam com crueldade, excedendo aquela moderação que é permitida aos senhores quando castigam aos escravos, não somente obram contra a proibição das leis, mas também contra a caridade do próximo o que por toda a razão se deve evitar, sou servido ordenar-vos que tomeis informações verbais e sumárias do modo com que os senhores tratam aos seus escravos e, achando que alguns excedem a moderação que lhes é permitida, os castigueis arbitrariamente e, quando acheis algum compreendido em excesso grave, o fareis processar sumariamente remetendo ao ouvidor-geral o conhecimento do excesso para que o sentencie camerariamente com ministros que lhes nomeardes por adjuntos, evitando quanto vos for possível que chegue à notícia dos escravos este remédio que se dá ao seu imoderado castigo, por se evitar que com menos justificada causa possam argüir a seus senhores e, se entender que bastará que os senhores saibam a forma em que mando proceder contra eles e achando-se alguns compreendidos em castigar com maior excesso aos seus escravos, além das penas que lhe forem dadas serão obrigados a vendê-los, com a condição que o senhor que os comprar será obrigado a tratá-los com castigo moderado. E fazendo-vos saber o arcebispo que lhe consta que algum senhor castiga aos seus escravos com crueldade e tirania procedereis contra ele na forma referida porque aos prelados ordeno que, quando lhes constar de semelhante excesso, mandem dar parte aos governadores. E esta carta se registrará no livro da Relação dessa cidade e nos dessa Secretaria para que a todo o tempo conste desta minha resolução, a qual vos encomendo muito façais inteiramente cumprir e guardar. Escrita em Lisboa, a 23 de março de 1688. Rei. (PORTUGAL apud LARA, 2000, p. 199)

É muito provável que as duas ordens reais não tenham chegado a beneficiar qualquer escravo. Menos de um ano após a assinatura das duas Cartas, uma terceira reconsiderava-as e suspendia os seus efeitos. Nesse documento, o rei informa ter recebido Carta do Governador do Brasil, Matias da Cunha, em que este apresenta ao monarca os “inconvenientes” da execução das ordens reais aos seus serviços e à conservação daquele Estado. O rei, aceitando as recomendações do Governador, assim manda:

Governador do Estado do Brasil. Eu el-rei vos envio muito saudar. A vossa carta de 11 de agosto passado me foi presente em que me dais conta de haverdes recebido as minhas de 20 e 23 de março do mesmo ano em que vos ordenava a forma em que se devia proceder contra os senhores que imoderada e cruelmente castigassem a seus escravos, representando-me os inconvenientes que de sua execução resultavam ao meu serviço e à conservação desse Estado. E mandando ver e considerar novamente esta matéria, hei por bem que não tenham efeito as ditas ordens de 20 e 23 de março e que nesse Estado se guarde e observe o que as leis dispõem em comum sobre os senhores que a seus escravos dão imoderado castigo; e parecendo-vos necessário que aos ditos escravos conste desta minha resolução o fareis entender com algum ato positivo para se que se evitem as perturbações que entre eles e seus senhores já começam a haver, com a

notícia que tiveram das ordens que se nos haviam passado. Escrita em Lisboa, a 23 de fevereiro de 1689. Rei. (idem, p. 201)

A legislação portuguesa que tratou das considerações sobre os castigos dos escravos foi sempre um tanto errática⁵⁸. Após a tentativa, expressa nas Cartas régias de março de 1688, de definir, de maneira mais ampla, formas de controlar os desvarios senhoriais, seguiram-se outras ordens reais, mas que, no mais das vezes, apenas pediam a averiguação ou davam instruções sobre casos particulares ou circunstanciais. Assim, muitas vezes, tem-se a impressão, ao ler a legislação sobre escravos no Brasil, de se estar diante de nada mais que um emaranhado de normas⁵⁹.

Benci informa, em seu livro, ter tomado conhecimento de uma dessas Cartas régias, que tratava do uso cruel de argolas de ferros para prenderem os escravos.

[...] Sua Majestade o Senhor Rei Dom Pedro (que Deus nos guarde) entre os cuidados que pede tão dilatada Monarquia, parece não tem outro mais que o com que procura suavizar o jugo da servidão e cativoiro dos escravos, que vivem nesta e nas mais Conquistas de Portugal. E no particular, de que tratamos, é incrível o zelo que mostra, para que não haja excesso no castigo que dão os senhores aos servos. O que bem prova o parágrafo de uma Carta sua, que me veio à mão, escrita no ano de 1698 ao Governador e Capitão geral Dom João de Lancastro. [...] As palavras de sua Majestade trasladadas de verbo ad verbum são estas: “Governador e Capitão geral do Estado do Brasil, Amigo. Eu El-Rei vos envio muito saudar. Sou informado que nessa Capitania costumam os senhores que têm escravos, para os castigarem mais rigorosamente, prendê-los por algumas partes do corpo com argolas de ferro, para que assim fiquem mais seguros para sofrerem a crueldade do castigo, que lhes quiserem dar. E porque este procedimento é inumano e ofende a natureza e as Leis, Vos ordeno que com prudência e cautela procureis averiguar o que há nesta matéria exactamente, e que achando que

⁵⁸ Se comparada com a legislação sobre escravos produzidas pela Coroa espanhola e francesa para suas colônias na América, as leis portuguesas foram sempre bastante descoordenadas. Enquanto espanhóis e franceses chegaram a organizar conjuntos legislativos sobre a escravidão – “los códigos negros” (1768, 1769, 1784, 1789, 1826, 1842) e “Le code noir” (1724), respectivamente –, a Coroa portuguesa manteve sua legislação sobre o tema dispersa em Cartas, Provisões, Alvaras, Consultas, etc, sem nunca reuni-las em algo que se assemelhasse a um código. Sobre os mencionados códigos espanhóis e francês, cf. “Los Códigos Negros de la América Española” (SALMORAL, 1996).

⁵⁹ Prova de uma certa desordem dos atos legislativos reais se vê na Provisão assinada por D. João V em 17 de janeiro de 1714. Nela, o monarca, desconsiderando que seu antecessor havia mandado suspender os efeitos das Cartas régias de 20 e 23 de março de 1688, pede, como se estas não estivessem revogadas, que fossem cumpridas: “Dom João etc. Faço saber a vós governador e capitão geral do Estado do Brasil, que sendo informado pelo chanceler dessa Relação em carta de 24 de novembro de 1709 que a ordem que se passou no ano de 1688 pela qual se encomenda aos governadores gerais desse Estado tenham especial cuidado de que os senhores não castiguem os seus escravos rigorosamente se não observa, antes a dissimulação de se executar tem facilitado o uso dos ditos senhores de escravos usarem com eles de castigos tiranos, e ser justo se evitarem estes excessos por não dar ocasião às queixas dos mesmos escravos, vos recomendo muito a infalível execução da dita ordem. El-rei nosso senhor o mandou para Miguel Santos, conde de São Vicente, general da armada do oceano dos seus Conselhos de Estado e Guerra e Presidente do Ultramarino, e se passou por duas vias. Miguel de Macedo Ribeiro a fez em Lisboa, a 17 de janeiro de 1714. Etc” (idem, p. 237).

assim é, o façais evitar pelos meios que vos parecem mais prudentes e eficazes”. Até aqui o Sereníssimo e zelosíssimo Rei, cujas palavras deixo à ponderação de cada um, porque quero dar fim ao meu Discurso (1705/1977, p. 155-6)⁶⁰.

Embora Benci cite uma das ordens reais sobre o castigo dos escravos, ele e Ribeiro Rocha escreveram suas próprias recomendações, fundadas num discurso cristão, sobre os castigos devidos aos escravos. Em certos casos se verá que o castigo cristão proposto por Benci e Ribeiro Rocha diferem das leis de Portugal. Seguiremos com o que nos dizem nossos dois autores.

Para que o castigo não seja dado sem que haja culpa do escravo, Benci pedia aos senhores que primeiramente apurassem as faltas dos cativos para então punir corretamente os culpados: “Como logo hão de sofrer os tristes escravos a tirania de um senhor, que os castiga sem culpa e sem causa? Averiguem pois os senhores primeiro os delitos dos servos; e depois deles averiguados, então lhes não falte com o castigo” (1705/1977, p. 131). Para tanto, Benci pedia também aos senhores que ouvissem as alegações e defesas de seus escravos: “E para averiguar bem o delito do escravo, não deve o senhor dar logo crédito a tudo o que lhe disserem, mas deve guardar também um ouvido para o ouvir a ele [o escravo]” (idem).

Aqui, Benci parece tocar em ponto sensível da autoridade dos senhores. Permitir aos escravos que apresentassem suas razões ou sua defesa não era algo que todos os donos de escravos deviam estar dispostos a fazer. Sobretudo, porque, ao que parece, estes senhores entendiam que se rebaixavam ao tratar de controvérsias com seus cativos. Por isso, Benci respondia a esses senhores:

Nem digais que se abate o senhor e desce de sua autoridade, entrando em perguntas com o seu servo; porque em ouvir as razões, que alega o escravo em favor de sua inocência, não corre risco algum de menoscabo a autoridade senhoril (1705/1977, p. 132).

⁶⁰ Na publicação de Lara (2000), há o registro de uma Carta régia enviada ao Governador da Capitania do Rio de Janeiro com conteúdo idêntico ao transcrito por Benci. Por ela, vê-se que, o padre, de fato, transcreve a Carta de D. Pedro “verbo ad verbum”, mas provavelmente omitiu – creio que estrategicamente – a sua parte final, que pede cautela na aplicação da lei. Assim termina a missiva remetida ao Governador da Capitania do Rio de Janeiro, seguindo o ponto em que Benci interrompe a Carta a que teve acesso: “[...], procurando que estes não causem alvoroço nos donos e que se consiga o fim que se pretende sem ruído ou alteração dos mesmos escravos. Espero do zelo com que me servis o executeis assim. Escrita em Lisboa, a 7 de fevereiro de 1698. Rei” (PORTUGAL apud LARA, 2000, p. 211).

Difícil crer que tal pedido tenha tocado muito aqueles senhores que nem mesmo toleravam os gemidos de dor de seus cativos. O próprio Benci conta que alguns senhores, com o intuito de impedir seus escravos de desabafarem as dores dos castigos, tapavam a boca do açoitado.

Daqui podeis inferir quão grande é a crueldade daqueles senhores, que, para que os servos não falem por si, nem ainda dêem gemidos no tempo do castigo, lhes mandam atravessar um pau na boca; como se desculpar-se e o gemer fosse alguma blasfêmia contra o mesmo senhor, que os manda castigar; Sendo que quando assim fosse, ainda lho não deviam proibir (1705/1977, p. 133).

Para Benci e Ribeiro Rocha, de muito pouco ou de nada serviam os duros castigos aplicados pelos senhores. Não eram as rigorosas penas que ensinariam os cativos a não errar, e sim o emprego de um castigo razoável, dado à maneira e na medida cristã. A dose certa do castigo era importante para que a punição tivesse efeito. Aos senhores que por qualquer pequeno desvio de seus escravos estavam prontos a açoitá-los, advertia Benci que, desta forma, iam seus cativos aos poucos perdendo o medo do castigo: “O escravo calejado com o castigo já o não teme; e porque o não teme, não lhe aproveita” (idem, p. 138). E certos de que inevitavelmente seriam punidos, não haveria razão para cessarem de cometer suas faltas ou logo que possível tomarem o caminho da fuga. Assim, diz o jesuíta:

Não temendo pois o servo o castigo, como há-de deixar de fazer sua vontade?

[...]

Porque sabendo o escravo que o senhor lhe não passa em claro falta alguma, e que lhe não valem padrinhos; em chegando a cometer algum delito, e vendo que não tem outro remédio para evitar os rigores do mesmo senhor, toma carta de seguro e foge (idem, p. 139).

As recomendações de Benci fundamentavam-se em princípios cristãos, mas que, ao mesmo tempo, ensinavam aos senhores os caminhos do bom controle dos escravos. Portanto, se, por um lado, o jesuíta empregava um sentido cristão aos seus conselhos, por outro, procurava demonstrar a eficácia de suas normas para a manutenção da ordem entre os escravos. Com um refinado entendimento da psicologia da punição, Benci explicava aos senhores:

O mesmo sucede no castigo; mais pode temido, que experimentado, *pejor est paena timor ipse penae*. Enquanto o escravo não tomou o pulso ao castigo, e não sabe o que pesa e tal medo e horror que lhe tem, que treme e sua só com a consideração que seu

senhor o poderá castigar; porém depois que o experimenta (e muito mais se é por costume) pouco a pouco lhe perde o medo e temor, e lhe endurece em tanta maneira a pele como crestada ou calejada, que o mesmo é castigá-lo, que malhar (como dizeis) em ferro frio (idem, p. 139).

Punir todas as faltas dos escravos, mesmo que se estivesse certo de suas culpas, era, segundo o jesuíta, um exagero de justiça, que ia muito além do justo: “[...] porque é inumana toda a justiça que se não compadece da fragilidade dos homens” (idem, p. 141). Deviam os senhores saber perdoar alguns dos erros de seus escravos. Não todos obviamente, mas aquelas faltas leves e de poucas conseqüências:

Porém porque nem tudo se deve castigar, nem tudo perdoar, vejamos que gênero de culpas são as que pode e deve perdoar o Senhor aos servos, para que daí se entenda as que devem castigar. O primeiro gênero é o das leves e de pouca entidade, como seria uma palavra menos sofrida, um tardar pouco mais do que era justo, e semelhantes outras (idem, p. 140)

Também deviam os senhores relevar os erros advindos da rudeza e desentendimento dos escravos. Dizia Benci, muito mais pela inaptidão, falhavam os escravos, do que pela vontade de afrontar seus senhores. Deste modo, se não faziam por mal, não era justo que o mal recebessem.

Outro gênero de faltas, que os senhores devem tolerar nos servos, é das que se originam da pouca capacidade e natural rudeza dos pretos, e não de ânimo rebelde a Deus e a seu senhor. A razão é, porque o que é digno de castigo não é a ação, senão o dolo e a malícia, com que se faz. Donde vem aquela tão sabida regra do Direito, que não havendo dolo não há delito digno de pena (idem, p. 142).

