



Revista de História (São Paulo)

ISSN: 0034-8309

Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas, Departamento de História

Franco, Renato; Patuzzi, Silvia
GOVERNAR A MISÉRIA: ESCRAVIDÃO, POBREZA E CARIDADE
NA AMÉRICA PORTUGUESA NO INÍCIO DO SÉCULO XVIII*

Revista de História (São Paulo), núm. 178, a10818, 2019

Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas, Departamento de História

DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2019.150493>

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=285061378034>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em redalyc.org

UAEM redalyc.org

Sistema de Informação Científica Redalyc
Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal
Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto



ARTIGO

GOVERNAR A MISÉRIA: ESCRavidÃO, POBREZA E CARIDADE NA AMÉRICA PORTUGUESA NO INÍCIO DO SÉCULO XVIII*

Contatos

Universidade Federal Fluminense
Campus do Gragoatá
Rua Prof. Marcos Waldemar de Freitas Reis
bloco O – sala 450
24210-380 – Niterói – Rio de Janeiro – Brasil
renfranco@gmail.com
silvia.patuzzi@gmail.com

 Renato Franco**

Universidade Federal Fluminense
Niterói – Rio de Janeiro – Brasil

 Silvia Patuzzi***

Universidade Federal Fluminense
Niterói – Rio de Janeiro – Brasil

Resumo

Em 1693, uma memória enviada ao rei de Portugal continha denúncias sobre a completa indiferença dos senhores em relação à doutrina, à vida sacramental e às exéquias dos escravos no Rio de Janeiro e em Salvador. Naquele mesmo ano, debates envolveram instâncias civis e religiosas no intuito de colocar noutros termos a desconsideração ritual em relação aos escravos. Nesse processo de reordenamento das atribuições que cabiam às esferas civis e eclesiásticas em relação ao governo doméstico dos escravos, foram particularmente importantes as obras de dois jesuítas – Jorge Benci e André João Antonil – e a normativa estabelecida pelas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, em 1707. Neste artigo, pretende-se analisar como as controvérsias estabelecidas em fins do século XVII abriram uma nova perspectiva para a defesa ética do tratamento cristão dos cativos, tendo por base o princípio de autoridade, reivindicado pela Igreja, de governar espiritualmente os miseráveis.

Palavras-chave

Escravidão – Pobreza – Sacramentos – Caridade – *Miserabilis persona*.

* Ambos os autores participaram das diversas fases da pesquisa e elaboração deste artigo. Todas as obras e todos os documentos utilizados na pesquisa e na elaboração do artigo são citados nas notas e na bibliografia.

** Doutor em História pela Universidade de São Paulo. Professor de História do Brasil Colonial do Instituto de História e pesquisador do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense – Niterói – Rio de Janeiro – Brasil.

*** Doutora em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professora de História Moderna do Instituto de História da Universidade Federal Fluminense – Niterói – Rio de Janeiro – Brasil.



ARTICLE

GOVERNING MISERY: SLAVERY, POVERTY, AND CHARITY IN PORTUGUESE AMERICA AT THE BEGINNING OF THE 18TH CENTURY

Contact

Universidade Federal Fluminense
Campus do Gragoatá
Rua Prof. Marcos Waldemar de Freitas Reis
Bloco O – sala 450
24210-380 – Niterói – Rio de Janeiro – Brazil
renfranco@gmail.com
silvia.patuzzi@gmail.com

 Renato Franco

Universidade Federal Fluminense
Niterói – Rio de Janeiro – Brazil

 Silvia Patuzzi

Universidade Federal Fluminense
Niterói – Rio de Janeiro – Brazil

Abstract

In 1693, a memorial sent to the king of Portugal contained denunciations about the complete indifference of slave owners in relation to religious doctrine, the sacramental life, and the funerals of slaves in Rio de Janeiro and Salvador. In that very year, debates were held with civil and religious authorities with the aim of reforming the disregard for rituals of slaves. Of particular importance in this process of reordering the attributes of the civil and ecclesiastic spheres regarding the domestic rule of slaves were the works of two Jesuits – Jorge Benci and André João Antonil –, and the convention established by the *First Constitutions of the Archbishopric of Bahia* in 1707. In this article, we seek to analyze how the controversies established at the end of the seventeenth century opened a new perspective towards the ethical defense of the Christian treatment of slaves, based on the principle of the authority to spiritually govern the miserable claimed by the Church.

Keywords

Slavery – Poverty – Sacraments – Charity – *Miserabilis persona*.

*Negro Gegê quando morre vai pra tumba de banguê, os parentes vão
dizendo: urubu tem que comê!
Cancioneiro popular*

Na década de 1680, surgiram as primeiras leis portuguesas com que se pretendeu controlar de modo mais efetivo o uso excessivo da violência por parte dos senhores em relação a seus escravos.¹ O percurso jurídico é conhecido dos historiadores: em 20 de março de 1688 (apud LARA, 2005, p. 198), uma carta régia direcionada ao governador do Estado do Brasil instruía para que nas devassas gerais houvesse inquirições e fossem denunciados os senhores que maltratassem e castigassem seus “pobres escravos” com crueldade. As delações poderiam ser feitas por quaisquer pessoas, inclusive pelos escravos, obrigando os senhores a vender seus cativos a pessoas que lhes garantissem um tratamento justo.

Três dias depois, uma segunda carta de teor semelhante recomendava sigilo sobre a possibilidade de denúncia por parte dos escravos, para “se evitar que com menos justificada causa possam arguir a seus senhores”. O recuo da censura às ações senhoriais veio acompanhado, na letra da nova lei, do apelo à caridade e da defesa do caráter ancilar da Igreja, por meio da atuação do arcebispo. Entretanto, o receio de que as tentativas de interferência no domínio doméstico pudessem provocar problemas de ordem pública levaram, já no início do ano seguinte, à anulação das normas publicadas em 1688.² O tema do tratamento digno dos escravos seria novamente enunciado

¹ Em 26 de janeiro de 1599, em um alvará publicado no Estado da Índia, constrangia-se os senhores que maltratassem seus escravos para que os vendessem a “pessoas que os tratem bem”. O princípio que obrigava os senhores a vender os escravos por eles maltratados já estava presente no direito romano, contudo, durante a época moderna, não teve efeito prático. Tanto a lei de janeiro de 1599 quanto uma carta régia de 1642, destinada ao governo do Rio de Janeiro e organizada sob as mesmas balizas, permaneceram letra morta. A historiografia brasileira retomou o tema do “governo dos escravos” a partir da década de 1980, grosso modo, em duas direções: a partir da análise da produção letrada sobre o tema, como, por exemplo, os trabalhos de Vainfas (1986) (sobre a viragem de fins do século XVII, p. 93–124) e Marquese (2004, p. 19–83), e a partir dos dispositivos jurídicos elaborados para disciplinarizar as relações senhoriais, tanto enfatizando o aspecto normativo como considerando os embates jurisdicionais decorrentes da pluralidade de foros, nos quais o tratamento dos cativos era disputado, como, por exemplo, em Lara (2005, p. 167, nota 267) e Zeron (2011b, p. 325, nota 5).

² “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

em uma ordem de 7 de fevereiro de 1698 (apud LARA, 2005, p. 211), que se limitou apenas a recomendar “prudência e cautela”, a fim de se evitar que senhores abusassem dos castigos.

As regulamentações que pretendiam intervir no governo doméstico dos escravos constituíam uma novidade jurídica depois de quase dois séculos organizados a partir de uma legislação, comum a todo o império, que havia se mantido alheia a maiores ingerências no domínio senhorial, tacitamente considerando o castigo como um direito privado dos proprietários. O súbito (ou tardio) interesse da Coroa portuguesa em legislar sobre o domínio privado dos proprietários de escravos parece relacionar-se à viragem nas reflexões sobre os modos de governar os cativos que se observa a partir da segunda metade do século XVII, com a montagem dos complexos escravistas inglês e francês nas Antilhas e o surgimento de racionalizações específicas sobre os modos mais eficazes de disciplinar a mão de obra. Nessa nova literatura moral e jurídica, o aspecto religioso emerge como um argumento relevante para o governo sem, contudo, interferir nas bases da soberania doméstica dos senhores (MARQUESE, 2004, p. 19–83).

Ao lado das possíveis influências externas, na região açucareira da América portuguesa, o fim do século XVII é marcado pela exacerbação das tensões sociais entre senhores e escravos, sinalizada pelo aparecimento de atos de resistência, dos quais o caso do Quilombo dos Palmares é o mais paradigmático; durante décadas, autoridades régias manifestaram o temor de que o exemplo de Palmares se multiplicasse em outras comunidades quilombolas, agravando assim as tensões latentes (LARA, 2007; MARQUESE, 2004, p. 19–83; VAINFAS, 1986, p. 84–91). Contudo, um evento específico parece ter dado início às tentativas de intervenção por parte da Coroa: em 1684, um “mulato, provavelmente nascido no Brasil, presumivelmente de origem escrava”, Lourenço da Silva, fez, em Roma, à Congregação do *Palazzo di Propaganda Fide*, denúncias sobre os maus tratos perpetrados pelos senhores aos seus escravos no Brasil, o que, dois anos depois, provocou a pressão do núncio papal ao governo português no intuito de pôr limites aos abusos da *oikonomia* escravista.⁵

A decisão da Coroa de se imiscuir nesse assunto doméstico obrigava a uma repactuação das esferas de tal modo que não tutelasse os escravos,

que, quando lhes constar de semelhante excesso, mandem dar parte aos governadores”. Carta régia de 23 de março de 1688. A carta régia que anulou as duas anteriores foi publicada em 23 de fevereiro de 1689. Ver Lara (2005, p. 199–201).

