

Os jesuítas e as suas relações com o cotidiano escravo: soberania doméstica e família escrava em Benci

RONALDO TEIXEIRA DO COUTO¹

Família escrava

Analisando algumas pesquisas a respeito da administração de escravos, não raro, encontra-se os seguintes agentes: de um lado o senhor proprietário de escravos na busca da lucratividade cada vez maior, através da máxima exploração do trabalho do cativo e a manutenção de sua autoridade sobre ele, por meio da disciplina e, de outro lado, o escravo, considerado, até algum tempo, como elemento passivo no processo.

A partir dos anos 80 o rumo das análises mudou produzindo uma nova geração de estudos com uma renovação nas interpretações. Neste sentido, passou-se a perceber que, na relação escravista, ao cativo coube esconjurar a anomia e estabelecer regras e, ao senhor, ávido pela pacificação, restou auferir uma *renda política*, através de estratégias que transformaram o cativo em escravo, usando para isso, a interdependência produzida pelo parentesco, o que gerou a família escrava, cuja construção foi resultante de uma negociação de interesse do senhor e do escravo, uma comunidade, um “nós cativo – o cativo foi estruturalmente dependente do parentesco cativo” (MANOLO FLORENTINO e JOSÉ ROBERTO GÓES, 1997:37).

Buscando encontrar respostas que justificassem tal postura, percebeu-se que uma das razões foi o fim legal do tráfico negreiro Atlântico em 1831² e o consequente aumento do preço do escravo africano, o que teria motivado os senhores proprietários a auferir um ganho político ao estabelecerem uma estratégia para prolongar a vida útil da escravaria e uma maior apropriação de renda do trabalho escravo.

Nesse viés, a família escrava:

não era de modo algum mero epifenômeno, nem estava diluída no escopo patriarcal dos proprietários. Tampouco sucumbia à violência nem era,

¹ Bacharelado em Filosofia pela UNISUL e mestrando em História Social pela UNIVERSO.

² *Nos anos imediatamente posteriores à aprovação da lei de 1831, que acabou com o comércio transatlântico legal de africanos para o Brasil, o tráfico diminuiu sensivelmente. Entre 1836 e 1840, contudo, o tráfico negreiro, agora ilegal, voltou a crescer num ritmo impressionante, concentrando-se ainda mais na região em torno do Rio de Janeiro e atingindo patamares inéditos: nesse período, a média anual foi de 40 560 africanos introduzidos no centro-sul* (RAFAEL MARQUESE, 2004:294).

primariamente, um veículo de controle senhorial. Pelo contrário, ao caracterizar-se enquanto meio de organização e pacificação dos cativos, ela lhes fornecia sólidos pilares para a construção e reconstrução de padrões mentais e de comportamento próprios de uma cultura afro-brasileira. Mais ainda, em virtude de se constituir em instrumento da paz social, por vias indiretas a família escrava acabava por assumir feições de uma renda política para os senhores (FLORENTINO e GÓES, 1997: 44 e 45).

Corroborando com esse novo olhar e entendimento, os trabalhos encontraram outras perspectivas, como por exemplo, a pesquisa de Stuart Schwartz (2001:13) onde “os escravos não eram agentes históricos independentes capazes de construir o próprio destino, mas os senhores às vezes também se deparavam com limitações impostas pelos atos e pelas posturas dos escravos”. Sugerindo uma espécie de negociação, Schwartz indica uma “equação do poder e das oportunidades [que embora], desigual, tanto senhores quanto escravos tentavam constantemente redefinir tal fórmula”.

Ampliando ainda mais a percepção de família escrava e estudando o perfil demográfico e a evolução da população escrava no município de Magé, no século XIX, Antonio Jucá Sampaio (1998) concluiu que o interesse maior pela manutenção da família escrava era do próprio escravo, porque “além dos óbvios laços afetivos que o uniam a esta, sabemos hoje que o acesso à família era condição indispensável para que o escravo se aproximasse da experiência da liberdade”.

Nota-se que com o passar dos anos, outras abordagens alargaram o horizonte de possibilidades nessa temática, uma vez que na pesquisa de Sandra Graham (2005), publicada com o título *Caetana diz não*, a autora relata a façanha de uma escrava no vale do Paraíba, nos idos de 1835. Sua pretensão não foi sair do jugo do senhor. Sua liberdade, o seu domínio foi apenas continuar solteira. Trata-se de um senhor que determinou o casamento de sua escrava, ela obedeceu, mas em seguida lutou pelo seu ideal, manter-se livre do jugo matrimonial. Em sua vitória, Caetana, com seus prováveis 17 anos, conseguiu, com seus argumentos, convencer seu senhor e, finalmente, o Tribunal Eclesiástico, que ao término da querela, cedeu aos apelos da escrava. É um olhar diferenciado, para a temática família escrava – é uma opção de destrato do contrato nupcial – por iniciativa de uma escrava.