Concluía, Benci – com o senso de um padre – que querer punir a todos os desvios dos escravos era causa para deixá-los em constante clima de agitação. Assim, ignorar algumas de suas faltas era então não somente uma atitude de boa justiça, mas uma forma de perpetuar certa tranquilidade entre os escravos: “Havendo prudência no senhor para fazer dissimular algumas faltas aos escravos, tudo se remedeia, e tudo se faz bem” (idem, p. 140).

Também não deviam os senhores deixar-se tomar pelo ímpeto da cólera no castigo dos escravos. A punição dada no calor dos acontecimentos permite que a ira pese na mão daquele que açoita. Por isso o jesuíta procurava convencer os senhores de que “quem dá o castigo apaixonado e colérico, dá como cego; quem dá como cego, não vê por onde dá, e por isso não repara em castigar bárbara e cruelmente (idem, p. 161)”.

Tanto Benci como Ribeiro Rocha dedicaram muitas páginas de seus capítulos sobre o castigo dos escravos a convencer os senhores a não fazerem da punição dos cativos uma festa de horrores. Como dito anteriormente, nenhum dos dois autores advogava o fim das punições, mas procuravam reformá-las. Tais mudanças não incluíam o fim do uso do açoite, mas estabeleciam o número máximo de golpes que se devia aplicar. Não pretendiam que se deixasse de usar ferros para prenderem os escravos, mas determinavam o tempo e o modo correto de fazê-lo. Benci considera que esses dois métodos de castigo, os açoites e as prisões, são próprios ao tratamento dos escravos.

Tendes algum servo mau, malicioso e inclinado ao vício? Castigai-o; mas seja o castigo ou de açoites ou de ferros. Estes são os castigos próprios dos servos, e de que usaram sempre os senhores prudentes e discretos de todas as nações do mundo (idem, p 162).

Deviam os senhores usar os açoites, mas com a moderação fraternal e cristã. Isso significava para o jesuíta não fazer derramar o sangue do escravo⁶¹.

Primeiramente, obrando o servo contra o que deve, deveis usar dos açoites: *Tortura flagellorum*. Não sejam porém estes tais e tantos, que cheguem a rasgá-lo e feri-lo de sorte que corra em fio o sangue, como b̄rbaramente costumam alguns senhores (idem, 162).

⁶¹ O pedido feito por Benci de que não se fizesse correr o sangue dos escravos será contradito por legislação portuguesa de 1741. Em 3 de março daquele ano, D. João V expede Alvará em que mandava primeiramente marcar com a letra “F” o ombro do escravo que fosse pego em quilombo, e depois, aos reincidentes, ordenava que se cortassem suas orelhas. “Eu el-rei faço saber aos que este alvará em forma de lei virem que sendo-me presente os insultos que no Brasil cometem os escravos fugidos, a que vulgarmente chamam calhambolas, passando a fazer excesso de se juntar em quilombos, e sendo preciso acudir com os remédios que evitem esta desordem, hei por bem que a todos os negros que forem achados em quilombos, estando neles voluntariamente, se lhes ponha com fogo uma marca em uma espádua com a letra F, que para este efeito haverá nas Câmaras; e se quando se for executar esta pena for achado já com a mesma marca, se lhe cortará uma orelha. Tudo por simples mandado do juiz de fora ou ordinário da terra, ou do ouvidor da comarca, sem processo algum e só pela notoriedade do fato, logo que do quilombo for trazido, antes de entrar para a cadeia. Pelo que mando ao vice-rei e capitão-general de mar e terra do Estado do Brasil, governador e capitão-general do Brasil, governadores e capitães-generais, desembargadores de Relação, ouvidores, juizes e Justiças do dito Estado, cumpram e guardem e façam cumprir e guardar este meu alvará em forma de lei, que valerá posto que seu efeito haja de durar mais de um ano, sem embargo da ordenação de livro II, título 40 em contrário, o qual será publicado nas comarcas do Estado do Brasil e se registrará na Relação e Secretaria dos governos, Ouvidoria e Câmaras do mesmo Estado, para que venha à notícia de todos. Dado em Lisboa ocidental, a 3 de março de 1741. Rei” (PORTUGAL apud LARA, 2000, p. 297).

Enquanto Benci preocupava-se com o sangue derramado dos cativos, Ribeiro Rocha, também ensinando aos senhores o limite do castigo, inquietava-se particularmente com o mau hábito de punir os escravos com grossas bordoadas.

[...] para o castigo ser bem ordenado quanto à qualidade, não deve passar de palmatória, disciplina, cipó e prisão; porque as mais qualidades de suplício, no governo doméstico, e econômico das famílias são reprovadas e proibidas; e nesta conformidade, não podem os senhores espancar com grossos bordões aos seus escravos; porque isto é crueldade e inumanidade (ROCHA, 1758/1992, p. 97).

Ribeiro Rocha autoriza a aplicação da palmatória no castigo dos escravos, mas parece sentir a necessidade de explicar aos senhores de que forma deveriam utilizá-la. Seu sentido não deve ser o de quebrar os ossos da mão do escravo, mas o de fazê-lo sentir arder a pele: “[...] se o varejo for ministrado com a palmatória, há de descarregar os golpes sobre a mão pendente, ou levantada no ar, e não sobre ela, entalada, e estendida no bofete” (idem, p.97).

O número elevado de açoites que se costumavam dar aos escravos chamou a atenção tanto de Benci quanto Ribeiro Rocha. Ambos consideravam os açoites que se davam às centenas demasiadamente rigorosos. Benci recorre à autoridade bíblica e acha no antigo testamento o número máximo de açoites com que se devia castigar o cativo:

Mandava Deus na Lei Velha, que cometendo-se algum crime, pelo qual o delinqüente merecesse açoites, os juízes lho mandassem dar, e que a medida deles a tomariam da qualidade da culpa, contanto que os açoites não passassem de quarenta. E a razão de taxar este número, a deu o mesmo Deus: para que não fique o teu irmão feia e indignamente maltratado, e o vejas com teus olhos cruelmente chagado e ferido (BENCI, 1705/1977, p. 163).

Ribeiro Rocha segue caminho semelhante ao de Benci, aconselha número máximo de quarenta açoites a serem dados como punição aos escravos, mas, ao considerar que a Antiga Lei era menos fraternal do que a do Evangelho cristão, pede que se retire desse número entre seis e sete golpes. Assim, entendia Ribeiro Rocha que trinta e quatro ou trinta e três açoitadas eram um número mais de acordo com o mandamento de se amar ao próximo.

Pois ainda que a Lei e a Ordenação do Reino, conformando-se com a dita lei do Deuteronômio, prescreveu, e consignou para os escravos o número de quarenta açoites; [...] contudo assim como os hebreus dos quarenta ainda tiravam um, bem é que nós os Cristãos tiremos ao menos seis, ou sete; porque o vínculo do amor do próximo na Lei

Evangélica ficou mais atado, e apertado, por virtude daquelas palavras de Cristo Senhor nosso: *Joan. Cap. 13. vers. 34*. Dou-vos um novo mandamento, que vos ameis uns aos outros como eu vos tenho amado (ROCHA, 1758/1992, p. 100).

Embora Ribeiro Rocha afirme que a Ordenação do reino prescrevia o número de quarenta açoites como castigo aos escravos, encontrei duas determinações da Coroa em contrário. A primeira delas, uma Provisão de 20 de abril de 1737, em que se mandava castigar os escravos que fossem pegos furtando na Alfândega da cidade da Bahia com cinquenta golpes de açoite. A segunda, uma Lei de 24 de janeiro de 1756, ainda mais próxima da data da publicação do livro de Ribeiro Rocha, determinava – superando em muito os quarenta açoites – que os escravos flagrados portando facas ou armas proibidas fossem açoitados, no pelourinho, cem vezes por dia, durante dez dias intercalados.

Dom José por graça de Deus rei de Portugal e dos Algarves, daquém e dalém mar, em África senhor de Guiné e da Conquista, navegação, comércio da Etiópia, Arábia, Pérsia e da Índia, etc. Faço saber aos que esta minha lei virem que sendo-me presente que no Estado do Brasil continuam os mulatos e pretos escravos a usar de facas e mais armas proibidas, por não ser bastante para coibi-los as penas impostas pelas leis de 29 de março de 1719 e 25 de junho de 1749, hei por bem que, em lugar da pena de 10 anos de galés impostas nas referidas leis, incorram os ditos pretos e mulatos escravos do dito Estado que as transgredirem, na pena de 100 açoites no pelourinho e repetidos por 10 dias alternados. O que se não entenderá com os negros e mulatos que forem livres, porque com estes se deve observar as leis já estabelecidas. Pelo que mando ao presidente e conselheiros do meu Conselho Ultramarino e ao vice-rei e ao capitão general de mar e terra do mesmo Estado do Brasil e a todos os governadores e capitães-mores dele, como também aos governadores das Relações da Bahia e Rio de Janeiro, desembargadores delas e a todos os ouvidores, juízes, Justiças, oficiais e mais pessoas do dito Estado cumpram e guardem esta lei e a façam cumprir e guardar inteiramente, como nela se contém; a qual se publicará e registrará em minha Chancelaria-mor do Reino; e da mesma sorte será publicada nas capitanias do dito Estado do Brasil e em cada uma das comarcas dele, para que venha à notícia de todos e se não possa alegar ignorância; e também se registrará nas partes onde semelhantes leis se costumam registrar, lançando-se esta própria na Torre do Tombo. Lisboa, 24 de Janeiro de 1756. Rei. (PORTUGAL apud LARA, 2000, p. 325-6)

Benci admitia que eventualmente haveria faltas tão graves que os quarenta açoites não seriam suficientes como punição. Nestes casos, o castigo deveria ser dividido e aplicado com intervalo de dois dias entre cada sessão de açoites.

Mas, por que pode haver nos escravos delitos tão graves e atrozes, que mereçam muito maior número de açoites; não pretendo impedir aos senhores o direito que têm para que lhos hajam de dar. [...] dêem-se-lhes [o castigo aos escravos] por partes, isto é, trinta ou quarenta hoje, outros tantos daqui a dois dias, daqui a outros dois dias outros tantos; e assim dando-se-lhes por partes, e divididos, poderão receber todo aquele número, que se

o recebessem por junto em um dia, chegariam a ponto ou de desfalecer dessangrados, ou de acabar a vida. (BENCI, 1705/1977, p. 163-4)

Mas se o escravo chegasse a cometer algum crime a que os castigos de açoite e prisão não bastassem para puni-lo, se ao escravo tivesse que se dar a pena capital, não deveria de modo algum ser o senhor o seu executor. Deveria o dono do escravo entregá-lo à justiça para que esta julgasse o cativo e desse a pena.

E se o escravo chegar a cometer delito, tão grave, que não sejam castigo suficiente os açoites nem os ferros, por merecerem o último suplício: que fará neste caso o senhor? O que o fará, eu o não sei; mas direi o que deve fazer, no caso que queira que se lhe dê a pena de morte. Deve entregá-lo a Justiça, para que conhecendo da causa, o castigue conforme o merecimento de suas culpas. (idem, p. 166)

Benci assim dizia aos senhores que queriam fazer-se os próprios carrascos de seus cativos. Aparentemente, do que se pode concluir das palavras de Benci, alguns donos de escravos sentiam que, ao entregar o escravo infrator à justiça, diminuían a sua honra:

Se dais a morte ao vosso escravo, ou lhe dais castigo tal de que se siga a morte, pecais gravemente contra Deus; se o entregais à Justiça para que o castigue, dizeis que ficais menos lustroso.

[...] antes quereis ficar honrado e havido por homem timbroso, dando a morte ao vosso escravo, do que por homem bom Cristão, entregando-o à Justiça.

[...] Em resolução, senhores: quem diz que entregar o senhor à Justiça o seu escravo é contra os timbres e pundonores da nobreza, erra e diz uma coisa contra toda a razão; (idem, p. 168-9).

Aos senhores que o jesuíta sabia não poder convencer do contrário sugeria então comutar a pena de morte em castigo de longas prisões, adicionado a várias sessões de açoites intercaladas. Tal medida parecia, aos olhos do jesuíta, uma solução intermediária entre o pecado de matar e o suposto aviltamento do senhor.

Direis: pois, Padre, neste mesmo caso não haverá outro meio, com que se remedeiem as coisas? O servo merece a morte; eu não lha posso dar, nem o quero entregar à Justiça, para que lha dê; pois de força hei-de ceder do meu timbre e entregar-lho? Não haverá outro caminho, por onde fique castigado o servo, e eu não ceda do meu pundonor? Digo que sim há, e é este: se o castigardes com prisões continuamente por largo tempo, e com açoites interpolados até que julgueis prudentemente que está satisfeito o delito. Ou também degredando-o vendido para outra parte (idem, p. 169-170).

É possível que Benci tenha convencido alguns senhores e, deste modo, até mesmo salvo a vida de escravos, muito embora assim os tenha colocado diante de castigos quase perpétuos. Contudo, parecia ser a paz perpétua – ainda que sob violência – a promessa de Benci e Ribeiro Rocha:

Haja açoites, haja correntes e grilhões, tudo a seu tempo e com a regra e moderação devida; e vereis como em breve tempo fica domada a rebeldia dos servos; porque as prisões e açoites, mais que qualquer outro gênero de castigos, lhes [aos escravos] abatem o orgulho e quebram os brios (BENCI, 1705/1977, p. 164).

O equilíbrio e a boa razão das punições manteriam os escravos mais dóceis e obedientes “porque os escravos assim como, se os tratamos bem, e com amor, ainda que os castigemos para o seu ensino, sempre são nossos companheiros, e bons amigos” (ROCHA, 1758/1992, p. 102).

4.5- O suor dos escravos

Não deixava de constar entre as obrigações de um bom senhor cristão dar aos escravos o trabalho justo, sem excesso e sem falta. Assim, não deviam os senhores submeter seus escravos a trabalhos que estivessem além de suas forças nem tampouco permitir aos cativos que vivessem ociosamente, como vadios. Creio que a maior parte dos senhores pecou muito mais por excesso que por falta. Talvez não tenham cumprido, em parte, a obrigação de dar o trabalho ao escravo, apenas aqueles senhores que fizeram de seus cativos meros pajens e acompanhantes, os quais freqüentemente serviam apenas para ostentar a riqueza de quem os possuía.