⁵ O caso de Lourenço da Silva é tratado por Gray (1987, p. 60–61).

esvaziando a autoridade pessoal dos senhores, e que, ao mesmo tempo, coibisse o uso excessivo da força, estabelecendo algum tipo de limite ao mau comportamento dos senhores. Do ponto de vista régio, a imoderação poderia insuflar revoltas nos cativos e, no limite, fragilizar a legitimidade do governo civil; do ponto de vista dos proprietários, a interferência régia em um assunto privado poderia motivar insolência e altivez da escravaria (MARQUESE, 2004, 19–83; ZERON, 2011b, p. 329). O desafio era o de exortar a justa medida nas relações domésticas sem assumir qualquer posição de defesa aberta dos escravos, nem mostrar total indiferença aos abusos dos proprietários.

Esse empenho por parte das autoridades civis em estabelecer limites à atuação dos senhores encontrou o apoio das esferas religiosas, e doravante conjugaram, por meio da moralização da esfera privada e da atuação das leis civis em casos-limite, dois âmbitos de atuação: um relativo à moderação dos comportamentos, cuja jurisdição era a consciência, disciplinada pela Igreja por meio da confissão e da prédica; outro relativo ao controle temporal, cuja jurisdição era secular, objetivado por meio do direito positivo da Coroa. Essa dualidade de obediências, uma política e outra religiosa, exacerbada desde o Concílio de Trento (1545–1563), era conhecida e aceita por muitos religiosos quando foi concretizada na América.⁴ As tentativas de regular as ações dos senhores encontraram nos textos de dois jesuítas – Jorge Benci (1650–1708)⁵ e

⁴ Essa hipótese é discutida por Zeron (2011b). A separação progressiva entre o pecado como desobediência à lei moral e o delito como desobediência à lei positiva, que deu origem a duas jurisdições distintas de poder e coerção – a da consciência privada (pecado) e a do direito positivo (lei) –, caracterizaram a história da justiça ocidental desde a Baixa Idade Média. Esse longo percurso, iniciado com os debates conciliaristas dos séculos XII e XIII, possibilitou a emergência de uma vertente secularizada do direito, cujo período constitutivo se estendeu até o século XVII, quando se formou, segundo Prodi (2005), o sistema de ordenamentos que permitiu passar para a fase da codificação e da constitucionalização, a partir de fins do século XVIII. Durante a época moderna, a *justiça* não se apoiava na pretensão de aniquilar um dos foros, mas na mútua tensão entre as jurisdições. Para o que interessa, por ora, importa destacar que o estabelecimento, em terras coloniais, de jurisdições próprias, mas solidárias, para o *pecado* e o *delito* leva adiante esse aspecto dual e moderno do direito europeu. Ver, sobretudo, Prodi (2005), e também Prosperi (2008, 2013, p. 241–318).

⁵ Benci nasceu por volta de 1650, em Rimini, na Itália; ingressou na Companhia de Jesus em Bolonha, em 1665. Chegou à América em 1681 e, dois anos mais tarde, fez a profissão solene no Rio de Janeiro. Benci foi pregador e procurador do Colégio da Bahia, professor de Humanidades e de Teologia, visitador local e secretário de Antonil, quando esteve na capitania de São Paulo para tratar da administração temporal dos indígenas. Em 1700, pediu para ir para a Ilha de São Tomé ou voltar à Província de Veneza, a que pertencera, mas foi enviado para Lisboa, onde se ocupou dos assuntos da Província do Brasil. Publicou, em 1705, a obra

André João Antonil (1649–1716)⁶ – e nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* – um corpo de leis canônicas, resultado do sínodo ocorrido em 1707, primeiro e único em terras americanas – suas sistematizações mais bem-acabadas.

Este artigo pretende esclarecer como, por meio do direito canônico, a tópica da *miséria* dos escravos pôde emergir e ser reivindicada pelos jesuítas, tornando-se elemento relevante para legitimar o foro espiritual da Igreja sobre a doutrinação dos africanos. Ao reconhecer o escravo como uma pessoa digna de compaixão, abria-se uma nova frente de ações de evangelização, protagonizada pela jurisdição eclesiástica. No desdobramento desse percurso, o controle moral sobre a *oikonomia* senhorial se deu pela confissão e pela pregação, e seu principal instrumento foram as associações leigas.

A via sacramental da doutrinação dos escravos

Em 1693, uma memória escrita por frei José dos Mártires, eremita descalço de Santo Agostinho, foi oferecida ao rei e logo chegou ao conhecimento das autoridades portuguesas.⁷ O religioso havia estado nas missões do Rio de Janeiro e, entre assuntos diversos, denunciava a morte sem sacramentos, a falta de decoro na inumação dos corpos e a ausência de sufrágios aos escravos. Essa completa pobreza ritual foi parte da pauta de discussões de uma junta formada na cidade do Rio de Janeiro, que reuniu, no Colégio dos Jesuítas, o governador, o bispo, o reitor do Colégio, além das autoridades máximas das demais ordens regulares. Meses adiante, o assunto seria também debatido na Bahia, em outra junta convocada pelo governador, composta por jesuítas – entre eles António Vieira – e consultando-se, em seguida, os beneditinos.

Economia cristã dos senhores no governo dos escravos, uma reunião de quatro sermões pregados na América sobre o justo tratamento dos senhores aos seus escravos (LEITE, 1938, p. 95–96).

⁶ Antonil nasceu em Luca, na Itália, estudou direito na Universidade de Perugia e ingressou na Companhia de Jesus em 1667. Chegou à América em 1681, a convite de António Vieira, e ocupou postos de destaque na Companhia, como a Reitoria do Colégio da Bahia e o cargo de Provincial do Brasil, além de ter sido professor do Colégio e Visitador. Antonil foi também o confessor de dois governadores-gerais e pessoa de confiança do arcebispo d. Sebastião Monteiro da Vide, que lhe incumbiu de ser o censor e o revisor das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Em 1711, publicou *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*, que, apesar de ter sido autorizado pela Coroa, foi rapidamente recolhido depois de impresso, em virtude do temor português de que a obra revelasse aspectos estratégicos da mineração (SILVA, 2007).

⁷ A memória escrita por frei José dos Mártires não é conhecida. Todas as informações são colhidas de forma indireta, a partir de relatos de terceiros (CASTRO E ALMEIDA, Eduardo de (org.). *Consultas do Conselho Ultramarino e da Junta das Missões, relativos a assuntos religiosos da cidade do Rio de Janeiro e da Vila de São Paulo*. Rio de Janeiro. Cx. 10, Doc. 1922–1923. Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), Lisboa).

Antes mesmo das deliberações das juntas, uma carta régia enviada ao arcebispo da Bahia retomava o problema do tratamento dos escravos a partir da perspectiva sacramental. Os argumentos utilizados nas leis de março de 1688 são relidos de modo a outorgar aos poderes eclesiásticos o dever de cuidar da salvação espiritual dos escravos, resguardando o princípio da caridade como uma forma de universalizar algum tipo de interferência, ainda que subsidiária. Era preciso repreender os senhores que tratassem os cativos com “crueldade no castigo” ou “dando-lhes trabalho tão excessivo que exceda as forças da natureza humana”. Efetivamente, a recomendação ao arcebispo era consideravelmente genérica – “dar o remédio que for conveniente e que pode ser da vossa obrigação” –, mas revelava como, a partir de 1693, estabeleceu-se uma solidariedade entre Igreja e Estado, diante do fracasso em se efetivar as leis publicadas em 1688.⁸

Em menos de 20 dias, outra ordem régia endereçada aos governadores censurava “a pouca caridade” em relação aos “escravos enfermos”, sendo frequente que os doentes e moribundos se dirigissem às paróquias, ou morressem sem sacramentos. Na lei expedida aos governadores, o descumprimento de ritos era atribuído a duas possíveis causas, com jurisdições distintas. Enquanto o abuso na cobrança de taxas para administração dos sacramentos deveria ser tratado pelo foro eclesiástico, caberia à jurisdição civil punir os senhores pessoalmente responsáveis pela morte sem sacramento de seus escravos. Nesse caso, os governadores deveriam agir conforme o próprio arbítrio – “como vos parecer justiça e razão” – para que o castigo fosse exemplar, de modo a “deixar advertidos os outros do que devem usar com os seus escravos, facilitando-se todos os caminhos da salvação e que não falem a obrigação da Igreja, nem os deixem morrer sem os sacramentos dela”.⁹

Em meio ao clima pouco amistoso que vinha sendo produzido pelas tentativas de interferência na esfera doméstica das relações senhoriais, é possível que o governador tenha decidido não abrir mais um flanco para discussões: à revelia de qualquer punição mais ostensiva aos senhores, preferiu-se atuar por meio das associações religiosas, convocando a irmandade

⁸ Carta de 23 de fevereiro de 1693 do rei ao arcebispo da Bahia, citada por Vide (1981, p. 337-338).