Ainda no século XIX, tendo como palcos a tão cotejada Real Fazenda de Santa Cruz, administrada por inacianos e posteriormente confiscada pelo Estado, o Engenho do Camorim, de propriedade beneditina, e o Engenho Novo da Pavuna, Carlos Engemann (2008) aponta para evidências que o induziram a concluir que laços

familiares entre esses escravos levou a formação de núcleos domésticos e alianças intergrupais. Tais inferências basearam-se em análise de nascimentos e relações de parentesco, que o pesquisador chamou de “alianças desejadas”, como: batismo, casamento, compadrio e até em outros nós da rede de laços de solidariedade que seriam a precariedade da saúde e a morte. Esse autor conclui que nessa transformação, que caracterizou como “dotada de complexidade orgânica [...] na medida em que certos saberes e fazeres são compartilhados, aceitos e respeitados pelo conjunto de seus habitantes”, os escravos foram agentes sociais, e dessa forma integraram uma comunidade e esta se relacionou com alguns segmentos externos a ela.

Encerro este tópico me apropriando da conclusão de Cristiany Rocha (2004:16) em sua pesquisa *Histórias de famílias escravas*, quando afirma que, a partir da década de 1970, com as perspectivas demográficas desenvolvidas, seguindo fontes em registros paroquiais de batismo e casamentos, além de outras fontes, a família escrava não é mais “uma hipótese a ser comprovada, e sim uma realidade a ser mais bem estudada e conhecida”.

Moralidade cristã

A Igreja, além de outras instituições reais, foi integrada ao projeto colonial português e por sua vez incorporou, em sua doutrina, componentes de ordem teórica, como a ortodoxia, e outros de ordem prática como a catequese e a moralidade cristã, com seus princípios, conceitos e indicações de comportamentos esperados, por parte, não só do fiel convertido como também da sociedade colonial. A maior parte dos missionários tinham em mente, pela sua formação eclesial, que a questão da moralidade envolvia valores espirituais mas, também, demonstrações exteriores. Essa questão envolveu tanto a preocupação da liderança da Igreja que foi enumerada na agenda de discussões do Concílio de Trento realizado entre 1545 e 1563. Dentre as inúmeras deliberações desse Concílio,³ pode-se enumerá-las em dois grupos: aquelas de caráter interno, tais como, a reestruturação do bispado, o implemento das visitas diocesanas e o rigor na seleção dos candidatos à ordenação (CÉLIA TAVARES,

³ *No século XVI, o Concílio de Trento (1545-63) [...] centrou esforços na regulamentação do rito matrimonial e das relações familiares, subordinando-as às regras canônicas.* (RONALDO VAINFAS, 2000:107).

2004:91) e outras com alcance externo. No segundo grupo, o interesse da pesquisa se apoia no que diz respeito aos sete sacramentos, especificamente ao casamento.⁴

Percebe-se o grau de importância que o tema representou, pois, a Igreja como instituição, nos idos desse conclave religioso, investiu frontalmente para adequar sua moralidade cristã à realidade social européia e por via das consequências aos domínios do império.

No conjunto dessa moralidade, consubstanciada no cristianismo, o casamento foi um dos elementos mais representativos em função do envolvimento de vários segmentos sociais, entre eles, as famílias dos noivos, o Estado, a Igreja e parcela da comunidade na condição de testemunhas e convidados, além de sua fundamental publicidade. A cerimônia do matrimônio deixou de ser apenas civil, sendo incorporada à Igreja, uma vez que foi subordinada à autoridade religiosa, de modo a preservar a benção aos nubentes e torná-la ainda mais pública com a publicação das proclamas. Um aspecto a destacar é a condenação ao concubinato e ao adultério, decretada no IV Concílio de Latrão em 1215 (RONALDO VAINFAS, 2000:107) e ratificado em Trento, agregando à instituição do casamento um caráter de obrigações recíprocas com possibilidades de punições sob a égide eclesiástica.

Vainfas (1997: 81) nos remete à XXIV sessão do Concílio de Trento⁵, realizada em 1563 que considera:

pecado grave [...] que os solteiros tenham concubinas; porém muito mais grave, e cometido com notável desprezo deste grande Sacramento do Matrimônio, é que também os casados vivam em estado de condenação, e se atrevam a mantê-las e conservá-las, às vezes em sua própria casa.

Esse autor ainda nos lembra que “na Europa do século XVII, o concubinato entrou em franco declínio, espelhado no recuo das taxas de ilegitimidade entre crianças

⁴ Foi no século XIII que o matrimônio foi considerado sacramento e passou a ser regulado pelo direito canônico. [...] Parte significativa da historiografia [até os anos 1980] sobre a Colônia considerou que o casamento católico só era acessível às classes dominantes [elites]. [...] Questionou-se, por um lado, a interpretação de que os altos custos impediriam os casamentos, pois inúmeros casais foram liberados do pagamento das taxas alegando pobreza. [...] O casamento legal era condição fundamental para a estabilidade econômica, busca de status, ascensão social e obtenção, em muitos casos, de posições administrativas. (VAINFAS, 2000:106-109).