Para que o escravo fizesse jus ao pão que recebia de seu senhor, deveria ocupar-se em algum trabalho. Nesse sentido, escrevia Benci: “Porém assim como é justo que o senhor não falte a seu escravo com o pão; assim também é justíssimo que o mesmo escravo não falte a seu senhor com o serviço e mereça o pão que come” (1705/1977, p. 172-1). Tais palavras, que em princípio pareciam se dirigir a um escravo preguiçoso, revelam-se, mais adiante no texto, como a introdução de uma queixa contra senhores licenciosos.

Devendo pois os escravos merecer o que comem, justo é que trabalhem; e sendo justo que eles trabalhem, justo é também que o senhor os ocupe e os não deixe andar ociosos; principalmente no tempo em que isto escrevo, pois tanto nos aperta a carestia⁶². Que razão pode haver, para que os senhores do Brasil sustentem das portas a dentro tão grande número de ociosos e de ociosas? (idem, p. 174)

Uma casa cheia de escravos e escravas, apenas ocupados em servir seus senhores com pequenos mimos, fazia prova aos olhos de um visitante da grande abundância em que ali se vivia. Ou, talvez, desfilar pelas ruas em uma liteira carregada por escravos mostrasse a todos que passavam a boa condição daquela senhora. Ou ainda, como parecia, satisfaziam-se, alguns senhores, mais em poder dar ordens a muitos escravos do que com o objeto das ordens dadas. Seria, então, a vaidade dos senhores a razão de se manterem tantos escravos ociosos, perguntava Benci retoricamente:

Se os escravos e escravas não hão-de servir ao menos para ajudar a seus senhores a sustentar a vida, não sei para que se comprem com tão grande gasto! Só para sustentar o fausto e vaidade, e para que haja muitos a quem mandar? E parece-vos esta vaidade digna de ser comprada não só com dinheiro, mas ainda com as muitas pensões e pesares que traz consigo o ter muitos servos? (idem)

Embora considerasse a vaidade dos senhores um pecado, havia para o jesuíta um problema ainda maior relacionado ao ócio dos escravos. Os cativos, segundo Benci, apresentavam a má característica de tão logo deixados sem trabalho tornarem-se teimosos e indisciplinados. Assim, compara o escravo deixado sem trabalho ao jumento a que não se dá carga.

Já disse que os servos não devem ser tratados como jumentos; contudo não se pode negar que os escravos, regularmente falando, participam de uma má qualidade destes animais. O jumento, quando está ocioso e sem trabalhar, faz-se manhoso e rebelão; e se depois o querem sujeitar à carga, tira coices e não quer admiti-la (idem, p. 176).

⁶² Benci se refere aqui, muito provavelmente, à crise na produção açucareira baiana, que veio ainda a se somar à grande mortandade de escravos acometidos pela “bicha” (febre amarela) naquela capitania. Charles Boxer narra a decadência econômica que, em finais do século XVII, atingia a Bahia. Note-se que a crise está associada à degradação de dois fatores que eram o sustentáculo da pujança baiana: a grande lavoura e a escravidão. “Finally, the deteriorating economic situation of Portugal's Atlantic empire was worsened by the ravages of smallpox throughout Angola during the 1680's, and by the simultaneous introduction of yellow fever into Brazil, where Bahia and Pernambuco were both seriously affected. Writing from Bahia to a friend at Lisbon in July, 1689, Padre António Vieira, S.J., observed gloomily: ‘we shall shortly relapse into the savage state of the Indians, and become Brazilians instead of Portuguese’. [...] A succession of bad sugar harvests, unseasonable rains, and the continued ravages of yellow fever, with heavy mortality among slaves, oxen, and horses brought the Brazilian sugar industry to the verge of collapse in 1691”. (BOXER, 1962, p. 28-9)

O escravo posto no trabalho continuamente não se faria insolente contra seu senhor. Acostumaria-se a receber e aceitar todos os trabalhos que se lhe dessem. Benci afirmava também que o cativo ocioso além de rebelar-se contra seu senhor, acabaria por entregar-se a vícios e maus comportamentos, que certamente ofenderiam a Deus. Por isso, dedica uma parte de seu livro, intitulada “*Que devem os senhores dar o trabalho aos servos, para que não se façam insolentes contra Deus*” a mostrar como ócio é, sobretudo para os escravos, um caminho rápido para o pecado.

É o ócio (diz S. Bernardo) mãe de todas as leviandades e ainda das piores, que são os vícios, e madrasta de todas as virtudes. E se isto é ócio geralmente em todos, muito mais o é nos escravos; porque sendo mau para todos, para os escravos é péssimo, por ser o único mestre de suas maldades (idem, p. 177).

Em uma sociedade largamente apoiada no trabalho escravo, muito mais tempo de ócio devia restar aos senhores⁶³. Ora, a atribuição de uma maior propensão do escravo a entregar-se aos vícios quando deixado ocioso livra Benci de explicar porque suas graves afirmativas não se aplicariam igualmente aos senhores. Um certo talento natural do escravo para o pecado justifica um cuidado maior em não lhes deixar por muito tempo livres do trabalho.

Bem sei que não só os cativos e os Pretos, senão também os livres e os Brancos aprendem a pecar debaixo do magistério do ócio; acho contudo entre uns e outros grande diversidade. E qual é? É que os Brancos para serem bons Mestres da arte de pecar, necessitam de lições mui repetidas, e por isso é necessário que freqüentem por largo tempo as classes do ócio; e os Pretos⁶⁴ não necessitam de muito tempo. Com quatro dias de lição ficam Mestres em artes e Doutores da malícia. Mas qual é a razão desta diversidade? A razão é a mesma, porque na mesma classe debaixo da disciplina do

⁶³ Sobre o aparente pouquíssimo apreço que tinham os portugueses, mesmo os mais pobres, pelos trabalhos manuais realizados nas minas, pode-se ler, em Consulta de 18 de setembro de 1728, relato de membro do Conselho Ultramarino em que lembra ao Rei ter o Governador do Rio de Janeiro escrito-lhe “insinuando que era certo que as Minas se não podiam cultivar senão com negros, assim porque faziam serviço mais vigoroso como porque os brancos e reinóis ainda que sejam criados com a enxada na mão em pondo os pés no Brasil nenhum queria trabalhar [...]” (PORTUGAL apud LARA, 2000, p. 529). De opinião semelhante era Luis Vilhena, que, referindo-se aos moradores da Capitania da Bahia, escreveu: “Todo o mais povo, a exceção dos comerciantes e alguns lavradores aparatosos, como os senhores de engenho, é uma congregação de pobres; pois que além de serem muito poucas as artes mecânicas e fábricas em que possam empregar-se, nelas mesmas o não fazem, pelo ócio que professam, e a consequência que daqui pode tirar-se, é que infalivelmente hão de ser pobríssimos. A arte geral que lhes é permitida, qual a agricultura, êles a aborrecem, pela persuasão de que é trabalho próprio só de negros e por esta causa familiarizados com a fome; preguiça inata” (1802/1969b, p. 915).

⁶⁴ Embora Benci, ao longo do texto, atribua sempre ao escravo, ao cativo ou ao servo determinadas características, nessa passagem, o jesuíta emprega no início o termo “cativos” e “Pretos”, mas na seqüência o abandona e passa a utilizar somente “Pretos”. Assim confere aos negros, mesmo livres, e não aos escravos, as grandes e naturais habilidades na arte de pecar.

mesmo Mestre, e ainda com igual aplicação, se fazem uns logo Estudantes da primeira suposição, e outros só depois de muitos anos. Isto é efeito da maior ou menor habilidade, que cada um tem. O mais hábil logo aprende, o menos hábil aprende mais devagar. E como os Pretos são sem comparação mais hábeis para todo o gênero de maldades, que os Brancos, por isso, eles com menos tempo de estudo saem grandes licenciados do vício na classe do ócio (idem, p. 178).

Se assim o é, se o ócio é tão maléfico aos escravos, o trabalho bem dado e constante era o seu remédio. É por essa mesma razão que explica Ribeiro Rocha porque muito mais comumente são os escravos que trabalham nas pesadas tarefas das fazendas menos viciosos que aqueles empregados em pequenas atividades domésticas.

[...] e principalmente é grande preservativo dos vícios o trabalho, e ocupação moderada, e tal, que os [escravos] livre da ociosidade; que por isso nos mostra no Brasil a experiência, que os escravos das lavouras de mandiocas, tabacos, e açúcares, e dos engenhos, e cortadores de lenhas, nunca são tão viciosos, como são os outros do serviço das casas, e companhia dos Senhores, que regularmente são, os que maiores moléstias, desgostos, e enfados lhe causam; (1758/1992, p. 124).

Sem fugir à tradição judaico-cristã, o trabalho é então entendido, no contexto da escravidão colonial, como uma forma de redenção do negro cativo. Quanto mais trabalhasse, menor chance teria o escravo de cair nas tentações da vida mundana. Assim, o trabalho, na medida certa, não era um fardo para o cativo, mas uma forma de estar mais perto da salvação. Contudo, para evitar os pecados de seus cativos, não devia o senhor exagerar nos trabalhos dados aos escravos e não devia sobretudo desrespeitar a velha lei que mandava a todos que guardassem os domingos e dias festivos. Se assim o fizesse, nesse caso, cometeria o senhor um pecado contra a religião.

[...] o senhor, que falta em dar o trabalho ao servo, quando chegue a cometer pecado, será contra a caridade; porém faltando-lhe com o descanso e mandando-o trabalhar nos dias santos, peca contra a justiça e religião (BENCI, 1705/1977, p. 184-5).

Reclamava Benci que muitos senhores guardavam eles próprios os domingos sem qualquer trabalho, mas não permitiam a seus escravos que fizessem o mesmo. Neste ponto, o jesuíta postula uma igualdade espiritual, ao menos diante de Deus, entre senhores e escravos, e assim justifica o direito ao descanso dominical dos cativos.

Parece que grande parte dos senhores do Brasil têm para si que o preceito de guardar os domingos e as festas é só para os livres e forros, e não para os sujeitos e cativos; pois vemos que muitos, sem fazerem distinção de dias a dias, em todos igualmente os ocupam e mandam trabalhar. Mas não é isto um engano manifesto? Quem o duvida?

Porque Deus sem fazer diferença de senhores e servos, a todos manda que se desocupem nestes dias das obras servis e mecânicas. (idem, p. 185)

Mas não era exatamente o descanso que Benci prezava quando pedia a todos que se abstivessem de trabalhar. Ninguém devia estar obrigado ao trabalho nos dias de domingo, mas todos deveriam comparecer à missa, brancos e negros, escravos e livres. Tal obrigação, constava em lei canônica, como se vê explícita nas “*Constituições*”.

Conforme ao preceito da Santa Igreja Cathólica todo o Christão baptizado de qualquer estado, ou sexo que seja, tanto que chegar aos annos da discricção, e tiver capacidade para peccar, é obrigado a ouvir Missa inteira nos Domingos, e dias Santos de guarda, e deixando de ouvir sem justa causa pecca mortalmente (VIDE, 1707/2007, p. 145).

Nas “*Constituições*”, havia ainda um pedido especial para que os párocos ficassem atentos aos fregueses que faltassem à missa nos dias compulsórios. Mas o texto canônico dava ainda maior destaque ao mau hábito de alguns senhores de mandar moer nos domingos e dias santos⁶⁵ e, com o peso da lei, repreendia a todos que assim o faziam. Para aqueles que fossem apanhados trabalhando ou mandando que se trabalhasse nesses dias, as “*Constituições*” previam até mesmo a aplicação de multas, que obedeceriam uma escala crescente para os reincidentes.

E porque o mais notável abuso, que póde haver nesta matéria, é a publicidade com que os Senhores de Engenho mandão lançar a moer aos Domingos, e dias Santos, mandamos a todos os nossos súbditos de qualquer qualidade que sejam, se abstenhão de toda a obra servil per si, ou por outrem, guardando inteiramente o preceito da Lei de Deos, que prohibe trabalhar nos taes dias; o que se entende da meia noite do Sabbado até a outra meia noite do Domingo, e do mesmo modo nos dias Santos. [...] E o que fizer o contrário, o Parcocho o condemnará pela primeira vez em dez tostões, pela segunda em dous mil réis, e pela terceira em quatro mil réis^[66] applicados para a fabrica do corpo da Igreja; (idem, p. 151).

Com a lei canônica inequívoca sobre a obrigação dos senhores em mandar seus escravos para a missa aos domingos, todos os nossos autores que escreveram posteriormente à publicação das “*Constituições*” reafirmaram o que nela estava prescrito. Ribeiro Rocha chega mesmo a citar literalmente o texto canônico apresentado

⁶⁵ As “*Constituições*” forneciam uma lista dos dias santos com data fixa. Contei, durante um ano, o total de trinta dias santos.

⁶⁶ Pelas informações fornecidas por Antonil sobre a compra de escravos para o Engenho de Sergipe do Conde – pela altura que fora escrito os textos das “*Constituições*” – dois negros “minas” foram adquiridos juntos por 190.000 réis. Portanto, a multa mais pesada para os reincidentes não chegava a cinco por cento do valor de um escravo que normalmente era empregado na lavoura da cana.

acima, para depois concluir: “[...] o Domingo devem os senhores deixar livre aos escravos, não para ganharem o sustento do corpo, senão para receberem o pasto espiritual da alma;” (1758/1992, p. 85). Mesmo Antonil, com seu caráter de homem prático, guarda algumas linhas de seu texto para tratar da necessidade de se mandarem os escravos à missa dominical. Nuno Marques Pereira, em um suposto diálogo com um senhor, pergunta: “Como, sendo hoje dia santo, os [aos escravos] consentis trabalhar e deixais de os mandar ouvir missa, quebrando dois preceitos, um divino e outro eclesiástico?” (1728/1988, p. 178).

Embora o mandamento de não trabalhar nem mandar que os escravos trabalhassem fosse categórico e confirmado pelas “Constituições”, o próprio texto canônico abria brecha para o seu descumprimento, ao criar situações de exceção, em que a regra geral podia ser reconsiderada. Bastava para isso que houvesse uma situação de necessidade, na qual a ausência de alguns ao trabalho resultasse em prejuízos ao senhor de engenho. A permissão para trabalhar nos domingos e dias santos poderia ser obtida, por vezes, com o pároco local.