⁹ “Por ser informado que com os escravos enfermos se usa de tão pouca caridade em se lhe administrarem os sacramentos, que é necessário que doentes e moribundos vão receber o viático às paróquias e, quando não morrem sem eles; e que muitos se não desobrigam pela Igreja, por quererem os párocos que os senhores lhe deem um excessivo preço pela conhecença; e porque, no caso em que hajam estes usos, necessitam de pronto remédio, ao arcebispo dessa cidade” Carta régia de 17 de março de 1693, em Lara (2005, p. 205-206).

do Santíssimo Sacramento para que providenciasse um altar portátil e assim administrasse o sacramento da penitência aos cativos moribundos da cidade. O enterro passou a ser negociado com as respectivas santas casas de misericórdia a fim de que oferecessem um esquife, “para nele serem enterrados os escravos que não tiverem irmandade”.¹⁰

A sétima obra de misericórdia

A negociação feita pelos governadores com as misericórdias de Salvador e do Rio de Janeiro era um caminho quase natural a ser tomado nas maiores cidades do império português. Criadas a partir do modelo lisboeta de 1498, essas irmandades inspiravam-se nas 14 obras de misericórdia, formando um repertório plástico de ações assistenciais que jamais pressupôs um número mínimo de serviços.¹¹ As semelhanças entre as congêneres limitavam-se à estrutura administrativa organizada pelo compromisso de Lisboa, frequentemente adaptado às condições locais, e à apropriação retórica do princípio da caridade como justificativa das ações institucionais. Enquanto a extensão desigual de privilégios e isenções acabava por hierarquizar o corpo de misericórdias constituído ao longo do império, o caráter discricionário dos públicos de atendíveis particularizava as ações institucionais, estabelecendo localmente um grupo de “pobres”, a partir de critérios de seleção que variavam conforme os serviços prestados (ABREU, 2014; FRANCO, 2014; SÁ, 1997).

Uma das mais controvertidas precedências foi justamente aquela que garantia à Misericórdia de Lisboa, a partir de 1593, o chamado privilégio das tumbas, autorizando a cobrança de taxas em todos os enterramentos acontecidos na cidade, por meio da posse exclusiva dos esquifes que seriam, portanto, alugados. O privilégio fornecia uma fonte regular de financiamento para a prática da caridade, mas esbarrava na autonomia das demais irmandades para gerir os ritos fúnebres dos confrades, razão pela qual o privilégio nem sempre se efetivou a contento. Na história dessas instituições, a

¹⁰ COUTINHO, Antonio Luis Gl's da Camr.^a. Carta para Sua Magestade sobre o papel que apresentou o Padre Frei Joseph dos Martyres, acerca de não morrerem os escravos sem os Sacramentos, e outros particulares. *Documentos históricos*, Rio de Janeiro, v. 34, p. 177-79, 1936. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (BNRJ).

¹¹ A bibliografia sobre as misericórdias em Portugal é extensa e consolidada. Para estudos verticalizados sobre a atuação dessas instituições, ver os vários trabalhos de Isabel dos Guimarães Sá (1998, 2007), Laurinda Abreu (2014), Maria Antónia Lopes (2000) e Maria Marta Lobo Araújo (1999). Para a perspectiva imperial das Santas Casas de Misericórdia, ver Russell-Wood (1981) e Sá (1997).

provisão de 1593 completava um círculo de ações rituais em torno da morte, doravante protagonizadas pelas misericórdias e justificadas tendo em vista o cumprimento da sétima obra de misericórdia corporal – enterrar os defuntos –, tornando-as naturais responsáveis pelo enterro dos justificados bem como pela inumação dos corpos dos “pobres” que não faziam parte de irmandades.¹²

A ampla rede de misericórdias que se constituiu do século XVI em diante funcionava como ponto de apoio do poder monárquico em meio às comunidades, garantindo, noutros termos, o papel disciplinador de hierarquizar níveis distintos de dignidade – pobres meritórios – até a mais completa exclusão dos serviços – pobres não meritórios.¹³ Na medida em que eram identificadas como um paradigma institucional da caridade, as misericórdias forneciam um ângulo relevante de observação de como eram definidos os contornos do que se compreendia por pobreza, uma espécie de metonímia que efetivamente limitava-se a estabelecer localmente os indivíduos e/ou grupos sociais dignos de auxílio.

À semelhança do que vinha sendo praticado até fins do século XVII, as misericórdias americanas mantiveram-se alheias a qualquer interferência

¹² “Provisão do cardeal-arquiduque Alberto, legado apostólico, pela qual se determina que nenhuma confraria da cidade de Lisboa possa ter tumba, esquife ou exercitar as obras de misericórdia de que se ocupa a Misericórdia daquela cidade” (PAIVA; ABREU, 2006, p. 57–58).

¹³ A redefinição de fronteiras entre os chamados pobres meritórios e os falsos pobres foi um dos elementos centrais que forjou o moderno modelo de assistência, a partir da Baixa Idade Média. A dualidade estabelecida entre os verdadeiros pobres, dignos de compaixão, e os falsos pobres, punidos por leis positivas, definiu os limites de atuação das instituições de caridade e os aparatos de repressão à falsa pobreza. Nas instituições de auxílio, um reduzido número de escolhidos no interior dos pobres meritórios poderia ser beneficiado, em algum momento da vida, por recursos da assistência. Essa incongruência entre a ficção da caridade universal e a prática deliberadamente discricionária marcou a história das instituições de assistência ao longo da época moderna. Ao hierarquizar o público em níveis distintos de dignidade, os estabelecimentos tornaram-se importantes formas de disciplinar populações a partir de critérios aplicados de forma variável – limpeza de sangue, condição de legitimidade, sexo, honra etc. –, a depender do benefício pleiteado. Ao mesmo tempo, ao excluir parcelas substantivas do grupo dos pobres mercedores, reificavam a hierarquia estabelecida no interior das noções mais gerais de pobreza, em que apenas um pequeno número era passível de ser auxiliado, enquanto a maior parte da população permanecia fora do alcance das malhas formais de auxílio, ou porque os recursos da assistência eram finitos, ou porque faltava dignidade a certos necessitados para aceder aos benefícios da caridade. Até o fim do século XVII, os escravos e seus descendentes não integraram qualquer categoria específica nos grupos de pobres potencialmente favorecidos pelas misericórdias americanas. Para as transformações nos conceitos de pobreza meritória e falsa pobreza, ver Lindberg (1993); para o caráter seletivo das instituições de assistência em Portugal e em seu império, ver Sá (1998, 2007) e Franco (2016); para a efetividade das ações institucionais, ver Abreu (2014, p. 22–37).

nas relações entre senhores e escravos, considerando os últimos como um grupo específico de caridade que não fazia parte do público preferencial de atendíveis. Em um raro exemplo para o império, o concílio provincial de Goa, em 1606, ordenou que a Misericórdia local recolhesse os escravos doentes no hospital dos pobres, autorizando o provedor a alforriar os cativos abandonados, cujos senhores não os quisessem auxiliar:

Declara o sagrado Sínodo que todo escravo enfermo que o senhor lança fora da casa pelo não curar, e requerido o não manda recolher, fica forro conforme direito. E porque se acham muitos escravos lançados pelas ruas que correm ao desamparo, por não haver que os recolha e proveja de sustentação e cura, pede o sagrado Sínodo aos provedores e irmãos das Casas da Santa Misericórdia, deem ordem por meio de algum irmão para isso deputado. (DECRETO..., 2006, p. 61)¹⁴

Diferente do que acontecera em Goa, nas misericórdias criadas na América, os escravos não foram reivindicados como alvos específicos de auxílio. As missivas feitas pelos confrades partiam de uma autocompreensão benemerente com “órfãos”, “viúvas”, “donzelas”, “desamparados”..., categorias suficientemente amplas a ponto de, esporadicamente, poder incorporar cativos, mas sem qualquer pretensão de universalidade. No fim do século XVII, as controvérsias estabelecidas em torno do tratamento dos escravos podem ter contribuído, portanto, para o alargamento do que se entendia por pobreza digna de auxílio, na medida em que as negociações articuladas pelos governadores introduziam um fato novo na dinâmica confrarial, determinando o princípio geral – enterro universal – para a comunidade religiosa (e civil), em detrimento do particularismo das soluções que, por incorporar um pequeno número de escravos ao universo cristão, relegavam ao absoluto menosprezo os que estavam excluídos das redes de solidariedade horizontal.

Nessa direção podem ser lidas as negociações estabelecidas pela mesa da irmandade, em outubro de 1693. No dia quatro, a mesa da Misericórdia da Bahia reuniu-se para tratar do assunto do enterro dos escravos:

era muito conveniente ao serviço de Deus e obra que esta Santa Misericórdia [devesse] fazer no particular de dar a sepultura a todos os escravos em um esquife que [nova-

¹⁴ Possivelmente o decreto de 1606 era uma reverberação da lei de 1599, anteriormente referida (DECRETO..., 2006).

mentel quer usar esta Santa Casa na [forma] do Breve Apostólico de Sua Santidade e [providimento] de Sua Majestade.¹⁵

Em fins do século XVII, essa regalia tinha sido abandonada pela Misericórdia de Salvador, deixando a inumação dos corpos a cargo das confrarias particulares ou das igrejas matrizes, que reservavam o adro para a sepultura dos mais pobres.

Ao centralizar o enterro dos habitantes em uma única instituição interessada financeiramente em fazer valer seu privilégio de exclusividade, a Coroa delegava à irmandade o direito de fiscalizar o eventual desmazelo dos habitantes em relação à morte dos cativos; a ação governamental limitou-se, assim, a negociar uma interferência eclesiástica nos privilégios confrariais, anulando quaisquer autorizações pretéritas dadas a outras irmandades que não a Misericórdia, garantindo, desse modo, a efetiva exclusividade sobre os enterros.¹⁶ No edital espalhado pelas ruas de Salvador fazia-se referência aos que estavam fora das redes de assistência particular: “a desconsolação da impiedade com que se enterram nesta cidade não só os escravos, mas também muitos homens brancos, levando-os às sepulturas em redes”, razão pela qual toda a população – “brancos, pardos ou pretos” – seria levada em esquifes da Santa Casa.¹⁷

A solução estabelecida em Salvador foi negociada com a Misericórdia do Rio de Janeiro em 1695, em uma triangulação envolvendo o governador, a mesa da irmandade e o provincial do convento dos Carmelitas.¹⁸ O acerto

¹⁵ LIVRO dos accordaons da mesa e resoluções dos definidores desta Santa Casa da Misericórdia da Bahia. O qual mandou fazer o provedor della, Bernardo Vieira Ravasco, por o antigo estar indecente, e incapax de se escrever nelle. Em 20 de Julho de 1681, f. 31v. Arquivo Histórico da Santa Casa de Misericórdia da Bahia (AHSMBA).

¹⁶ “Só esta Casa da Misericórdia pode ter tumbas para os enterros como de presente tem (...) uma para os pobres e pessoas ordinárias, outra para as pessoas de maior qualidade, outra para os irmãos e mais pessoas que [?] de acompanhar a Irmandade e que há um esquife para se enterrarem os escravos (...) que se fizer aviso a dita Casa para se haverem nelas levar os mortos à sepultura e que são obrigadas a fazer o dito aviso todas as pessoas em [?] Casa morrerem e seus vizinhos e não os mandarem enterrar em outra forma, debaixo das exco-munhões impostas por Sua Santidade e até reservadas no incurso das quais há de tratar esta Casa, contra os que o contrário fizerem assim para se evitar tão escandalosa impiedade em se não enterrarem os pobres sem custo e com esta decência com em se tirar a Casa as esmolas que os que tem possibilidade lhe podem dar para remediar como remedia todos os naturais e [forasteiros] que [?] aos pobres a ela recorrem” (LIVRO..., 1681, f. 32, AHSMBA).

¹⁷ LIVRO..., 1681, f. 31v-33v, AHSMBA.

¹⁸ TRESLADO de outra carta del Rey D. Pedro. 1695. *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, v. 57, p. 357-358, 1939. BNRJ.

reservaria ainda mais um capítulo interessante sobre os limites de intervenção em assuntos domésticos: no primeiro acordo, estipulou-se um esquife com pano coberto, exclusivo para os cativos, cujo cerimonial custaria 960 réis, sendo uma pataca para duas missas e 640 réis para esmola do padre e dos carregadores; em caso de pobreza dos senhores, estabelecia-se a inumação gratuita dos escravos.¹⁹

O valor foi considerado excessivo, afinal a Misericórdia da Bahia tinha negociado, havia pouco, a quantia de 400 réis pelos enterros.²⁰ O então governador pediu a baixa do preço e retirou a obrigação de se rezarem duas missas pelas almas dos escravos defuntos, porque “sem embargo de serem boas primícias”, os senhores não deveriam ser obrigados a mandar celebrar missas, assim como não estavam os pais obrigados a mandarem celebrar missas em intenção dos próprios filhos.²¹ A retirada das missas da segunda negociação provocou dúvidas, pois o bispado havia exortado recentemente, em um dos capítulos da visita pastoral, o dever que os senhores tinham de mandar dizer missas para seus escravos, mas o acordo final retirou qualquer referência peremptória, apelando para a “livre vontade” dos senhores: “havia de ser voluntária e de nenhum modo por obrigação e constrangimento”.²² O resultado pareceu satisfatório ao governador, que, em maio de 1696, escre-

¹⁹ “O senhor de escravo pobre o enterrarão da mesma sorte que os mais, sem estipêndio algum”. Os parâmetros para riqueza ou pobreza dependiam exclusivamente dos senhores. No início do século XIX, a Misericórdia do Rio de Janeiro arcava com os custos hospitalares de escravos, cujos donos fossem “pobres”, ou seja, possuísem no máximo dois escravos PROPOSTA (traslado) apresentada pelo padre Provincial de Nossa Senhora do Monte do Carmo, frei Inácio da Graça, por ordem do governador do Rio de Janeiro, António Pais de Sande, sobre o enterro dos escravos de acordo com a religião cristã. Rio de Janeiro. Cx. 6, Doc. 599. AHU).

²⁰ Segundo Russell-Wood (1981, p. 182), a Misericórdia cobrava 800 réis pelos enterros; na década de 1690, baixou o preço para 400 réis, e depois tornou a cobrar 800 réis.

²¹ “Por não serem os senhores obrigados a dizer missas pelos escravos, nem ainda os pais pelos filhos” (SEBASTIÃO de Castro e Caldas dá conta do ajuste que fez com o Provedor e irmãos da Misericórdia do Rio de Janeiro sobre o enterro dos escravos que ali morrem e vai o papel que se acusa. 1696. Manuscritos, 15, 4, 16, n. 69. BNRJ).

²² “Responde a esta carta Sebastião de Castro e Caldas, que se acha governando a dita capitania do Rio de Janeiro em outra de 25 de maio deste ano, que em observância da ordem referida comunicara este negócio com o provedor e irmãos da Mesa da Misericórdia e com o deão e governador daquele bispado, pelo que tocara a dúvida que os párocos podiam ter, se ajustar de novo na mesma forma que se fez na da cidade da Bahia e no que tocava às missas se não falara em razão de que o mesmo governador do bispado que por via dos capítulos de visitação se obrigavam aos senhores dos escravos a mandar dizer as duas missas por cada um e que por facilitar o principal contrato lhe parecia não falar nele sobre o particular das missas e forma do ajuste que se fez, remetia a cópia (que é a que com esta se envia a Vossa Majestade) ficando o original naquela secretaria e nela e nos livros da Misericórdia lançado” (SEBASTIÃO..., 1696, BNRJ).

veu ao rei informando o definitivo acordo com a irmandade da Misericórdia e esclarecendo que faria esforços para que se fizesse uma combinação semelhante em São Paulo.²³ Datam desse período os dois primeiros cemitérios gerais controlados pelas misericórdias de Salvador e do Rio de Janeiro que se encarregaram de inumar todos os cristãos pobres das respectivas localidades.

A aproximação entre escravos e pobres não era um artifício simples de ser construído. Pobres meritórios constituía uma categoria ampla, de quase direito, beneficiária da compaixão individual e coletiva dos cristãos e forjada com particular empenho pelas instituições de assistência em consonância com a teologia moral, o direito canônico e a literatura piedosa, ao passo que escravos formavam um segmento à parte, cuja misericórdia era papel dos senhores. Em fins do século XVII, o desafio era o de nuançar os limites do domínio senhorial de modo a garantir algum espaço de intervenção por meio do qual fosse possível integrar os cativos.

A miséria dos escravos

A complementaridade dos foros que se desenhou para o caso dos escravos nos anos de 1690 vinha sendo ensaiada para o governo dos indígenas desde, pelo menos, a década anterior. Na Companhia de Jesus, no Brasil, uma polêmica dividiu duas facções, lideradas respectivamente por António Vieira (1608-1697) e André João Antonil. Enquanto Vieira defendia o modelo de evangelização dos indígenas iniciado por Manuel da Nóbrega (1517-1570), objetivado pelo princípio de poder indireto (*potestas indirecta*) e que previa a inseparabilidade das jurisdições temporal e espiritual sob o mando exclusivo dos regulares, Antonil advogava uma renovação espiritual que pretendia entregar a administração temporal dos índios a particulares, limitando a ingerência dos missionários tão somente à cura das almas, tal como prescreviam as orientações de Trento (ZERON, 2011b).²⁴

A derrota do projeto de Vieira em 1696 provocaria um rearranjo no interior da Companhia de Jesus, que voltou a funcionar segundo o modelo previsto em suas Constituições – assentada na estrutura colégio/residência/missão e desincumbida da gestão temporal dos aldeamentos. André João Antonil e Jorge Benci são autores de duas importantes obras que pretende-

²³ SECRETARIA DE ESTADO DO BRASIL. Governadores do Rio, cód. 77, v. 6, fls. 151v-152, 1696. Arquivo Nacional do Rio de Janeiro (ANRJ).