E supposto que havendo alguma necessidade precisa, com oferecer-se alguma cana queimada, ou em tal estado, que provavelmente se perderia com a dilação, ou outra semelhante necessidade, se permita em tal caso trabalhar; isto se entende, pedindo primeiro licença ao Superior, o qual declaramos, que em nossa ausencia, ou de nosso Provisor, é o Parocho da Freguezia, a quem damos poder, e faculdade para dar a dita licença, constando-lhe da necessidade occurrente (VIDE, 1707/2007, p. 151).

Benci também considera a “necessidade” como capaz de derrubar os preceitos, mesmo aqueles de uma lei divina. Não se podia culpar de infringir uma norma aquele que age guiado pela necessidade. Acontece que, como a própria necessidade não tem lei, dizia Benci, “não há dúvida que desculpa da observância dos preceitos positivos” (1705/1977, p. 191). Não haveria pecado portanto na ação que desobedecesse uma regra quando a força da necessidade lhe impusesse aquele ato. Mas que eventos se teriam como fortes o bastante para que, julgando-os como “necessidade”, pudessem quebrar uma norma sagrada? Aparentemente, nenhuma consideração de grande profundidade filosófica era alavancada para resolver a questão. Mais uma vez, impedir o prejuízo material era o exemplo que seguramente configurava um verdadeiro caso de “necessidade”.

A necessidade (como dizem os Teólogos com o Padre Suárez) para livrar do pecado, deve ser tal, que nem se pudesse prevenir e atalhar antes, nem suprir e recuperar depois. Ponhamos por exemplo que se ateou o fogo nos canaviais, e que fazendo-se-lhe toda a diligência, não foi possível atalhá-lo. Neste caso, ninguém duvida que podeis sem escrúpulo algum moer e aproveitar a vossa cana, e ocupar os vossos escravos nas moendas, ainda que seja em domingo ou dia santo; porque já se vê que nem antes pudestes impedir o fogo para que a não queimasse, e nem depois podereis recuperar a perda, se a não moerdes logo (idem, p. 191-2).

Não devia ser de se espantar que alguns senhores inventassem necessidades para prontamente obrigarem seus escravos a trabalharem nos domingos ou dias santos. Talvez por isso, ao final de sua explicação, Benci ameaça com as penas do juízo final os senhores que sem justa razão valiam-se de seus cativos aos domingos e dias santos.

Entrem por si os senhores do Brasil, e vejam bem, que a necessidade, se não for mui justificada, lhes não há-de valer para os desculpar com Deus, quando no dia do juízo lhes pedir conta de não guardarem ou deixarem guardar a seus escravos os domingos e as festas! (idem, p. 192).

Até mesmo o rei de Portugal, admoestou, segundo carta transcrita por Benci em seu livro, os senhores, sobretudo aqueles mais poderosos, a cumprirem o mandamento de enviarem seus escravos à missa dominical. A prescrição de não se trabalhar aos domingos e dias santos não era exclusivamente uma regra da Igreja, mas um princípio que se devia obedecer nos reinos cristãos. E assim, com a autoridade do Estado, mandava D. Pedro II ao Governador Geral do Brasil⁶⁷:

Governador e Capitão geral do Estado do Brasil, Amigo. Eu El Rei vos envio muito saudar. Sou informado que não basta o cuidado dos Prelados, nem os provimentos que deixam nas Visitas para que algumas das pessoas poderosas dessa Capitania guardem os dias santos da Igreja, como devem a Cristãos; e que também neles não dão a seus escravos o tempo necessário para assistirem nas Igrejas e aprenderem a Doutrina Cristã. E ainda que esta matéria pertence a obrigação dos Bispos, vos ordeno que procureis ajudá-los, para que as suas ordens se executem neste particular; e que pela vossa parte façais tudo o que puderdes, para que se evite este escândalo e prejuizo das almas dos pobres escravos. E constando-vos que algum Ministro, Oficial de Guerra ou pessoa poderosa falta a esta obrigação de Cristão, o chamareis e repreendereis severamente. E quando desta advertência não resulte a emenda necessária, me dareis conta, para que eu possa passar à demonstração de castigo, que for servido dar-lhes. Esta matéria vos hei por muito recomendada; e mandareis registrar esta Carta nos livros dessa Secretaria, para que todos vossos sucessores a dêem à sua devida execução escrita em Lisboa a 7 de Fevereiro de 1698. Rei. (PORTUGAL apud BENCI, 1705/1977, p. 196).

⁶⁷ Não encontrei na legislação compilada por Lara (2000) texto da Carta citada por Benci. Por outro lado, Ribeiro Rocha também transcreve, na íntegra, a mesma Carta régia de 7 de fevereiro de 1698 (p. 85-6).

Alguns senhores ainda alegavam não deixar descansar seus escravos e também não mandá-los à missa pois domingo era tradicionalmente o dia reservado para que os cativos fizessem suas próprias roças, de onde tirariam seu sustento semanal. Tal costume provavelmente deixava alguns escravos entre a escolha de obter seu sustento ou guardar os domingos e dias santos. Um velho ditado português dizia: “Quem não trabalha, não come” (ROLLAND, 1780, p. 290). Dessa opinião deviam partilhar muitos senhores, o que tornaria esse ditado uma verdade para os escravos que deixassem de trabalhar aos domingos. Os cativos que o peregrino de Nuno Marques Pereira encontrou trabalhando em dia santo assim relataram o modo como seu dono os compelia a trabalhar:

Encaminhei para aquela parte os passos, para tomar informação onde me ficaria mais perto a casa, em que passasse a noite: e dali a pouco avistei doze escravos, entre machos e fêmeas, todos trabalhando em uma lavoura, na ocupação de cavar. Cheguei, saudei-os e lhes perguntei se era dia santo? Ao que me responderam, que bem sabiam que não era dia de trabalho; porém, que seu senhor os mandara para aquele serviço e lhes dizia que se comiam naqueles dias também haviam de trabalhar, e se algum o repugnava fazer, o castigava: e porque eram cativos, não queriam experimentar maior rigor, por serem pretos, pobres, humildes e desamparados por sua grande miséria. (1728/1988, p. 173)

Em 1701, a Coroa portuguesa volta a se manifestar sobre a questão do trabalho dos escravos aos domingos e dias santos. Dessa vez, a Carta régia responde à proposta da Junta das Missões de substituir o domingo pelo sábado como dia dado aos escravos para que tratassem de suas próprias plantações. A decisão real é de mandar aos senhores que escolham entre dar diretamente o sustento aos escravos ou reservar-lhes um dia livre, que não o domingo, para que fizessem suas roças. Assim, poderiam os cativos comparecer à missa.

D. João de Lencastro, Amigo. Eu el-rei vos envio saudar. Mandando ver no meu Conselho Ultramarino o que se me representou pela Junta das Missões, sobre os senhores de engenho darem o sábado livre aos seus escravos para a cultura das suas roças, ficando desembaraçados os domingos e dias santos para assistirem a doutrina cristã e ofícios divinos, por se reconhecer que esta matéria é gravíssima e que se lhe deve aplicar remédio possível que, conforme o direito humano e divino, assim como os escravos são obrigados a servirem a seus senhores, também esses têm obrigação de lhe darem o necessário para que não morram; me pareceu ordenar-vos obrigueis aos senhores de engenho que ou dêem aos seus escravos o sustento necessário, ou lhes dêem um dia na semana para o poderem com a sua indústria granjear o que desta alternativa escolherem os ditos senhores de engenhos. Escrita em Lisboa a 31 de janeiro de 1701. Rei. (PORTUGAL apud LARA, 2000, p. 215-6)

A solução que Benci encontra para a questão não é a mesma dada por D. Pedro II. O jesuíta, muito longe do seu habitual tom resoluto, propõe um arremedo entre o cumprimento da obrigação de se atender à missa e a “necessidade” do trabalho dominical, feito pelo escravo para a complementação de seu próprio sustento. Logo após expor o texto da Carta régia de 7 de fevereiro de 1698 e elogiar o zelo do “grande Monarca” português pelas leis de Deus, segue o padre com a emenda:

Com isto porém não pretendo dizer que não possa o senhor consentir que o escravo depois de ouvir Missa vá trabalhar para si; porque, regularmente falando, é tal a miséria dos escravos do Brasil, ainda dos que são mais bem tratados de seus senhores, que carecem de muitas coisas (as quais talvez os senhores lhes não podem dar), que se não são totalmente necessárias e precisas, ao menos são tão conducentes para o sustento da vida humana, que sem elas não podem passar senão com gravíssimo incômodo. Estas, não há dúvida que lhes é lícito granjeá-las com o seu trabalho nos domingos e dias santos (1705/1977, p.197).

A concessão religiosa feita por Benci para que os escravos trabalhassem, após a missa, em parte do domingo, pareceria equivocada aos olhos de Ribeiro Rocha. É o que se pode depreender de seus comentários, nos quais considera um único dia de trabalho tempo insuficiente para que os cativos conseguissem produzir o necessário para seu próprio sustento e afirma, de forma inequívoca, a obrigação dos senhores de proverem aos seus escravos o sustento, o vestido “e tudo o mais necessário para viverem”:

E quanto a outros possuidores de escravos, que por essas fazendas, engenhos, e lavras minerais, lhe deixam livre o dia do Sábado, para nele adquirirem o sustento, e o vestido; cuidado, que ainda isto os não desobriga e que nem o devem, nem o podem praticar; porque como, moralmente falando, é impossível, que em um só dia adquiram os pobres pretos, com que passar todos os sete da semana, o negócio se reduz aos termos de lhes darem nela o tal dia para furtivamente o haverem; E ainda que a necessidade do escravo poderá ser algumas vezes tal, que o escuse de pecado; não sei contudo, que deixem ficar ligados nele estes seus possuidores, porque a obrigação não é de lhes darem tempo, senão de lhes darem especificamente o sustento; e não somente o sustento, senão o vestido, e tudo o mais necessário para viverem; (1758/1992, p. 86).

Contudo, se havia entre Benci e Ribeiro Rocha certa dissensão sobre o trabalho dominical dos escravos, todos os nossos autores são unânimes em clamar e reclamar aos senhores que não dêem aos cativos trabalhos excessivos. Antonil, mesmo comparando os escravos a animais de carga, aconselha os senhores a pouparem aqueles cativos que tivessem anteriormente trabalhado em tarefas muito pesadas:

Advirta que se não metam no carro os bois que trabalharam muito nos dias antecedentes, e que em todo o serviço, assim como se dá algum descanso aos bois e aos cavalos, assim se dê, e com maior razão, por suas equipações aos escravos (1711/2007, p. 91).

Benci escreve parte de seu discurso IV sob o imperativo título de “Que o trabalho dos servos nos dias de serviço deve ser interpolado com o descanso necessário”. Nele, o jesuíta descreve os vigorosos, repetitivos e continuados trabalhos que realizam os escravos nas lavouras da cana. O Jesuíta compara esses trabalhos ininterruptos à condenação ao inferno: “Vede, pois, se a casa em que os escravos andam continuamente ocupados sem interrupção e sem descanso, não é totalmente semelhante ao Inferno, havendo nela uma pena tão própria de condenados!” (1705/1977, p. 20)⁶⁸.

Se a falta de trabalho era motivo para os escravos se fazerem insolentes e rebeldes, advertia Benci que seu excesso levava os escravos ao enfraquecimento e também à morte: “[...] assim também o trabalho dado e tomado em sua proporção, purga dos vícios aos servos e os preserva da rebeldia e insolência contra seu senhor, *opus, ne insolescat*, dado porém fora da justa medida, debilita-os, enfraquece-os e mata-os” (1705/1977, p. 205). Os trabalhos deviam, assim, ser atribuídos conforme a capacidade de cada cativo. Aos senhores, pedia então o jesuíta que procurassem perceber a diferença de força entre seus escravos e daí dividir as tarefas conforme suas possibilidades.

Senhores há, que querem levar a todos os escravos pela mesma fieira, e medir a todos o trabalho pela mesma medida, sem considerar que nem todos podemos o mesmo: *Non omnia possumus omnes*.

[...] Há escravos, que podem mais; e há escravos, que podem menos: em uns há forças e talento para resistir a muito; outros a pouco trabalho se rendem. Sendo pois desiguais nas forças; porque hão-de correr no serviço a mesma parelha? (1705/1977, p. 206-7).

Tal preocupação com as singularidades dos escravos deviam passar muito longe das mentes de senhores e mais ainda dos feitores. O trabalho realizado na lavoura de açúcar era habitualmente dividido por tarefas que cada escravo deveria cumprir no dia.

⁶⁸ É possível que Benci estivesse aqui se referindo especificamente à casa de fomalhas, onde se cozia quase perpetuamente, durante dias e noites, o sumo da cana. O trabalho junto aos fornos, lembrou Antonil (1711/2007) em trecho já citado anteriormente, era dado como forma de punição aos escravos “facinorosos”, considerados irrecuperáveis. O quente e sufocante ambiente dessas casas, com seus fornos cuspidos brasas e fuligem, homens *seminus*, submetidos a trabalhos infundáveis, não devia estar muito distante do que se imaginava ser, à época, o próprio inferno.

É de se imaginar que nas grandes lavouras de açúcar, em meio a centenas de escravos, particularidades sobre a maior ou menor força de alguns deles não fosse uma preocupação que se levasse muito a sério.

Antonil ensina aos que pretendiam se tornar senhores de engenho como e quais resultados se pode esperar dos escravos (sem grandes distinções entre eles) nas tarefas de colheita da cana⁶⁹. Porém, em outro trecho, considera que os feitores devem observar as condições particulares em que alguns escravos eventualmente se encontrem, e assim, reduzirem o trabalho que lhes caberia.