²⁴ Sobre a noção de *potestas indirecta* para a América portuguesa, ver Eisenberg (2000) e Zeron (2011a).

ram conciliar a piedade cristã com o governo dos escravos. O texto de Jorge Benci será particularmente importante na elaboração de normativas para o tratamento dos escravos, sendo citado de modo textual nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (1707), que dedicou à escravidão africana 38 parágrafos em um total de 1.318.²⁵

Nos sermões de Benci, escritos na Bahia, sobre o justo tratamento dispensado aos escravos, o tema sacramental emerge em claro desequilíbrio, com especial ênfase dada à penitência e ao matrimônio.²⁶ Embora não houvesse referência imediata às controvérsias acontecidas entre 1693 e 1696, no segundo discurso os senhores são exortados a tomar para si a obrigação que lhes cabe de assegurar uma vivência religiosa por meio do acesso dos cativos aos sacramentos cristãos.²⁷ O desdém sobre os rituais de morte integrava, portanto, um universo mais amplo de incúrias dos senhores no governo doméstico que, no limite, implicava a morte eterna dos escravos e o pecado mortal entre os proprietários.

É especialmente interessante a solução encontrada por Benci para garantir a autoridade dos párocos no tocante à evangelização dos cativos. Duas seções interligadas sintetizam uma dupla obrigação – de senhores e de párocos²⁸ – de cuidar da doutrinação. O encargo ético dos senhores, que pecam mortalmente ao se omitir em relação à conversão dos cativos, nasce de outra dupla origem: o *dominium* dos proprietários sobre os cativos e a *oikonomia* cristã, cujo principal cuidado reside no dever de um “pai de famílias” ensinar e doutrinar os servos. A morte sem sacramentos implicava, por parte das almas dos escravos, o clamor por vingança, pondo em questão a própria salvação dos senhores.²⁹

²⁵ Os parágrafos que se referem à escravidão são os de número 4, 6–8, 50–57, 61, 86, 177, 224, 225, 303, 304, 367, 378–380, 577–584, 593, 728, 757, 838, 844, 989 e 1029. Sobre o impacto da escravidão na elaboração das *Constituições*, ver Londoño (2006, 2007).

²⁶ Sobre os debates em torno do sacramento do matrimônio na virada do século XVII para o XVIII na América portuguesa, ver Castelnau-L’Estoile (2010).

²⁷ “Os sacramentos devem os senhores querer e buscar para os servos com o mesmo cuidado e diligência com que os querem e buscam para si” (BENCI, 1977, p. 98–99).

²⁸ “Pergunto pois: a quem pertence instruí-los [os escravos] nos mistérios da Fé e ensinar-lhes o caminho do céu? Vós direis que aos Párocos, Curas e mais Pastores de suas Almas. Assim é; mas não só a eles pertence ensinar os escravos, senão também a vós. A vós, torno a dizer, porque sois seus senhores; a vós, porque os tendes mais à mão; e a vós, porque assim, como, tendes obrigação de lhes dar o pão para o corpo, a tendes também de lho dar para a alma: *panis, ne succumbat*” (BENCI, 1977, p. 84–85).

²⁹ “Colhei agora daqui quais serão os brados e clamores daqueles miseráveis escravos, que morreram sem Confissão, contra os senhores, que foram a ocasião de sua eterna morte. Haverá

A obrigação dos párocos aparece como um aparte, fugindo ao tom geral do texto – endereçado aos proprietários – e permitindo-se um pequeno parêntese direcionado aos curas e padres seculares, intitulado “Digressão exortatória aos párocos para que ensinem a doutrina cristã aos escravos, como têm de obrigação”. Aqui, o dever pastoral justifica-se tendo em vista a isonomia dos fiéis – pobres ou ricos, livres ou escravos – mesmo diante da impossibilidade de pagamento das taxas pecuniárias que envolviam os ritos. Benci é particularmente duro ao sugerir que o desdém em relação à consciência mais profunda da religião ligava-se à expectativa financeira dos párocos na administração dos sacramentos. Diante da constatação, os escravos são incorporados aos *pauperes* dignos de caridade, de cujo trabalho pastoral estavam obrigados todos os párocos, conforme prescreviam os concílios da Igreja e, o mais recente deles, o de Trento:

Se os párocos e curas se despirem de toda a afeição que podem ter aos interesses e lucros temporais, logo se hão de considerar deputados especialmente por Deus para doutrinar aos pobres, e assim não deixarão de acudir aos pretos, que entre os pobres são os mais pobres e miseráveis. (BENCI, 1977, p. 93)

A utilização do termo “miserável” parece propositadamente associar o escravo à condição de “*miserabilis persona*”, uma categoria herdada da tradição jurídica romana e que se sedimentou no direito canônico a partir de um fundo compósito de glosas, durante a Idade Média. *Miserabilis* é um adjetivo vago, empregado para descrever “todos cuja natureza nos move à piedade”, reunindo um conjunto aberto de interpretações a serem feitas de modo casuístico, mas que ao mesmo tempo se submetiam à autoridade eclesiástica, segundo as prescrições do *ius commune*. A depender do contexto, poderiam ser percebidos como miseráveis: viúvas, cegos, incapazes, velhos, cristãos-novos, estudantes, peregrinos, mercadores estrangeiros, escravos alforriados, penitentes públicos, órfãos, crianças, leprosos, enjeitados... A partir da Época Moderna, contudo, consagrou-se o princípio de que a jurisdição eclesiástica não gozava de direito privativo sobre os miseráveis, mas limitava-se tão somente a interferir em caso de falha do direito civil, exercendo um poder subsidiário. Na referida passagem do texto de Benci reverbera a posição dualista do Concílio de Trento (Seção 23, Cap. 1, § 1), no sentido de limitar

momento, em que não clamem vingança contra um senhor tão inumano, que podendo chamar a tempo um Confessor para lhe granjear a eterna vida no Céu, pelo não chamar os deixou cair nos incêndios do Inferno, em que estarão eternamente penando” (BENCI, 1977, p. 101).

a interferência dos párocos apenas aos aspectos pastorais (CONCILIO DE TRENTO, 1853, p. 265–266; DUVE, 2017; HELMHOLZ, 1996, p. 16–144). De todo modo, diante desse caráter *miserável* de um segmento dos fiéis – os escravos –, reivindicava-se a legitimidade da jurisdição pastoral sobre eles, que, em última instância, não poderia ser impedida pelo poder pessoal dos senhores, pois estava prevista pelo direito canônico, divino e natural (BENCI, 1977, p. 91).

“Miserável” é um termo usado com frequência por Benci para caracterizar a condição passível de misericórdia. Na conclusão à obra, o jesuíta enumera as quatro razões por que o cativo é o estado mais infeliz a que pode chegar uma criatura racional, pois o escravo: (1) é incapaz de domínio e, portanto, não pode se valer de sua própria indústria para adquirir bens; (2) não pode fazer uso da razão, na medida em que perde o exercício da vontade; (3) é objeto de desprezo, sendo, no Brasil, os pretos os mais desprezados; (4) vive em uma condição de morte civil, porque não existe como pessoa jurídica (BENCI, 1977, p. 213–224).

Especialmente no terceiro argumento, Benci faz uma referência implícita ao máximo desprezo recebido pelos “pretos”, ou seja, os escravos recém-egressos da África: “todos os escravos, só por serem escravos, são tidos em pouco e tratados com desprezo (...); mas ainda é mais vil e abatido o trato que se dá aos escravos pretos, só por serem pretos”.³⁰ O jesuíta compara o tratamento aos escravos nascidos na América e aos africanos escravizados, a partir do jogo da péla e do pião; enquanto a péla é jogada só por homens, o pião é jogado só por rapazes, “por isso é jogo mais vil”. Em uma referência metafórica à vida dos africanos escravizados, descreve o jogo do pião: “Lançam-no à terra; açoitam-no para que ande; pisam-no para que pare; e até o ferem com os que eles nesta América chamam de quiles, para o destruírem e acabarem de todo, sendo tantas as apupadas, quantas as feridas”. Ao fim, pergunta ironicamente: “não é isso que se vê pelos adros e pelas ruas (...)? Todos os vemos” (BENCI, 1977, p. 223–224).

No início do século XVIII, a palavra “adro” era sinônimo de cemitério.³¹ O desprezo pelos africanos – pretos – constatado em ruas e cemitérios não

³⁰ Benci utiliza “preto” como sinônimo de africano. Ao longo do texto, frequentemente faz uso do artifício “cativos e escravos pretos”, como uma forma de diferenciar nascidos no Brasil e africanos.

³¹ “Adro. Parece derivado do latim *atrium*, mas não tem no português todos os significados de *atrium*; da maior parte deles faço menção na dição Átrio, como verás (se és curioso deste gênero de erudição). No Martirológio em português, por adro se entende cemitério, porque antigamente não se enterravam os cristãos nas igrejas, nem ao pé dos altares, por respeito ao corpo e sangue de Jesus Cristo, que nos ditos lugares se consagra; mas nos adros das igrejas,

era uma arma retórica descolada da experiência. Diante das muitas violências impostas pela condição do cativo que denotam o estado miserável a que os escravos estão submetidos, caberia aos senhores compaixão: “o que só pretendo de vós, é que os trateis como a próximos e como a miseráveis; que lhes deis o sustento para o corpo e para alma; que lhes deis somente aquele castigo que pede a razão; e que lhes deis o trabalho tal, que possam com ele e os não oprima” (BENCI, 1977, p. 223–224).