Ainda que se saiba a tarefa da cana que um negro há de plantar em um dia a que há de cortar, quantas covas de mandioca há de fazer e arrancar, e que medida de lenha há de dar, como se dirá em seu lugar, contudo hão de atentar os feitores à idade e às forças de cada qual, para diminuïrem o trabalho aos que eles manifestamente vêm que não podem com tanto, como são as mulheres pejadas depois de seis meses, e as que há pouco que pariram e criam, os velhos e as velhas, e os que saíram ainda convalescentes de alguma grave doença. (1711/2007, p. 92)

Mais uma vez, Antonil parece se sentir obrigado a ensinar aos senhores a poupar seus escravos, ao menos para que preservassem vivas as suas propriedades. Se não inteiros, ao menos vivos deviam-se manter os escravos.

Nas casas de moer a cana, onde também se trabalhava dia e noite, os acidentes, por qualquer descuido, podiam ser fatais. Mais ainda se as moendas fossem animadas por água corrente. Acontece que, se durante a colocação dos feixes de cana entre as rodas da moenda, o escravo deixasse ir junto sua mão, era logo também tragado o seu braço para dentro do moedor. Como a força da água não se podia imediatamente parar – mesmo que seu curso fosse interrompido⁷⁰ – o moinho continuava a girar e a devorar o escravo vivo. Para se evitar a morte do escravo, devia-se logo que possível decepar-lhe o braço que ia sendo tragado pela moenda.

⁶⁹ Escreve Antonil sobre as tarefas que devem cumprir os escravos: “Assim os escravos como as escravas se ocupam no corte da cana: porém comumente os escravos cortam e as escravas amarram os feixes. Consta o feixe de doze canas, e tem por obrigação cada escravo cortar em um dia sete mãos de dez feixes por cada dedo, que são trezentos e cinqüenta feixes, e a escrava há de amarrar outros tantos com os olhos da mesma cana. E se lhes sobejar tempo, será para o gastarem livremente no que quiserem, o que não se concede na limpa da cana, cujo trabalho começa desde o sol nascido até o sol posto, como também em qualquer outra ocupação que se não dá por tarefa. E o contar a tarefa do corte, como está dito, por mãos e dedos, é para se acomodar à rudeza dos escravos boçais que de outra sorte não entendem nem sabem contar” (1711/2007, p. 119-120).

⁷⁰ Antonil explica detalhadamente, no Capítulo “*Do engenho ou da casa de moer a cana e como se move a moenda com água*”, os mecanismos de funcionamento e também a forma de fazer parar a moenda (1711/2007, pp. 121-127).

O lugar de maior perigo que há no engenho é o da moenda. Porque se por desgraça a escrava que mete a cana entre os eixos, ou por força do sono, ou por cansada, ou por qualquer outro descuido, meteu desatentamente a mão mais adiante do que devia, arrisca-se a passar moída entre os eixos se lhe não cortarem logo a mão ou o braço apanhado, tendo para isso junto da moenda um facão [...]. (idem, p. 129)

Antonil escrevia que para o “bom governo da moenda” (idem, p, 130) um vigiador devia ser empregado no ofício de manter o funcionamento do engenho e acudir, em caso de desastre, para fazê-lo parar. Mesmo que se chegasse a salvar a vida do escravo, ainda que este eventualmente perdesse a mão ou braço, as penas das tarefas dadas aos cativos eram tão grandes que, segundo Benci, completamente esgotados, muitos deles libertavam-se com a morte.

Ficam os miseráveis tão debilitados e cansados, que a mesma vida se lhes faz penosa e molesta: e vivendo desgostosos e aborrecidos da vida, contraem malignas e outras doenças mortais, com que em breve tempo se livram do cativeiro com a morte. (1705/1977, p. 209).

4.6- A morte e a liberdade dos escravos

Se quando estava vivo o escravo, seu corpo era maltratado por castigos, desgastado pelo trabalho e enfraquecido pela fome, com a sua morte, seu cadáver era muitas vezes abandonado. E a alma do escravo, se era, no tempo de sua vida, descuidada e desassistida, depois de sua morte, era quase sempre esquecida por seu senhor. Aquilo que restava do corpo do escravo era freqüentemente enterrado, por seu senhor, em solo comum e sem marca que fizesse lembrar que ali se sepultara um cristão. Tão pouco prestava-lhe, seu dono, homenagens fúnebres ou pedia que rezassem missa em sua memória.

O texto das “*Constituições*” apresenta, em seu título “L”, recomendações gerais – “*Dos officios, que se hão de fazer pelos defuntos*” – e, na seqüência, em título a parte, dá instruções específicas, entre outras, sobre o tratamento do escravo morto: “*Como se farão os sufragios aos que morrem ab intestado, aos menores, e aos escravos*”. As linhas dedicadas ao tratamento fúnebre dos cativos são um apelo aos senhores para que não deixem de rogar pela alma de seus escravos mortos, mandando rezar-lhes missa.

E porque é alheio da razão e piedade Christã, que os Senhores, que se servirão de seus escravos em vida, se esqueção delles em sua morte, lhes encommendamos muito, que pelas almas de seus escravos defuntos mandem dizer Missas, e pelo menos, sejam obrigados a mandar dizer por cada um escravo, ou escrava que lhe morrer, sendo de quatorze annos para cima, a Missa de corpo presente, pela qual se dará a esmola costumada. (VIDE, 1707/2007, p. 294).

O valor da esmola a se doar por missa rezada pela alma do escravo morto já havia sido, uma década antes da publicação das “*Constituições*”, motivo de controvérsia. Encontra-se, em carta régia de 28 de janeiro de 1695, considerações do monarca português, dirigidas ao Governador da Capitania do Rio de Janeiro, sobre o preço que se devia estipular para o pagamento de missas, padre e caixão, relativos aos serviços fúnebres do escravo morto. Nela, pode-se ver a tentativa da Coroa de ajustar um preço que os senhores se dispusessem a pagar.

Governador da capitania do Rio de Janeiro. Eu el-rei vos envio muito saudar. Pela vossa carta de 29 de maio se ficou entendendo a forma com que tínheis disposto o enterro dos escravos ajustando vós com a Misericórdia de haver nela um esquife com seu pano, para este efeito, e de mandar buscar, acompanhar, encomendar um clérigo que a mesma Misericórdia nomeará, e pagando o senhor de cada um dos escravos \$960 réis, dos quais serão \$320 réis para duas missas da alma e \$640 réis para a esmola do dito clérigo e para os negros que carregarem o esquife, ficando a Misericórdia com obrigações de enterrar aqueles escravos cujos senhores fossem tão pobres que não tenham com que pagar esta quantia. E parecendo muito bem este ajustamento no que toca a se pôr remédio por este modo aos abusos que, com lástima da caridade, se experimentavam para com os ditos escravos, se reparou na maioria do preço com que a Misericórdia dessa cidade se ajustou convosco, à vista do que fez a da cidade da Bahia, acomodando-se com \$400 réis somente, sem o encargo ou esmola das missas, ficando ainda por ele com excesso de \$240 réis, não sendo de menor reparo o encargo das missas, sem embargo de ser obra pia, porque os senhores não são obrigados de Justiça de mandar dizer missa pelos escravos, nem os pais pelos filhos, e podendo ocasionar-se do maior preço não se continuar a principal obrigação de os enterrarem no dito esquife. Estas são as razões que se me representaram e o que fica referido da Bahia é o que nela se observa, de que me pareceu avisar-vos para que, podendo vós tratar segunda vez este negócio com a Misericórdia pela mesma via do provincial de Nossa Senhora do Carmo, que nela vos ajudou, o procureis reduzir a preço mais suave, com declarações que, convindo os senhores no sufrágio e encargo das missas, se não altere nesta parte o contrato ou ajustamento que se acha feito que, porque sendo sua vontade neste princípio, fica sendo sem escrúpulo continuar-se depois por obrigação, e que não sendo possível pelo estado em que se achar esta capitania minorar do dito preço se faça, conclua e estabeleça contrato da Misericórdia na forma que me tendes dado conta ficando, como dizeis, em seu vigor a faculdade de se enterrarem os ditos escravos nos esquifes das confrarias de que forem irmãos e não outros que o não forem. Confio em vosso zelo em tudo digno de estimação e especialmente merecedor de meu agradecimento neste particular que procurareis fazer tudo da maneira que eu tenha mais que vos agradecer, e ao governo do bispado e provedor da Misericórdia mando escrever nesta conformidade, referindo-se sempre ao que de minha parte vos parecer ajustar com

eles. Escrita em Lisboa, a 28 de janeiro de 1695. Rei (PORTUGAL apud LARA, 2000, p. 207).

A longa intervenção do rei em que procurava achar um meio, ou melhor, um preço, pelo qual os senhores chegassem a aceitar pagar as duas missas para cada um de seus escravos mortos, resultará alguns meses depois em Consulta sobre o tema ao seu Conselho Ultramarino. O governador do Rio de Janeiro responde à Carta régia, acima citada, e dela o procurador da Coroa faz seu parecer, que é, finalmente, remetido para Consulta ao Conselho Ultramarino e posterior apreciação real. Todos os escrúpulos burocráticos que envolvem a aparente pequena questão de réis, parece-me, pelo que consta da avaliação do procurador e do Conselho Ultramarino, mais propriamente uma questão de não interferir no poder pátrio dos senhores.

[...] Dando-se de tudo vista ao procurador da Coroa, respondeu: que ele não tinha notícia ou pelo menos não tinha lembrança das ordens que sobre este particular se passaram, que o contrato lhe parecia muito pio e muito conveniente e vossa majestade o devia confirmar, por seu alvará, no qual o concerto todo o teor dele reprova, porém diz Sebastião de Castro nesta carta que nos capítulos de visitação eram constrangidos os senhores de escravos a lhes mandar dizer missas por suas almas, muito boa obra era esta, mas havia de ser voluntária e de nenhum modo por obrigação, e constrangimento e era matéria esta de maior consideração do que parecia, e assim se devia ordenar ao governador e ouvidor geral que não permitissem tais capítulos de visitação e que assim lhes encarregara muito vossa majestade sobre o que também se devia escrever ao governador do bispado.

[...] Ao Conselho parece o mesmo que ao procurador da Coroa. Lisboa, 1º de novembro de 1695. O Conde. Andrade. Sepúlveda. Serrão (PORTUGAL apud LARA, 2000, p. 455).

Talvez pelos mesmos pudores do procurador e do Conselho em interferir na vontade dos senhores, o texto das “*Constituições*” a esse respeito seja relativamente brando, se comparado a outros de seus trechos. Restringe-se a apenas “encomendar muito” aos senhores que mandem rezar missa a seus escravos mortos. Ribeiro Rocha, com um tom um tanto mais firme, utiliza a palavra “obrigação” para convencer os senhores a rezar missa a seus escravos. Em discordância com que arrazoava a carta régia de janeiro de 1695, dizia Ribeiro Rocha que assim como os senhores estavam obrigados a mandar rezar missa pela alma de seus filhos, também o deviam fazer por seus escravos.

[...] assim como os fiéis, que socorrem com Missas, e sufrágios as almas dos defuntos de sua obrigação, confessam com as obras, e dão testemunho da fé, com que crêm estes

ditos artigos; assim também os fiéis que pelo contrário não socorrem com Missas, e sufrágios as almas dos defuntos da sua obrigação, nesta sua omissão negam, e não dão testemunho da viva fé, com que devem crer os mesmos artigos. E como entre os defuntos da obrigação de cada um se entendem também ser os servos, e os escravos a respeito de seus possuidores; porque em tudo o que respeita ai seu bem temporal, e espiritual correm paridade com os filhos, como repetidas vezes fica expendido [...] (1758/1992, p. 144).

A estratégia de Ribeiro Rocha parece ser a de envolver e convencer os senhores sem pretender interferir diretamente em seus poderes. Lança o advogado a propícia e sedutora tese de que os senhores têm sobre seus filhos e escravos uma mesma igualdade de poderes. Para depois habilmente afirmar que, assim sendo, têm igualmente os senhores a mesma obrigação para com eles no cuidado de suas almas. Entretanto, a questão do pagamento das missas parecia ainda se manter um problema relevante, ao qual, na seqüência, se dedica Ribeiro Rocha, citando passagem bíblica, em que se mostra com grande louvor o pagamento de rituais fúnebres:

Por esta razão de crer vivamente os sobreditos artigos, mandou Judas Macabeu doze mil dracmas (que eram certas moedas de prata) aos Sacerdotes do Templo de Jerusalém, para oferecerem Sacrifícios e Orações pelas almas de alguns dos seus servos, e soldados falecidos, que o haviam servido nas campanhas; como se refere na Sagrada Escritura dito lib. 2 Machab. Cap. 12 vers. 43.; obrando assim, impellido da viva fé, que tinha da ressurreição dos seus corpos, e imortalidade de suas almas, e da comunicação das boas obras dos vivos para com os mortos [...] (idem, p. 145).

Se pouca lembrança tinham os senhores da alma dos escravos, também pouco interesse demonstravam pelo tratamento cristão de seus restos mortais. Dizia o título LIII das “*Constituições*”:

É costume pio, antigo e louvável na Igreja Catholica, enterrarem-se os corpos dos fieis Christãos defuntos nas Igrejas, e Cemitérios dellas: porque como são lugares, a que todos os fiéis concorrem para ouvir, e assistir ás Missas, e Officios Divinos, e Orações, tendo á vista as sepulturas, se lembrarão de encommendar a Deos nosso Senhor as almas dos ditos defuntos [...] (VIDE, 1707/2007, p. 295).

Contudo, não tarda para que, sob o mesmo título, no parágrafo seguinte, advirtam-se os senhores sobre a maneira pouco piedosa com que enterram seus cativos mortos. O tom grave das palavras empregadas no texto parecem refletir o espírito de quem declara ter testemunhado enterros de escravos feitos com pouquíssima consideração. Durante a visitação aos engenhos, os párocos podiam ver como alguns senhores mandavam enterrar os escravos sem qualquer cuidado ou cerimônia. Pelo que

se diz nas “*Constituições*”, tratava-se menos de enterrar o escravo do que de livrar-se de seu corpo.

E porque na visita, que temos feito de todo nosso Arcebispado, achamos, (com muito grande magoa de nosso coração) que algumas pessoas esquecidas não só da alheia, mas da própria humanidade, mandão enterrar os seus escravos no campo, e matto, como se forão brutos animaes: sobre o que desejando Nós prover, e atalhar esta impiedade, mandamos, sob pena de excomunhão maior ipso facto incurrenda, e de cinquenta cruzados pagos do aljube, aplicados para o accusador, e suffragio do escravo defunto, que nem-uma pessoa de qualquer estado, condição, e qualidade que seja, enterre, ou mande enterrar fora do sagrado defunto algum, sendo Christão baptizado, ao qual conforme a direito se deve dar sepultura Ecclesiastica, não se verificando nelle algum impedimento dos que ao diante se seguem, pelo qual se deva negar⁷¹. E mandamos aos Parochos, e nossos Visitadores, que com particular cuidado inquirão do sobredito (idem, p. 295-6).

Algumas décadas depois da publicação das “*Constituições*”, Ribeiro Rocha comenta que as ameaças de excomunhão e de multas tiveram algum efeito em evitar que os senhores se dispensassem de qualquer forma do cadáver de seus escravos. Segundo o advogado, seguia-se ainda por muitas vezes com tais atos de impiedade, mas já se havia, após as admoestações do Arcebispado da Bahia, feito diminuí-los muito.

E quanto ao quarto, e último modo, com que esta servidão, ou sujeição servil se finaliza; que é falecendo da vida presente qualquer destes cativos; em tal caso, devem os possuidores fazer a suas almas, e ainda a seus corpos, aqueles bons ofícios, e benefícios, que pede a nossa cristandade, e a lei do próximo, que professamos, no que certamente há muitos descuidos nos tempos presentes; se bem que maiores, e mais freqüentes os houveram nos passados; nos quais se achavam no recôncavo e sertão deste Arcebispado [...] de sorte que para se obviar tão ímpio procedimento, foi necessário impor-se pena pecuniária aos incursos nesta barbaridade, além da excomunhão maior contra eles fulminada na Constituição do mesmo Arcebispado [...] (1758/1992, p. 142).

Como inicia o parágrafo acima, a morte do escravo era uma das formas, certamente a definitiva, de se livrar da vida servil. Não era a única, mas muitos caminhos conduziam a ela. A fuga, liberdade efêmera, podia resultar em morte. A alforria comprada era fruto de trabalhos exaustivos e extenuantes. E mesmo, como

⁷¹ Mesmo aqueles que não haviam sido batizados, e portanto não eram considerados como legítimos cristãos, poderiam receber sepultura eclesiástica, se antes de morrer pedissem o batismo: “Aos infiéis, e pagãos, que nunca receberão, nem pedirão o Sacramento do Baptismo; mas não se lhes negará Ecclesiástica sepultura, constando por prova legítima, ao menos de duas testemunhas fidedignas, que na hora da morte clara, e expressamente pedirão o Baptismo” (VIDE, 1707/2007, p. 301).

planejava Ribeiro Rocha, quando se pretendia conceder a liberdade ao escravo depois de um tempo determinado de servidão, era comum que a morte a esse feito se adiantasse.

Ribeiro Rocha (1758/1992) argumentava que os senhores tinham sobre seus escravos não um direito de posse, mas sim um direito de penhor. Desta forma, não poderiam valer-se do escravo perpetuamente. O escravo comprado justamente pagaria com o seu trabalho o valor da “dívida” que tinha com seu senhor. Assim, após anos de serviços prestados, o “ethíope” seria finalmente “libertado”, como havia escrito, Ribeiro Rocha, no título de seu livro.

Havia, porém, que se determinar quantos anos deveria um escravo trabalhar para que pagasse a seu senhor o preço de sua liberdade. Entre intrincados cálculos e argumentos, concluía o advogado que os escravos nascidos de mães escravas precisariam, para pagar seu sustento e aprendizado de ofícios, trabalhar até a idade de vinte e cinco anos.

Remidos nesta forma os escravos, e escravas, quando depois se houverem de libertar da servidão em que ficam, além do seu preço ou valor, devem pagar a estimação de qualquer arte, ou offício, que aprendessem no poder dos seus possuidores. E sendo partos ingênuos nascidos das escravas depois de remidas, devem servir, e utilizar seus Patronos, até a idade de vinte e cinco anos, pelo benefício de lhe ensinarem, ou fazerem ensinar, e aprender o tal ofício. (idem, p. 60)

Continuando seus cálculos⁷² para saber por quantos anos um escravo comprado em idade adulta deveria trabalhar para compensar seus custos e ganhar a liberdade, chegava à soma máxima de vinte anos: “E o tempo que devem servir estes escravos, e escravas remidos, para se lhe compensar o seu preço, ou o seu valor, e ficarem livres, pode chegar a vinte anos; mas não os pode exceder” (idem, p. 62). Ora, em muitos casos, os escravos, sobretudo aqueles empregados nos duríssimos trabalhos da lavoura, não chegavam a completar, antes de morrerem, os vinte anos de trabalho. Embora, as estimativas do tempo de vida dos escravos não sejam conclusivas⁷³, vinte anos de

⁷² O tempo de trabalho que cada escravo deveria cumprir seria dado por um cálculo que tomaria em consideração a relação entre preço que se havia pago pelo cativo e os rendimentos das tarefas em que fora empregado.

⁷³ A mortalidade nos engenhos, durante o século XVII e XVIII, foi bastante alta, o que sugere uma baixa expectativa de vida. Albuquerque e Fraga Filho informam que “No engenho Sergipe do Conde, no Recôncavo baiano, entre 1622 e 1653, cerca de cinco escravos eram comprados por ano para manter o grupo de aproximadamente setenta cativos.” (ALBUQUERQUE & FRAGA FILHO, 2006, p. 72). Para

trabalhos forçados em condições precárias de alimentação e saúde não deviam dar um prognóstico efetivo de liberdade à maioria dos escravos.

É o próprio Ribeiro Rocha, nas primeiras páginas de seu livro, quem considera, num rápido parêntese – como num lampejo de realidade – que o tempo de trabalho necessário para pagar a liberdade do escravo era frequentemente superior ao que sua vida podia suportar.

Na segunda, e terceira, concluo, que muito bem se podem eles [os escravos] comerciar, haver, e possuir validamente em um, e outro foro, com os mesmos lucros, e interesses, que atualmente têm, por via, e título de redenção, com aquisição somente de direito de penhor, e retenção, para nos servirem como escravos, até pagarem o seu valor, ou até que com diuturnos serviços o compensem; ficando depois disso (se viverem) totalmente desobrigados, e restituídos à natural liberdade, com que nasceram (idem, p. 6).

Nenhum de nossos autores, à exceção de Ribeiro Rocha, apresenta algum plano formulado para a libertação do escravo. Ao que parece, senão por um ato de bondade de seu senhor ou de desespero do escravo se conseguiria a liberdade. Talvez por isso Benci tenha considerado o cativo como um estado permanente de morte. A morte do escravo, ainda que estivesse vivo, se explica pela impossibilidade de ter aquilo que a vida lhe podia dar. Benci chama a atenção dos senhores: “Tal é, senhores, o estado de um cativo. É homem, mas sem vontade, e sem entendimento; trabalha e trabalha sempre, mas sem lucro; vive, mas como se não vivesse [...]” (idem, p. 220).

Segundo o jesuíta, o escravo, ainda que vivo, estava morto socialmente⁷⁴: “É a vida do servo tal vida, que mais parece morte; ainda que natural e fisicamente viva, política e civilmente está morto” (1705/1977, p. 218)⁷⁵.

estimativas e considerações sobre o tempo médio de vida do escravo, ver o livro “Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial 1550-1835” (SCHWARTZ, 1988).

⁷⁴ Benci também considera que a condição de servidão retira do escravo a sua “vontade” e, por conseguinte, seu “entendimento”, aproximando-o de uma situação bestial ou desumana: “[...] o cativo assim como com a liberdade perde o uso da vontade, assim também perde o do entendimento. É o entendimento no homem a operação mais nobre, e pelo qual se distingue dos outros animais; mas pelo cativo de tal sorte se priva do uso da razão, que se faz mui parecido e semelhante ao mais bruto dos brutos” (1705/1977, p. 216).

⁷⁵ Benci em suas considerações sobre o estado de morte ou quase morte do escravo se aproxima do argumento central da obra do sociólogo Orlando Patterson, “Escravidão e Morte Social: um estudo comparativo” (2008). Nela, Patterson argumenta que os regimes escravagistas vão gradativamente dessocializando o escravo e retirando dele atributos de sua personalidade. Assim, o cativo, tomado a força de seu meio social, é primeiramente desenraizado. E, posteriormente, já aprisionado, sem que possa se representar de forma independente da figura de seu senhor, é despersonalizado. O escravo torna-se então, nas palavras de Patterson, “socialmente morto”.

Embora Benci aplique a suas palavras um aparente tom metafórico no que diz respeito ao estado de morto dos escravos, tem na realidade de suas impressões muita certeza, e assim, como um observador daquela época, declara: “Mas se hei-de dizer o que sinto, esta morte civil do servo não é inferior à morte natural, antes muito semelhante a ela, e estou em dizer que a mesma” (idem, p. 218). Se Benci estava certo, o destino da maioria dos escravos parece ter sido passar pela vida sem dela poder esperar mais que a morte.

5- Considerações Finais

“L’ineptie consiste à vouloir conclure.
[...] Nous sommes un fil et nous voulons
savoir la trame.”⁷⁶

Vendo agora empilhados, uns sobre os outros, os livros que compuseram essa pesquisa, com páginas e páginas de pregação de uma ordem cristã para a escravidão, a impressão que tenho é a de estar diante da pequena biblioteca de um fracasso. Algo que foi pensado, escrito e divulgado, mas pouco alcançou os corações dos homens a que se destinava. Não foi, e nem será ao final, minha intenção examinar o que de tantas palavras, algumas vezes fervorosamente pregadas, foi guardado por aqueles que as leram e ouviram nos séculos XVII e XVIII. É sempre difícil investigar o sentimento alheio, sobretudo se coberto pela poeira do tempo. Contudo, é também difícil, ao final de tantas horas em companhia desses textos, me furtar a dizer que pouco podiam as palavras abrandar a brutalidade da escravidão.

Além da descrença de que os senhores tivessem se deixado guiar efetivamente por tais palavras⁷⁷, fadou-se o projeto de regulação da escravidão a sofrer uma abrupta interrupção. As idéias, os discursos e os sentimentos morais de nossos autores, parece-me, fundavam-se ou inspiravam-se profundamente na prédica da Companhia de Jesus, como argumentei no capítulo 3. Assim, a expulsão dos jesuítas do Brasil, em 1759, retirou do cenário colonial aqueles que estavam mais a frente da produção e propagação de uma ordem cristã escravista na América Portuguesa. Não há de ser coincidência que a última obra que encontrei com as idéias da pregação cristã para a escravidão tenha sido publicada em 1758. Após essa data, o que se diz sobre a escravidão tem um outro tom.

Anos antes, em 1º de novembro de 1755, Lisboa sofria as conseqüências de um fortíssimo terremoto que, seguido de diversos incêndios, praticamente destruiu a cidade⁷⁸. Os anos posteriores seguiram-se, em Portugal, também com alguns abalos,

⁷⁶ Carta de Flaubert a Louise Colet em 4 de dezembro de 1850 (FLAUBERT, 2010, p. 18).

⁷⁷ Wilson Martins, em sua “História da Inteligência Brasileira” (1976), chega a afirmar que “O opúsculo do Pe. Benci não parece ter-se integrado de qualquer forma no processo do pensamento brasileiro sobre a escravidão” (p. 383).

⁷⁸ A devastação causada pelo sismo impressionou tão fortemente a Europa que intelectuais como Kant, Rousseau e Voltaire dedicaram-se a debater a catástrofe sob o ponto de vista de suas conseqüências filosóficas. Este último, escreveu em seu “Poeme sur le desastre de Lisbonne, ou examen de cet axiome

mas dessa vez de caráter político. A tentativa de regicídio de D. José I, em 3 de setembro de 1758, terminou por colocar o Conde de Oeiras, e depois Marquês de Pombal, em posição central no Estado Português. De forma ambígua⁷⁹, Pombal implementava reformas econômicas, políticas e educacionais, marcadas por divergências com a Santa Sé e com membros tradicionais da aristocracia portuguesa. Pombal procurava combater a antiga forma de governar, ligada aos atributos e desejos personalísticos do rei. Por outro lado, pretendia fortalecer a figura do monarca como o poder centralizador do Estado.

Em meio a tais modificações do cenário político português, os jesuítas viram seu poder e proximidade do rei diminuírem enormemente. Passaram rapidamente de tradicionais confessores reais à *personae non gratae*, sendo expulsos do Paço em 1757 (LEITE, 2000). O embate entre a antiga política e as novas razões do Estado português alcançou o campo das idéias e da literatura e, conseqüentemente, influenciou o destino de obras publicadas naquele tempo. No livreto “*Juízo da verdadeira causa do Terremoto que padeceu a corte de Lisboa no primeiro de novembro de 1755*” (1756), o jesuíta Gabriel Malagrida argumentava que não estava na natureza, mas na ira de Deus contra os pecados de Lisboa, as razões da tragédia que acometera aquela cidade. Não tardou que se mandasse queimar a obra em praça pública. Por outro lado, “*O verdadeiro método de estudar*” (1746), de Luís Vernei⁸⁰, com brilho iluminista, ganhou, à época, espaço significativo na vida intelectual portuguesa. O livro de Vernei inspirou as reformas que pretendiam modernizar a educação em Portugal. Não é de se espantar que as mencionadas obras tenham encontrado destinos tão díspares. De fato, a “*verdadeira*

‘tout est bien’”: “Quel crime, quelle faute ont commis ces enfants,/ sur le sein maternelle écrasés et sanglants?/ Lisbonne qui n’est plus eut-elle plus de vices/ Que Londres, que Paris, plongés dans les délices?/ Lisbonne est abymée, et l’on danse à Paris./ Tranquilles spectateurs, intrépides esprits,/ De vos frères mourants contemplant les naufrages,/ Vous recherchez en paix les causes des orages;/ Mais du fort ennemi quand vous sentez les coups,/ Devenus plus humains, vous pleurez comme nous.” (VOLTAIRE, 1756/1785, p. 130).