A consciência dos proprietários

Retomando as duas seções prescritivas das obrigações de senhores e párocos, nota-se que servem como um introito à terceira parte, escrita em tom de admoestação, referente ao problema da morte sem sacramentos e à resistência senhorial em respeitar o matrimônio entre os escravos. A pobreza ritual aparece em termos análogos à constatação feita anos antes pelo agostiniano José dos Mártires, mas, no texto de Benci, a reprimenda aos senhores dita um apelo às suas consciências seguindo, portanto, um alvo certo no texto do jesuíta:

Se os senhores do Brasil entendessem bem esta verdade, certamente não deixariam morrer os escravos muitas vezes sem confissão e muitas mais sem viático. Que senhor haverá, que não deseje morrer sacramentado? Pois estando o servo gravemente enfermo, por que não lhe dá penitência? Por que lho dilatais de sorte que, quando chegar o sacerdote, o acha destituído dos sentidos e talvez já morto? E se, por causa do vosso descuido, se perder a alma do escravo, que clamores e brandos não dará ela do profundo do inferno, pedindo a Deus vingança contra seu senhor, que por lhe não acudir com a confissão a tempo, a deixou cair naquele abismo de penas? (BENCI, 1977, p. 100)

Ao lado das punições celestiais previstas pelo mau comportamento dos proprietários, há ainda um ponto pouco observado pela historiografia: o considerável personalismo que parece vigorar na doutrina dos escravos até então. A defesa que se observa nos textos de Benci, das *Constituições* e de Antonil salienta o caráter solidário das ações de senhores e párocos, mas também estabelece fronteiras na administração dos sacramentos, de modo a moralizar os próprios párocos, pouco atentos aos desmandos rituais dos proprietários. Por isso, a complementaridade dos papéis de senhores e pá-

a saber, na entrada e diante da porta principal delas se abriam as sepulturas, por isso entre outros significados *atrium* veio também a significar cemitério” (BLUTEAU, 1728, p. 136).

rocos não deve negligenciar o decoro no cumprimento de ritos controlados por normas canônicas:

E quando não possais ou não queirais doutrinar por vós mesmos os vossos escravos: por que os não trazeis aos Colégios e Casas de Companhia, e aos mais Conventos das outras famílias religiosas, onde há operários, que tem à sua conta ensinar os escravos no seu mesmo idioma; por que desta sorte se suprirá a vossa falta? (BENCI, 1977, p. 89)³²

Escrito anos depois, o texto de André João Antonil segue referências marcadas em relação à penitência e ao matrimônio, possivelmente reverberando os impasses acontecidos na América da década de 1690 e o texto de Benci. Não obstante o tom consideravelmente mais secularizado dado por Antonil ao seu *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas* (1711), figura entre as obrigações dos senhores com seus escravos a escolha de um capelão responsável por doutrinar os cativos e seus familiares. Antonil deixa entrever esse possível desleixo de conversão, advertindo que a doutrina não poderia ser ensinada por crioulos ou feitores que se limitavam a instruir e memorizar as orações e os mandamentos (ANTONIL, 2007, p. 87-89). A mesma censura é feita à apropriação indevida dos ritos, como o sacramento da penitência ministrado aos cativos à revelia dos eclesiásticos:

Mas advirta, na administração deste sacramento [da penitência], que não é o senhor dele, por muita autoridade que tenha; porque se o penitente não for disposto por causa de estar amancebado ou andar com ódio do próximo ou por não tratar de restituir a fama ou a fazenda que deve, ainda que fosse o mesmo senhor do engenho, o não há de absolver; e nisto poderia haver, por respeito humano, grande encargo de consciência, e culpa bem grave. (ANTONIL, 2007, p. 87-89)

A interferência ética para disciplinar as práticas pretéritas consideradas impróprias que esteve no centro de um debate jesuítico levado a cabo desde os anos 1680 por Antonil e Benci configura uma novidade, cujo percurso de reflexão tem no sínodo baiano de 1707 outro momento privilegiado. No texto das *Constituições*, reconheciam-se abusos no trato dos proprietários com

³² "É possível que haja Cristão entre Portugueses, que se prezam, e com razão, de ser o povo escolhido entre todas as mais nações para propagar e dilatar a Fé de Jesus Cristo; é possível digo, que haja Cristão, que por não perderem o negro serviço deixem viver os escravos anos e anos gentilmente, sem doutrina e sem conhecimento de Deus! É possível que uma alma, que sabemos por fé que coutou a Jesus Cristo todo seu sangue e sua mesma vida, não merece que perca o senhor por seu respeito alguns dias de serviços, para que fique bem doutrinada na que há-de crer e obrar para viver conforme manda a Lei de Deus!" (BENCI, 1977, p. 89).

seus escravos, mas a censura centrava-se na negligência senhorial em relação às obrigações religiosas dos cativos. No que diz respeito ao enterro dos escravos, as *Constituições* seguem a orientação canônica de inumar os cristãos em solo sagrado, sob o princípio de *fraternitatem de sepulchris*: “que nenhuma pessoa de qualquer estado, condição e qualidade que seja, enterre, ou mande enterrar fora do sagrado defunto algum, sendo cristão batizado”. Nesse quesito, evocam-se as experiências prévias acontecidas na América, a fim de recomendar o maior cuidado em relação aos corpos dos cativos:

E porque na visita que temos feito de todo nosso Arcebispado achamos (com muito grande mágoa de nosso coração) que algumas pessoas esquecidas não só da alheia, mas da própria humanidade, mandam enterrar os seus escravos no campo e mato, como se foram brutos animais. (VIDE, 2010, p. 441–442)

O descumprimento previa pena de excomunhão e multa de 50 cruzados, a ser parcialmente gasta em sufrágios em intenção da alma do escravo.

O dever de se celebrar missas em intenção às almas dos cativos aparece também como uma exortação moral, sem maiores implicações objetivas:

E porque é alheio da razão e piedade cristã que os senhores que serviram de seus escravos em vida se esqueçam deles em sua morte, lhes encomendamos muito que pelas almas de seus escravos defuntos mandem dizer por cada um escravo, ou escrava que lhe morrer, sendo de 14 anos para cima, a missa de corpo presente pela qual se dará a esmola costumada. (VIDE, 2010, p. 440)

Esse era um notável recuo observado nas negociações estabelecidas, no Rio de Janeiro, entre o governador, a Misericórdia e os senhores de escravos.

A ênfase posta aos aspectos sacramentais da vida religiosa dos escravos era, ao mesmo tempo, um controle dos senhores e dos próprios eclesiásticos, na medida em que as novas pretensões de universalização do projeto missionário deveriam impor ações efetivas por parte da Igreja no sentido de enfraquecer antigas solidariedades que silenciavam sobre a indiferença a respeito da cristianização dos cativos. Esse período é particularmente fértil em denúncias contra a exorbitância das taxas cobradas pelos párocos e capelães para a administração dos ritos. Como se pretende mostrar na próxima seção, a redefinição das jurisdições implicou ainda um novo arranjo a respeito da evangelização dos africanos, que se apoiou, sobretudo, nas associações leigas.

Compaixão, pobreza e escravidão

Poucos anos depois de comandar o sínodo ocorrido na Bahia, em 1712, Sebastião Monteiro da Vide (1643–1722) enviou uma súplica a d. João V, ressaltando a escassez de padres “que cultivem esta dilatada vinha” e a urgência de se fundarem igrejas. A argumentação se valerá justamente da normativa estabelecida nas *Constituições* como uma estratégia para reivindicar o maior rigor no cumprimento dos sacramentos por todo o arcebispado. O problema da negligência pastoral aparece como uma questão de acanhamento da estrutura eclesiástica diante da dispersão populacional e da enormidade do território. Esses óbices, comuns a boa parte da população, assumiam situações-limite quando se observavam os casos dos escravos: “mas ainda são dignos de maior compaixão e lástima os sobreditos inconvenientes considerados nos escravos, que é o maior número de almas de que consta meu arcebispado” (VIDE, 1981, p. 336–337).

Na súplica de 1712, o arcebispo enfatizava a rapidez na venda dos africanos recém-chegados que, sem batismo, eram postos a trabalhar. Em um ano, poucos eram cristãos, sendo fácil encontrar pelas freguesias da Bahia um número expressivo de escravos com mais de quatro anos sem poderem ser batizados por falta de suficiente instrução: “e a todos é manifesto as muitas crianças que continuamente se batizam, filhas de pretas infiéis, às quais geraram muito depois de estarem n’esta terra” (VIDE, 1981, p. 339). Do mesmo modo, parte substantiva morria sem sacramentos, e alguns “tão miseravelmente que nem outro preto têm à cabeceira que lhes lembre o santíssimo nome de Jesus” (VIDE, 1981, p. 340). Essas negligências em série, manifestas no desdém em relação aos ritos e à morte dos africanos, deveriam ser corrigidas para sanar essa incorporação “imperfeita” ao cristianismo, uma vez que “por esta dilatação que se tem com os pobres infiéis, são muitos os que morrem no paganismo e se enterram no campo” (VIDE, 1981, p. 339). O relato de Monteiro da Vide esclarece a ênfase posta por Benci na necessidade de tempo para a doutrinação dos escravos, de modo a cumprir a metáfora da justa medida entre sustento físico, doutrina religiosa e trabalho (*panis, et disciplina, et opus servo*).³⁵

³⁵ “Disse alguns dias, e não disse muito; porque não é possível que um escravo boçal, que pouco há saído da gentildade de Guiné, se possa catequizar e instruir nos mistérios de Fé em tão pouco tempo, como muitos senhores querem; pois apenas o trouxeram aos pés do Instrutor, quando o querem levar ou batizado ou confessado. Não sois vós aqueles que dizeis que o

Nos textos de Benci e de Antonil também se diagnostica o modo de ação dos senhores a partir de tópicos comuns a esse período: são omissos em garantir a doutrina cristã, em fazer administrar os sacramentos, em cuidar da alimentação e da vestimenta dos escravos; justificam suas negligências a partir do argumento pouco convincente de boçalidade dos cativos, sem se atentar para a diversidade de etnias e de temperamentos individuais. Por outro lado, a presença de africanos pagãos convivendo durante anos entre os cristãos é a consequência perversa do personalismo das relações entre senhores e párocos, produzindo um silenciamento diante da fragilidade das estruturas eclesiais, onde, fora das cidades, “todos são negligentes”.³⁴ A inumação indigna aparece como violência simbólica indicativa do fracasso do processo de cristianização como um todo.

O contraponto do destino infame em relação às exéquias dos cativos pode ser notado, de forma paradigmática, nos compromissos das associações leigas. Foram elas as principais responsáveis por garantir o decoro e a pompa que distanciavam os cristianizados dos boçais. Eram também uma forma eficaz de doutrinação, manifesta na vivência regular dos sacramentos, das missas, da sociabilidade horizontal que disciplinava cativos e senhores. O aumento das associações de leigos capilarizava ainda a atuação de curas e capelães, financiados pelas irmandades, desonerando a Coroa da tarefa de realizar a doutrinação dos escravos de forma exclusiva pelas paróquias. Por sua vez, o episcopado conservou o papel de censor, a quem caberia autorizar e fiscalizar os livros de compromisso e a atuação das irmandades. Essa complementaridade de ações ganhou força em fins do século XVII, dando às irmandades de negros um fôlego imprevisto até então. Cada vez mais con-

escravo é tão rude, como um tronco, e tão duro como uma pedra? Ora tomai um tronco informe ou uma pedra tosca, e levando-a a casa de um Imaginário ou Estatuário, dizei-lhe que desse tronco e dessa pedra vos faça logo à vossa vista uma imagem ou estátua. Não se há-de rir de vós este Artífice? Não vos há de dizer que lhe haveis de dar tempo? Não vos há de pedir dias e meses para a formar? Tudo é verdade. Logo, confessando vós por vossa boca que o escravo é tronco ou pedra; como pode ser que em poucos instantes se forme dele uma estátua e imagem de Cristão?” (BENCI, 1977, p. 89-90).

³⁴ “São também necessadíssimos os já batizados da doutrina porque se lhe não faz a que é necessária e que todo o cristão é obrigado a saber para se salvar. E ainda que os prelados têm disposto e determinado dias para os párocos lh’as fazerem, não se cumpre com esta disposição e se desculpam os párocos que não a fazem porque não vão a ela os escravos. E se impossibilita o proceder-se contra os negligentes com as penas que estão cominadas, em razão que fora da cidade geralmente todos são negligentes n’esta parte; por ser dificultoso proceder-se contra o povo todo de uma república, quando todo ele é cúmplice, assim como é fácil castigar dois ou três delinquentes, sendo só eles os culpados” (VIDE, 1981, p. 339-340).

troladas pela hierarquia eclesiástica, as associações de leigos foram o ponto de apoio sobre o qual se construiu a autoridade da Igreja, mediando, em termos distintos, não só a atuação dos senhores, mas também dos eclesiásticos.

Considerações finais

A dupla obediência que se desenhou em fins do século XVII sedimentou um foro religioso que, ao mesmo tempo que abria mão de qualquer interferência na jurisdição civil, passou a reivindicar maior ascendência nos assuntos de doutrina. Nesse percurso retórico, a jurisdição pastoral sobre os miseráveis tem particular importância. Como dito anteriormente, esse é o argumento utilizado por Benci para obrigar os párocos a doutrinar os cativos: definido por Trento e recuperado no texto do jesuíta, o aspecto miserável dos escravos será retomado nas *Constituições* como argumento incontornável para o exercício da caridade, que, no limite, pode desconsiderar a vontade dos senhores (BENCI, 1977, p. 91-98; CONCILIO DE TRENTO, 1853, seção 23, cap. 1, § 1).³⁵

O estabelecimento de procedimentos gerais, como a centralização dos enterramentos sob a responsabilidade das misericórdias e a organização de cemitérios dos pobres, deveria funcionar como um constrangimento aos senhores relapsos, na medida em que estabeleciam esferas de atuação distintas para práticas cuja solução era costumeiramente pessoalizada. Esse relevo no caráter universalizante de ritos e sacramentos contribuiu para aproximar os escravos à categoria dos pobres, como um segmento digno de compaixão. Ainda que os cativos não tenham feito parte dos grupos de auxílio das instituições de assistência, como as santas casas de misericórdia, ao longo do século XVIII, um novo repertório de práticas justificadas como indulgência, caridade, piedade, tornou-os menos indignos de benemerência, incorporando-os, de modo contingente e seletivo, ao ecúmeno cristão. É nessa direção que podem ser lidos alguns fenômenos bem marcados a partir de fins do século XVII, como o substantivo aumento no número de alforrias (MARQUESE, 2006; SOARES, 2009) e o verdadeiro surto de irmandades de negros que, não obstante estivessem presentes no território desde o início da colonização, doravante passam por uma substantiva inflação de fundações (CAMPOS, 1988; MULVEY, 1980; OLIVEIRA, 2008; REGINALDO, 2011; REIS, 1991, p. 49-72; SOARES, 2000).

³⁵ Benci faz uma referência textual às prescrições de Trento em Discurso II, § 61, (1977, p. 83-84, nota m). Ver também Vide (2010, p. 127-128).

O incentivo à formalização das irmandades de negros como um espaço elástico da manifestação religiosa dos africanos funcionou, portanto, como forma eficaz de garantir a doutrinação e a maior ingerência eclesiástica em um assunto anteriormente resolvido no interior da casa grande.³⁶ Prova do grande vigor institucional desses estabelecimentos foram as verdadeiras batalhas travadas a partir do século XVIII entre irmandades de negros e misericórdias, para que as primeiras detivessem o direito de usar esquife próprio para o enterro dos irmãos. O monopólio das tumbas da Santa Casa acabava por controlar também parte dos rituais de morte e foi lido como uma das mais ofensivas interferências nas prerrogativas das irmandades de negros de oferecer um enterro digno aos irmãos. Especialmente no caso dos africanos, pertencer a associações leigas era a forma mais efetiva de afastá-los de experiências sumárias, como eram o enterro anônimo e a simples desconsideração ritual.

Na antiga canção que integra a epígrafe deste artigo, a dura realidade dos escravos, sobretudo os africanos, foi cristalizada na memória popular. Ao longo dos séculos XVIII e XIX, a despeito da constituição de cemitérios gerais em Salvador e Rio de Janeiro, as descrições dos enterros em banguês – uma rede segurada nas pontas por um tronco de madeira – davam o testemunho da vulnerabilidade daqueles que estavam fora das irmandades. A ênfase na vida associativa como o meio mais eficaz de integrar os escravos, sem ser necessário exercer qualquer perseguição ostensiva ao descompromisso dos senhores, foi posta na ampliação do escopo de cristianizá-los por meio do aumento de irmandades. Os que estavam fora das associações e não poderiam se valer de solidariedades informais estavam sujeitos à inumação em adros ou em cemitérios gerais, destinados a fazer cumprir a sétima obra de misericórdia.

³⁶ Referimo-nos especificamente à síntese das relações patriarcais, feita por Gilberto Freyre, no prefácio à 1ª edição de *Casa Grande & Senzala*, de 1933. São aspectos desse conjunto que passam por uma inflexão a partir de fins do século XVII. “A casa-grande, completada pela senzala, representa todo um sistema econômico, social, político; de produção (a monocultura latifundiária); de trabalho (a escravidão); de transporte (o carro de boi, o banguê, a rede, o cavalo); de religião (o catolicismo de família, com capelão subordinado ao *pater famílias*, culto dos mortos etc.); de vida sexual e de família (o patriarcalismo polígamo); de higiene do corpo e da casa (o “tigre”, a touceira de bananeira, o banho de rio, o banho de gamela, o banho de assento, o lava-pés); de política (o compadrismo). Foi ainda fortaleza, banco, cemitério, hospedaria, escola, santa casa de misericórdia amparando os velhos e as viúvas, recolhendo órfãos” (FREYRE, 2003, p. 36).

Fontes

Arquivo Histórico da Santa Casa de Misericórdia da Bahia (Salvador)

LIVRO dos accordaons da mesa e resoluções dos definidores desta Santa Casa da Misericórdia da Bahia. O qual mandou fazer o provedor della, Bernardo Vieira Ravasco, por o antigo estar indecente, e incapax de se escrever nelle. Em 20 de Julho de 1681, f. 31v.