⁷⁹ Em muitos casos a postura do Marquês de Pombal diante de questões políticas oscilou entre um velho regalismo e uma simultânea diminuição do espaço da Igreja no Estado. Era também um entusiasta da educação Ilustrada, mas sob seu governo foram censuradas obras de Rousseau, Diderot e La Fontaine. Talvez um dos casos mais curiosos da ambigüidade política das ações de Pombal encontre-se em sua atuação no processo contra o Pe. Jesuíta Gabriel Malagrida. Acusado de participar da suposta conspiração dos Távoras para assassinar D. José I, Malagrida foi entregue por Pombal à Inquisição, que o condenou a morte em praça pública. A pena foi executada, em setembro de 1761, no Rossio. Alguns anos depois, o próprio Pombal, manifestando-se contrário aos obscurantismos da Igreja, mandou proibir a realização de semelhantes autos de fé.

⁸⁰ Para uma biografia de Vernei e as repercussões envolvendo seu pensamento, ver a obra de António Alberto Banha de Andrade, “*Vernei e a Cultura de seu tempo*” (1965).

causa...” e o “*verdadeiro método*” apresentavam “verdades” que não se faziam combinar.

No Brasil, a expulsão da Companhia de Jesus abriu um espaço que só gradativamente foi preenchido por outras fontes intelectuais. Nesse período, Portugal lançava sobre o Brasil luzes que facilmente se deixavam refratar pelas condições bastante próprias da colônia. Dessas luzes, que, como afirmou Guilherme Pereira das Neves (1996)⁸¹, eram “pálidas e oblíquas luzes”, fizeram-se alguns escritos que avaliavam a escravidão no Brasil em uma linguagem bem mais laicizada. Os argumentos se prendiam muito menos a Deus, ao texto bíblico ou a moral cristã. Falava-se então de necessidades e questões práticas, amparadas por uma intrincada argumentação lógica.

Um bom exemplo dessa mudança pode ser lida no panfleto anônimo, publicado em Portugal, já em 1764, intitulado “*Nova e Curiosa Relação de hum abuzo emendado, ou evidencias da razão; expostas a favor dos Homens Pretos em hum dialogo entre hum letrado, e hum Mineiro*”⁸². O texto apresenta o debate entre um Mineiro escravista e um advogado. Este último refuta as tradicionais justificativas para a escravização do negro, expostas e defendidas pelo mineiro. O advogado não se afirma, no diálogo, contrário a escravização dos africanos, mas já não admite uma razão bíblica ou fundada no critério da “guerra justa” para o cativo dos negros. O panfleto dedica-se muito mais a rejeitar as antigas teses sobre as razões da escravidão que a fazer, sobre elas, novas afirmativas. Porém, vê-se nas entrelinhas dos argumentos do advogado uma justificativa para a escravidão que se apoiaria nos ideais seculares de civilização dos bárbaros (PARRON, 2008).

Outro texto marcadamente diferente daqueles escritos sobre a escravidão até meados do século XVIII foi publicado pela Real Academia de Ciências de Lisboa, em 1793, sob o título de “*Memória a Respeito dos Escravos e Tráfico da Escravatura entre a Costa d’África e o Brazil*”. Nele, o também advogado Luiz Antonio Oliveira Mendes

⁸¹ Estudo muito interessante sobre a ilustração no Brasil, representada nesse texto pelo Bispo de Pernambuco D. José Joaquim da Cunha Azeredo Coutinho, que defendeu com argumentos racionalistas, em finais do século XVIII, a justiça da escravidão.

⁸² O livreto foi encontrado pelo historiador inglês Charles R. Boxer em um sebo de Lisboa, no ano de 1962, e republicado, então, em 1967, nos *Anais do Congresso Comemorativo do Bicentenário da Transferência da Sede do Governo do Brasil da Cidade do Salvador para o Rio de Janeiro*. Departamento Nacional de Imprensa, Tomo III. Há uma versão em língua inglesa do texto do panfleto, publicada em uma coletânea de documentos históricos sobre a escravidão negra no Brasil: “*Children of God’s fire: a documentary history of Black slavery in Brazil*” (CONRAD, 1997).

relata as condições e a forma como o tráfico de escravos se desenvolvia entre o continente Africano e a América portuguesa. Além disso, descreve as principais doenças que acometiam os escravos no Brasil e os métodos de seus possíveis tratamentos. O interesse pelas condições sanitárias que envolviam o tráfico e a vida dos escravos não se associa a obrigações religiosas no tratamento dos cativos. O argumento segue, apoiado em explicações de ordem econômica, num esforço de convencer os senhores de que a conservação da escravaria é necessária aos bons rendimentos da Coroa e dos negócios do Brasil. Durante a tentativa de persuadir os senhores a adotarem este espírito mais produtivo para a escravidão, é também lembrado, ainda que de passagem, pertencerem os escravos à, então cantada em odes, “Humanidade”.

[...] que havendo uma rigorosa necessidade da mesma escravatura para a promoção das nossas Fábricas, e estabelecimentos no Brasil, donde nos vem copiosos e abundantíssimos géneros, e nos quais a Real Coroa percebe os seus justos, e devidos Direitos, a Humanidade, e os interesses da mesma Real Coroa exigem que se resista a estes absurdos [referindo-se aos maus tratos e privações que apontou serem impingidos aos escravos]. (1793/1977, p. 89)

Assim, o discurso cristão sobre o tratamento dos escravos nasce em finais do XVII, reproduz-se, mas não parece vingar, e, após a metade do século XVIII, fenece rapidamente. Então, por que escrever sobre aquilo que parece ter sido um projeto fracassado? Os versados na historiografia poderiam facilmente responder, em concordância com Benjamin, que “o cronista que narra os acontecimentos, sem distinguir entre os grandes e os pequenos, leva em conta a verdade de que nada do que um dia aconteceu pode ser considerado perdido para a história” (1994, p. 223). Assim como não apenas os “grandes acontecimentos” constituem a história, também não estiveram na cabeça dos homens somente idéias fadadas ao sucesso.

Mas creio que caberia ainda fazer a isso um acréscimo. Se se quer estudar as idéias e assim os valores de uma sociedade não bastará para tanto dedicar-se somente àquilo que foi por ela enaltecido e engrandecido, mas também se deverá olhar para aquilo que se ignorou ou se quis apagar. É que não apenas o que se afirma, mas também o que se rejeita, revela aquilo que se considera aceitável moralmente. A insistência dos jesuítas, durante mais de cinquenta anos, em convencer os senhores a tratar com um pouco mais de espírito cristão seus escravos aponta para a pouca propensão dessa audiência a abandonar os métodos habituais de tratamento dos cativos.

Os estudos que investigaram a formação da sociedade brasileira já legaram trabalhos – com alguma tradição – sobre a economia, família, literatura, educação (este último quase sempre de um ponto de vista institucional), entre outros temas, tidos como essenciais da constituição do Brasil. O que com menos freqüência se viu foram obras que se dedicassem a um estudo da formação dos parâmetros éticos da sociedade brasileira.

A investigação que procurei fazer do conjunto das regras cristãs pensadas para o tratamento dos escravos teve o intuito de acessar parte do ambiente moral da colônia no período estudado. As normas aqui apresentadas, que se pretendiam justas e cristãs, são algumas marcas que nos permitem ler uma história dos limites éticos da sociedade escravista brasileira, sobretudo porque tentaram regular as relações entre senhores e escravos em pontos fundamentais da vida no cativeiro. Tentei oferecer, em muitos momentos, a medida da consideração que deveriam ter os senhores com seus escravos para que fossem tomados como bons cristãos, sem perder de vista que, se os senhores de escravos, por vezes, foram cercados por palavras de ordem cristã, não escaparam, muitas outras, à sina de ter, como anunciava a expressão popular, “a cruz nos peitos e o diabo nos feitos” (ROLLAND, 1780, p. 44).

Referências bibliográficas

- ALBUQUERQUE, Wlamyra R. & FRAGA FILHO, Walter. *Uma história do negro no Brasil*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.
- ALMEIDA, Palmira Morais Rocha de. *Dicionário de Autores no Brasil Colonial*. Lisboa – PT: Edições Colibri, 2003.
- ANDRADE, Antonio Alberto de. *Vernei e a cultura de seu tempo*. Coimbra – PT: Universidade de Coimbra, 1965.
- ANCHIETA, José de. *Textos Históricos. Obras Completas*. vol. 9. São Paulo: Edições Loyola, 1990.
- ANTONIL, André João. *Cultura e Opulência por suas Drogas e Minas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007 [Documenta Usipiana II] [1ª Edição: 1711].
- BENCI, Jorge. *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*. São Paulo: Grijalbo, 1977. [1ª Edição: 1705]
- BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito da história”. **In:** *Magia e Técnica, Arte e Política: Ensaio sobre literatura e história da cultura*. Trad.: Sérgio Paulo Rouanet. 7. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. [Obras Escolhidas v.1]. pp. 222-232.
- BÍBLIA. Português. Trad. Centro Bíblico Católico, mediante versão dos Monges de Maredsous (Bélgica). 91ª edição. São Paulo: Editora Ave-Maria, 1994.
- BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico...* 8 v. Coimbra - PT: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728.
- BOURDIEU, Pierre. Trad. Daniela Kern e Guilherme João de Freitas Teixeira. *A Distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: EDUSP; Porto Alegre: Zouk, 2008.
- BOXER, Charles R. *The Golden Age of Brazil (1695-1750): Growing Pains of a Colonial Society*. London - EN: University of California Press, 1962.
- _____. *O império marítimo português (1415-1825)*. Trad. Inês Silva. Lisboa – PT: Edições 70, 1969.

- _____. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica*. Trad. Vera Maria Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- BOSI, Alfredo. “Antonil ou As Lágrimas da Mercadoria” **In:** *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. *Diálogos das grandezas do Brasil. Organização e Apresentação de Capistrano de Abreu*. Salvador: Progresso, 1956. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv00025.pdf>. Acesso em 20 de julho de 2009.
- BRUNO, Ernani Silva. *Equipamentos, usos e costumes da casa brasileira: Alimentação*. v.1. São Paulo: EDUSP, 2002.
- CAMINHA, Pêro Vaz. “Carta de 1 de maio de 1500 a D. Manuel”. **In:** *Os Primeiros 14 documentos relativos à Armada de Pedro Álvares Cabral*. Ed. de Joaquim Romero Magalhães e Susana M. Miranda. Lisboa - PT: Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo, 1999.
- CAPISTRANO DE ABREU, J. *Capítulos de História Colonial 1500-1800*. Brasília: Senado Federal, 1998.
- CARDIM, Fernão. *Tratados da Terra e Gente do Brasil*. (1583-1601). Organização de Ana Maria de Azevedo. São Paulo: Hedra, 2009.
- CASTELNAU, Francis de. *Entrevistas com escravos africanos na Bahia oitocentista*. Trad.: Marisa Murray. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006. [1ª. Edição em francês: 1851]
- CHAMBOULEYRON, Rafael. “Escravos do Atlântico equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII)”. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 26, nº 52, 2006. pp. 79-114.
- CONRAD, Robert Edgar. *Children of God’s Fire: A Documentary History of Black Slavery in Brazil*. University Park: Pennsylvania State University, Princeton University Press, 1997.
- COUTINHO, Afrânio. “Introdução”, **In:** PEREIRA, Nuno Marques. *Compêndio Narrativo do Peregrino da América*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1988.
- DAVIS, David Brion. *O Problema da escravidão na cultura ocidental*. Trad. Wanda Caldeira Brant. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

- DESCOBRIMENTO dos Diamantes e Diferentes Methodos que se tem praticado na sua extracção; oriunda dos manuscritos da Coleção Martins adquirida pela Biblioteca Nacional em fins do século XIX. **In:** BIBLIOTECA NACIONAL. *Anais da Biblioteca Nacional*, vol.80 de 1960, Rio de Janeiro, 1964.
- DU TERTRE, Jean Baptiste. *Histoire générale des Antilles habitées par les François*. Tome II. Paris - FR: Chez Thomas Iolly, 1667.
- ELKINS, Stanley. *Slavery, A problem in American Institutional and Intellectual Life*. Chicago - EUA: University of Chicago Press, 1959.
- FLAUBERT, Gustave. *Pensées & Aphorismes*. Paris - PT: Arléa, 2010.
- FRANÇA, Jean Marcel Carvalho. (Org.) *Visões do Rio de Janeiro colonial: antologia de textos (1531-1800)*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.
- FRANÇA, Jean Marcel Carvalho & RAMINELLI, Ronald. *Andanças pelo Brasil Colonial: catálogo comentado (1503-1808)*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.
- FRANCA, Leonel. *O Método pedagógico dos jesuítas, o "ratio studiorum": Introdução e tradução*. Rio de Janeiro: Agir, 1952.
- FREITAS NETO, José Alves de. "O debate de Valladolid: suas teses centrais". **In:** FREITAS NETO, J. A. *Bartolomé de Las Casas: a narrativa trágica, o amor cristão e a memória americana*. São Paulo: Annablume, 2003. pp. 59-64.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sobre o regime da economia patriarcal*. 47ª ed. rev. São Paulo: Global, 2003. [1ª edição: 1933].
- FURTADO, Celso. *Formação econômica do Brasil*. 30ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2001. [1ª edição: 1959].
- GÂNDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1980a. [1ª edição: 1576].
- _____. *História da Província de Santa Cruz*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1980b. [1ª edição: 1575].
- GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinas: Morfologia e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. *O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício*. Trad. Rosa Freire de Aguiar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

- GUSMÃO, Alexandre de. *Historia do predestinado peregrino, e de seu irmão Precito : em a qual debaxo de huma misteriosa Parabola se descreve o successo feliz, do que se ha de salvar, & a infeliz sorte, do que se ha de condenar : dedicada ao peregrino celestial, S. Francisco xavier, Apostolo do Oriente / composta pello P. Alexandre de Gusmam da Companhia de Jesu, da Provincia do Brazil.* Lisboa - PT: na Officina de Miguel Deslandes, 1682.
- _____. *Arte de criar bem os filhos na idade da puerícia.* Apresentação e Notas de Renato Pinto Venâncio e Jânia Martins Ramos. São Paulo: Martins Fontes, 2004. [Coleção clássicos]. [1ª edição: 1685].
- HALLEWELL, Laurence. *O Livro no Brasil: sua história.* Trad.: Maria da Penha Villalobos, Lólio Lourenço de Oliveira e Geraldo Gerson de Souza. 2ª ed. revisada e ampliada. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo 2005.
- HORNAERT, Eduardo *et ali.* *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo, primeira época: Período colonial.* 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- KLEIN, Herbert S. *O Tráfico de escravos no Atlântico.* Trad. Francisco A. Moura Duarte *et ali.* Ribeirão Preto: FUNPEC Editora, 2004.
- KUHNEN, Alceu. *As origens da Igreja no Brasil - 1500 a 1552.* Bauru: Edusc, 2005.
- LARA, Silvia Hunold. “Legislação sobre escravos africanos na América Portuguesa”. **In:** ANDRÉS-GALLEGO, José (Coord). *Nuevas Aportaciones a la Historia Jurídica de Iberoamérica.* Madrid: Fundación Historica Tavera/Digibis, 2000. (CD-Rom)
- LEITE, Edgard. “A expulsão da Companhia de Jesus da América Portuguesa”. **In:** ANDRÉS-GALLEGO, José (Coord). *Nuevas Aportaciones a la Historia Jurídica de Iberoamérica.* Madrid: Fundación Historica Tavera/Digibis, 2000. (CD-Rom)
- LEITE, Serafim. *Novas paginas de historia do brasil.* São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1965. [Coleção Brasileira]
- _____. *História da Companhia de Jesus no Brasil.* Organização de Cesar Augusto dos Santos *et al.* São Paulo: Loyola, 2004a. Tomo IV.
- _____. *História da Companhia de Jesus no Brasil.* Organização de Cesar Augusto dos Santos *et al.* São Paulo: Loyola, 2004b. Tomo VII.

- LÈRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1980. [1ª. Edição: 1576].
- LIVRO *das confissões e reconciliações que se fizeram na visitação do Santo Ofício na cidade do Salvador da Baía de Todos os Santos, do Estado do Brasil (1618-1620)*. Acervo Nacional Torre do Tombo [PT-TT-TSO-IL-038-0783]. Documento digitalizado disponível em: <http://digitalq.dgarq.gov.pt/MainForm.aspx#&&i=162&c=viewer&id=3969860>. Acesso em 20 de junho de 2010.
- LIVRO *da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Texto inédito e apresentação de José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978. (Coleção de História Brasileira – Vol. 1).
- MARTINS, Wilson. *História da Inteligência Brasileira*. São Paulo: Cultrix, EDUSP, 1976.
- MENDES, Luis António de Oliveira. *Memória a Respeito dos Escravos e Tráfico da Escravatura entre a Costa d'África e o Brasil*. Porto - PT: Publicações Escorpião, 1977. [1º Edição: 1793]
- MORAES, Rubens Borba de. *Livros e Bibliotecas no Brasil Colonial*. Brasília: Briquet de Lemos / Livros, 2006. [1ª Edição: 1979].
- MOURA, Clóvis. *Dicionário da Escravidão Negra no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 2004.
- NICOLAU V, *Bula Romanus Pontifex*. Disponível em: http://www.histedbr.fae.unicamp.br/navegando/fontes_escritas/1_Jesuitico/annaes_da_biblioteca.htm . Acesso em 26 jul. 2009.
- NEVES, Guilherme Pereira das. "Pálidas e oblíquas luzes: J.J.da C. Azeredo Coutinho e a Análise sobre a justiça do comércio do resgate dos escravos." In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org.). *Brasil: Colonização e Escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.
- NÓBREGA, Manoel da. *Cartas do Brasil, 1549-1560*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1988.
- PALLA, Maria José. *Traje e Pintura - Grão Vasco e o Retábulo da Sé de Viseu*. Lisboa - PT: Editorial Estampa, 1999.
- PARRON, Tâmis. *A Nova e Curiosa Relação (1764): escravidão e ilustração em Portugal durante as reformas pombalinas*. São Paulo: Almanack braziliense,

n. 8, nov. de 2008. Disponível em: http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-81392008000800007&lng=en&nrm=iso. Acesso em 20 de abril de 2010.

- PATTERSON, Orlando. *Escravidão e Morte Social: um estudo comparativo*. Trad. Fábio Duarte Joly. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.
- PERDIGÃO MALHEIRO, Agostinho Marques. *A escravidão no Brasil. Ensaio histórico, jurídico, social*. 2 vols. Petrópolis: Ed. Vozes/Instituto Nacional do Livro – MEC, 1976. [1ª Edição: 1867]
- PEREIRA, Nuno Marques. *Compêndio Narrativo do Peregrino da América*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1988. [1ª Edição: 1728]
- PESSOA, Fernando. *Antologia Poética de Fernando Pessoa*. Introdução e Seleção de Walmir Ayala. 2ª. ed. São Paulo: Ediouro, 2004.
- RIBEIRO, Darcy & MOREIRA NETO, C. A. *A Fundação do Brasil*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.
- ROCHA, Manoel Robeiro. *Ethiope Resgatado, Empenhado, Sustentado, Corregido, instruído, e libertado. Discurso Theologico-Juridico sobre a libertação dos escravos no Brasil de 1758*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: CEHILA, 1992. [1ª Edição: 1758]
- _____. *Nova Pratica dos Oratorios Particulares e de vida Christã competente ao seu mais recto, e proveitoso uso*. Lisboa - PT: Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1758.
- _____. *Socorro dos Fieis aos clamores das Almas Santas e citadopor meyo de estímulos doutrinaes practicos, com que se renovão os damnos do descuido dos vivos, esse promove o alivio das penas dos Defuntos*. Lisboa - PT: Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1758.
- RODRIGUES, Graça Almeida. *Breve História da Censura Literária em Portugal*. Lisboa - PT: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa – Ministério da Educação e Ciência, 1980. [Biblioteca Breve – Série Literatura]
- ROLLAND, Francisco. *Adagios, proverbios, rifãos e anexins da lingua portugueza tirados dos melhores authores nacionaes, e recopilados por ordem alfabética*. por F. R. I. L. E. L. Lisboa - PT: Typ. Rollandiana, 1780.

- SALMORAL, Manuel Lucena. *Los Códigos Negros de América Española*. Alcalá - ES: Universidad de Alcalá/Ediciones UNESCO, 1996. [Colección Memoria de los Pueblos].
- SALVADOR, Frei Vicente de. *História do Brasil*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1982. [1ª edição: 1627].
- SAMARA, Eny de Mesquita. “A família negra no Brasil”. *Revista de História*, São Paulo, n.120, jul. 1989. Disponível em: <http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S003483091989000100002&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 12 de novembro de 2010.
- SANTOS, E. A. “Magia, ética e desigualdade no Brasil”. **In:** SOUZA, Jessé. (Org.). *A invisibilidade da desigualdade brasileira*. 1ª ed. Belo Horizonte - MG: Editora da UFMG, 2006, v. 1. pp. 111-132.
- SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- SILVA, Leonardo Dantas. *Alguns Documentos para a História da Escravidão*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 1988, vol. XI.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da. “Vieira e o conflito com os colonos do Pará e Maranhão”. *Luso-Brazilian Review*, Vol. 40, No. 1, 2003. Special Issue: António Vieira and the Luso- Brazilian Baroque: University of Wisconsin Press. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/3513905>. Acesso em 18 de junho de 2009.
- SILVA, André Mansuy Diniz. “Introdução”. **In:** ANTONIL, André João. *Cultura e Opulência do Brasil por suas Drogas e Minas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007. [Documenta Uspiana II].
- SUESS, Paulo. “Introdução Crítica”. **In:** ROCHA, Manoel Ribeiro. *Ethiope Resgatado, Empenhado, Sustentado, Corregido, instruído, e libertado. Discurso Theologico-Juridico sobre a libertação dos escravos no Brasil de 1758*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: CEHILA, 1992.
- TANNENBAUM, Frank. *Slave and Citizen: The Negro in the Americas*. New York: A. A. Knopf, 1947.
- TAUNAY, Afonso de Escragolle. *André João Antonil e sua obra*. São Paulo: Melhoramentos, 1923.

- WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 4 ed. Trad.: Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004.
- VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e escravidão: Os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial*. Petrópolis: Editora Vozes, 1986.
- _____. *Trópico dos Pecados: Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.
- _____. “Contra os abusos sexuais”. *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro, v. 54, p. 20-21, Mar. 2010.
- VARNHAGEN, Francisco Adolfo. *História Geral do Brasil*. São Paulo: Ed. Melhoramentos, 1978.
- VENÂNCIO, Renato Pinto & RAMOS, Jânia Martins. “Apresentação”. In: GUSMÃO, Alexandre de. *Arte de criar bem os filhos na idade da puerícia*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. [Coleção clássicos]. pp. IX-XXX.
- VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editoril, 2007 [Edição fac-sílimo de 1853]. [1ª edição: 1707].
- VIEIRA, Antônio. “XIV da Série Maria Rosa Mística” (1633). In: VIEIRA, A. *Sermões. Tomo I*. Organização Alcir Pécora. São Paulo: Hedra, 2001a. pp. 633-658.
- _____. “Sermão da Epifania” (1662). In: VIEIRA, A. *Sermões, Tomo I*. Organização Alcir Pécora. São Paulo: Hedra, 2001b. pp. 591-632.
- _____. *Cartas do Brasil*. Organização João Adolfo Hansen. São Paulo: Hedra, 2003.
- _____. *Cartas, volume I*. Organização e notas João Lúcio de Azevedo. São Paulo: Globo, 2008.
- VILHENA, Luís dos Santos. *A Bahia no Século XVIII*. Livro I. Salvador: Editôra Itapoã, 1969a. [1ª edição: 1802].
- _____. *A Bahia no Século XVIII*. Livro III. Salvador/BA: Editôra Itapoã, 1969b. [1ª edição: 1802].
- VOLTAIRE. *Siècle de Louis XIV*. Paris: Feret Libraire, 1832. Disponível em: <http://books.google.com.br/books?id=Fs46AAAAMAAJ&printsec=frontcover>

<http://www.lesclassiquesdepoésie.com/oeuvre/voltaire/poeme-sur-le-desastre-de-lisbonne-en-1755>

Acesso em 24 de julho de 2009.

_____. “Poeme sur le desastre de Lisbonne en 1755”. **In:** *Ouvres Completes de Voltaire*. Tome Douzieme. L’impremerie de la société littéraire-typographique, Kehl, 1785. [1ª edição: 1756]

ZURARA, Gomes Eanes da. *Chronica do descobrimento e conquista da Guiné*. Paris - FR: J. P. Aillaud, 1841.

Anexos

Anexo A – Adoração dos Magos (1501-06), do retábulo da capela-mor da Sé de Viseu. Vasco Fernandes – o Grão Vasco. Museu de Grão Vasco - Viseu, Portugal.

Anexo B – Página 79 do *das confissões e reconciliações que se fizeram na visitação do Santo Ofício na cidade do Salvador da Baía de Todos os Santos, do Estado do Brasil (1618-1620)*. [Acervo Nacional Torre do Tombo, PT-TT-TSO-IL-038-0783, documento digitalizado e disponível para consulta em: <http://digitarq.dgarq.gov.pt/MainForm.aspx#&&i=162&c=viewer&id=3969860>].

ANEXO A



Figura 1 - Adoração dos Magos (1501-06), do retábulo da capela-mor da Sé de Viseu. Vasco Fernandes – o Grão Vasco. Museu de Grão Vasco - Viseu, Portugal.

Anexo B

Marcos Teixeira 79

de Miranda Advogado nella, e o qual Multa co-
 mettera odito peccado tres ou quatro vezes de
 dia, e não se lembra de a q' horas. E assi dis-
 se mais que no mesmo tempo por uco mais o me-
 nos em sua fazenda sua em que hoje tem hu' dos
 seus Engenhos de acucar, comettera odito peccado
 pello sobredito modo de noite estando todos recolhidos
 tres ou quatro vezes segundo sua lembrança
 co' Maria Alveira casa da q' tem o marido absente
 a qual hora staa em casa de si fundado seu por
 nome Antonio Socirano filio da fozeira de
 Traja. - Disse mais elle confitente que deves an-
 nos a esta parte comettera o mesmo peccado ne-
 fando pella maneira acima declarada de dia
 e de noite co' hu' Mulato seu captivo por nome Bento
 por nome ou dez vezes confitente sua lembrança
 alguma destas, na sua casa de Penapi, e ou tra-
 nesta cidade nas casas em q' elle confitente agora
 mora no terreiro de te allegio, e declarou que o
 dito Mulato Bento e magalhães do Acor, e cura
 de Surgião. - E assi disse mais e se accusou que
 aueda os sobredito tempo de seis annos q' cometteo
 tambem odito peccado negando pello sobredito
 modo co' hum Mulato negro seu cativo q' seria
 naquelle tempo de seis ou sete annos pouco mais
 ou menos, sem ovidua's vezes nas ditas suas ca-
 zas q' staa nesta cidade a Nossa Senhora da Lapa, e
 declarou q' odito complice se chamaria Jacinto.
 E sendo perguntado pello sobredito se havia al-
 guã, e se temunha dos sobredito, ca' p' Respon-
 deo q' não sabia de te temunha, alguma mais

+ Eltra. M. Alz.
 confitimento do
 q' da graca odito
 peccado na confi-
 mada e do confitente
 e como se fizesse sua
 confitente em memo-
 rial, e sendo lan-
 çado neste livro por
 causa de sua absen-
 çia de offm q' v.
 se v' na casa do Pano:
 ou M. el marinho
 de se reu' por se ar-
 mandado em quin-
 ze de Junho de
 1620.
 Bento

Jaunt.

+ Eltra. M. Alz.
 mandado de
 não to mais em livro
 aconfitente q' de o todo
 e da graca fez
 e forma de confitente
 por se de ovidua's
 e me lembrando por
 aqui yta cota ou M.
 marinho e se reu' j

Figura 2 - Página 79 do das confissões e reconciliações que se fizeram na visitação do Santo Officio na cidade do Salvador da Baía de Todos os Santos, do Estado do Brasil (1618-1620). [Acervo Nacional Torre do Tombo, PT-TT-TSO-IL-038-0783, documento digitalizado e disponível para consulta em: <http://digitarq.dgarq.gov.pt/MainForm.aspx#&i=162&c=viewer&id=3969860>].