Arquivo Histórico Ultramarino (Lisboa)

CASTRO E ALMEIDA, Eduardo de (org.). *Consultas do Conselho Ultramarino e da Junta das Missões, relativos a assuntos religiosos da cidade do Rio de Janeiro e da Vila de São Paulo*. Rio de Janeiro. Cx. 10, Doc. 1922–1923.

PROPOSTA (traslado) apresentada pelo padre Provincial de Nossa Senhora do Monte do Carmo, frei Inácio da Graça, por ordem do governador do Rio de Janeiro, Antônio Pais de Sande, sobre o enterro dos escravos de acordo com a religião cristã. Rio de Janeiro. Cx. 6, Doc. 599.

Arquivo Nacional (Rio de Janeiro)

SECRETARIA DE ESTADO DO BRASIL. Governadores do Rio, cód. 77, v. 6, fls. 151v–152, 1696.

Biblioteca Nacional (Rio de Janeiro)

COUTINHO, Antonio Luis Gls' da Camr.^a. Carta para Sua Magestade sobre o papel que presentou o Padre Frei Joseph dos Martyres, acerca de não morrerem os escravos sem os Sacramentos, e outros particulares. *Documentos históricos*, Rio de Janeiro, v. 34, p. 177–79, 1936.

SEBASTIÃO de Castro e Caldas dá conta do ajuste que fez com o Provedor e irmãos da Misericórdia do Rio de Janeiro sobre o enterro dos escravos que ali morrem e vai o papel que se acusa. 1696. Manuscritos. 15, 4, 16, n. 69.

TRESLADO de outra carta del Rey D. Pedro. 1695. *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, v. 57, p. 357–358, 1939.

Referências bibliográficas

ABREU, Laurinda. *O poder e os pobres: as dinâmicas políticas e sociais da pobreza e da assistência em Portugal (séculos XVI-XVIII)*. Lisboa: Gradiva, 2014.

ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*, v. 1. São Paulo: Edusp, 2007.

ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. *Dar aos pobres e emprestar a Deus: as Misericórdias de Vila Rica e Ponte de Lima (séc. XVI - XVIII)*. Barcelos: Companhia Editora do Minho, 1999.

BENCI, Jorge. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1977.

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário portuguez, e latino*. Lisboa: Pascoal da Silva, 1728.

CAMPOS, Adalgisa Arantes. Notas sobre os rituais de morte na sociedade escravista. *Revista do Departamento de História*, Belo Horizonte, n. 6, p. 109–122, 1988.

- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. La liberté du sacrement: droit canonique et mariage des esclaves dans le Brésil colonial. *Annales: Histoire, Sciences Sociales*, Paris, ano 65, n. 6, p. 1349-1383, 2010.
- CONCILIO DE TRENTO. *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento (en latín y castellano)*. Madrid: Imprenta d. Pedro Montero, 1853.
- DECRETO do Concílio Provincial de Goa pelo qual se determina que as misericórdias recolham nos hospitais dos pobres os escravos doentes, abandonados pelos seus proprietários, e se estes os não quiserem prover possa o provedor atestar a alforria daqueles. In: PAIVA, José Pedro & ABREU, Laurinda (dir). *Portugaliae Monumenta Misericordiarum: reforço da interferência régia e elitização: o governo dos Filipes*, v. 5. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2006, p. 60-61.
- DUVE, Thomas. Algumas observações sobre o modus operandi e a prudência do juiz no Direito canônico indiano. *Revista da Faculdade de Direito da UFRGS*, Porto Alegre, n. 37, p. 52-79, 2017. doi: 10.22456/0104-6594.79290
- EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.
- FRANCO, Renato. O modelo luso de assistência e a dinâmica das Santas Casas de Misericórdia na América portuguesa. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 53, p. 5-25, 2014. doi: 10.1590/S0103-21862014000100001
- FRANCO, Renato. Discriminação e abandono de recém-nascidos mestiços na América portuguesa – Os exemplos de Mariana, Vila Rica e Recife. *Varia Historia*, Belo Horizonte, v. 32, n. 59, p. 437-469, 2016. doi: 10.1590/0104-87752016000200007
- FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 48ª edição. São Paulo: Global, 2003.
- GRAY, Richard. The Papacy and the Atlantic Slave Trade: Lourenço da Silva, the capuchins and the decisions of the Holy Office. *Past and Present*, Oxford, v. 115, n. 1, p. 52-68, 1987. doi: 10.1093/past/115.1.52
- HELMHOLZ, Richard H. *The spirit of classical canon law*. Athens (USA): University of Georgia Press, 1996.
- LARA, Silvia Hunold. Legislação sobre escravos africanos na América portuguesa In: ANDRÉS-GALLEGO, José (org.). *Tres grandes cuestiones de la Historia de Iberoamérica*. Madrid: Fundación Mapfre Tavera: Fundación Ignacio Larramendi, 2005.
- LARA, Silvia Hunold. Marronnage et pouvoir colonial: Palmares, Cucaú et les frontières de la liberté au Pernambouc à la fin du XVIIe siècle. *Annales: Histoire, Sciences Sociales*, Paris, ano 67, n. 3, p. 639-662, 2007.
- LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil: século XVI*, v. 10. Lisboa: Portucália, 1938.
- LINDBERG, Carter. *Beyond charity: reformation initiatives for the poor*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- LONDOÑO, Fernando Torres. As Constituições do Arcebispado da Bahia de 1707 e a presença da escravidão. In: JORNADA SETECENTISTA, 6, 2005, Curitiba. *Anais*. Curitiba: Tetravento, 2006, p. 275-282.

- LONDOÑO, Fernando Torres. Igreja e escravidão nas Constituições do Arcebispado da Bahia de 1707. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 67, n. 267, p. 609–624, 2007. doi: 10.29386/reb.v67i267.1501
- LOPES, Maria Antónia. *Pobreza, assistência e controlo social, Coimbra 1750-1850*. Viseu: Palmage Editores, 2000.
- MARQUESE, Rafael de Bivar. *Feitores do corpo, missionários da mente: senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1860*. São Paulo: Cia das Letras, 2004.
- MARQUESE, Rafael de Bivar. A dinâmica da escravidão no Brasil: resistência, tráfico negreiro e alforrias, séculos XVII a XIX. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 74, p. 107–123, 2006. doi: 10.1590/S0101-33002006000100007
- MULVEY, Patrícia Ann. Black brothers and sisters: memberships in the black lay brotherhoods of Colonial Brazil. *Luso-Brazilian Review*, Madison, v. 17, n. 2, p. 253–279, 1980.
- OLIVEIRA, Anderson José Machado de. *Devoção negra: santos pretos e catequese no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Quartet, 2008.
- PAIVA, José Pedro & ABREU, Laurinda (dir.). *Portugaliae Monumenta Misericordiarum: reforço da interferência régia e elitização: o governo dos Filipes*, v. 5. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2006.
- PRODI, Paolo. *Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- PROSPERI, Adriano. *El Concilio de Trento: una introducción histórica*. Castilla y León: Junta de Castilla y León, 2008.
- PROSPERI, Adriano. *Tribunais da consciência: inquisidores, confessores, missionários*. São Paulo: Edusp, 2013.
- REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas: irmandades de africanos e crioulos na Bahia Setecentista*. São Paulo: Alameda, 2011.
- REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Cia das Letras, 1991.
- RUSSELL-WOOD, Anthony John R. *Fidalgos e filantropos: a Santa Casa de Misericórdia da Bahia, 1550-1755*. Brasília: EdUnB, 1981.
- SOARES, Márcio de Sousa. *A remissão do Cativo: a dádiva da alforria e o governo dos escravos nos Campos dos Goitacases, c. 1750 - c. 1830*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2009.
- SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- SÁ, Isabel dos Guimarães. *Quando o rico se faz pobre: misericórdias, caridade e poder no império português 1500-1800*. Lisboa: CNCDP, 1997.
- SÁ, Isabel dos Guimarães. *Charity in the european empires, 1500-1750: a comparative sketch*. Comunicação oral. [S.l.: s.n.], 1998. Disponível em: <<http://bit.ly/2NdcRHC>>. Acesso em: 29 maio 2018.
- SÁ, Isabel dos Guimarães. Charity and discrimination: the Misericórdia of Goa. *Itinerario*, Cambridge, v. 31, n. 2, p. 51–70, 2007. doi: 10.1017/S0165115300000632
- SILVA, Andréa Mansuy Diniz. Introdução. In: ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*. São Paulo: Edusp, 2007, p. 25–62.

- VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil Colonial*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- VIDE, Sebastião Monteiro da. Notícias ao arcebispo da Bahia para suplicar à Sua Majestade em favor do culto divino e salvação das almas (1712). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, tomo 54, v. 83, p. 323–364, 1981.
- VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia*, v. 4. Estudo introdutório e edição de Bruno Feitler e Evergton Sales Souza. São Paulo: Edusp, 2010.
- ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. *Linha de fé: A Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII)*. São Paulo: Edusp, 2011a.
- ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. O governo dos escravos nas Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia e na legislação portuguesa: separação e complementaridade entre pecado e delito. In: FEITLER, Bruno & SOUZA, Evergton Sales (org.). *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia*. São Paulo: Editora Unifesp, 2011b, p. 323–354.

Recebido: 24/09/2018 – Aprovado: 23/05/2019

Editores responsáveis:
Iris Kantor e Rafael de Bivar Marquese