⁵ Nesse concílio consolidou-se o casamento indissolúvel e público.

batizadas – o que se deveu, em boa medida, à propaganda moralista das Reformas católica e protestante” (VAINFAS, 1997:83).

O aparente resultado conquistado na Europa teve uma conotação diferenciada na Colônia pois, é bem possível, apesar da normatização, que algumas autoridades civis, na imperiosa necessidade de povoamento da Colônia, fizessem “vista grossa” ou negligenciassem em efetivar casamentos.

De qualquer forma, o Código Filipino, já em 1603, positivou e classificou o casamento em suas variadas formas: casamento de direito – modelo oficial; casamento de feito – pelo impedimento do parentesco entre os nubentes e, portanto, não ser “de direito”; e, casamento de pública fama – quando o casal já coabitava publicamente.

O Direito Canônico também se ampliou, no ambiente da Colônia, no sentido de disciplinar comportamentos morais inadequados, considerando que *As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, produto do sínodo baiano de 1707 definiu concubinato como “ilícita conversão do homem com mulher, continuada por tempo considerável” (VAINFAS, 1997:79), em outras palavras, os casamentos chamados de “costumeiros” ou “clandestinos”, passaram formalmente a ser considerados uma forma de concubinato.

Ilustrando essa tensão e a difícil jornada dos missionários em adequar a doutrina à realidade colonial percebe-se comportamentos “irregulares” em vários níveis da hierarquia colonial, como por exemplo, de autoridades civis, no caso, um alto representante da Coroa que exerceu o destacado e importante cargo de Governador de Goiás de nome “Fernando Delgado de Castilho, que, apaixonado por uma mulher pobre com quem vivia publicamente no palácio, incluindo a prole ilegítima, aquele governante preferiu suicidar-se à leva-la casada para o Reino” (VAINFAS, 1997:84). Essa situação também incidiu em outros homens de posse e poder não envolvidos em funções de natureza pública, como o ocorrido com:

João Gomes, em Vila do Carmo, que dava saia de estofa e trazia a cavalo sua preta Maria Bonita [e] Antônio Vaz, homem casado em Ouro Preto que, enciumadíssimo, mandava vigiar sua escrava na missa [...] E, na Bahia do século XVIII, um rico proprietário de escravos amava tanto a sua escrava-concubina que chegou a conceder-lhe em testamento a liberdade, a propriedade da casa e três escravos, com condição de que ela permanecesse solteira (VAINFAS, 1997:85).

Tudo indica que esse privilégio não alcançou apenas “homens de grosso trato” pois, personagens mais simples como o humilde “pintor Jacinto Ribeiro, que vivia de suas portas a dentro com a escrava Leonor” e outro foi o caso do “ferrador João Teixeira de Carvalho, amancebado com duas mulatas em sua casa, uma cativa de sua propriedade e outra forra – os dois casos ocorridos em Minas Gerais no século do ouro” (VAINFAS, 1997:86).

Situações como essas, ocorridas nos séculos XVII e XVIII, deram origem a constantes conflitos entre homens públicos, humildes ou não e os religiosos que desenvolveram suas atividades missionárias na América portuguesa. Porém, até mesmo o sacramento do matrimônio, com todo o seu significado importado do reino, foi influenciado, na Colônia, pelas transformações ocorridas através da rede das suas relações e em função da sua dinâmica colonial, sofrendo alguma reconfiguração.

Foi assim que alguns jesuítas desenvolveram uma “moralidade consuetudinária” porque não deixaram de perceber a realidade e circunstâncias locais e, nesse sentido, não se pouparam em possibilitar adaptações necessárias, oportunas e até avançadas para a época.

Assim é que Nóbrega (1988: 148), em 1556⁶, solicitou a Roma que não houvesse:

impedimento de consanguinidade ou afinidade, ou de publica honestidade [...] Será necessario haver de Sua Santidade nisto larqueza destes direitos positivos [...] seja de tio com sobrinha, que é segundo grau de consanguinidade, e é cá o seu verdadeiro casamento [...] posto que tenhamos poder de dispensar no parentesco de direito positivo com aquelles que, antes de se converterem, já eram casados, conforme nossas bulas, e ao direito canonico.

O jesuíta, mais preocupado com a missionação, e segundo ele por “não poder pôr em estado de graça, e por isso não lhe ousamos a dar o Sacramento do Baptismo”, entendeu que a conversão ao cristianismo, aliada às circunstâncias locais, tornou-se mais importante e necessária do que a normativa moral cristã e secular. Além desse ponto, também insistiu, junto à Coroa, desde 1549, que enviasse para a Colônia “homens de bem”, especialmente pessoas casadas no lugar dos “degredados”.

⁶ Nóbrega ao registrar nesta carta que *me embarco para a Bahia*, tudo indica que a mesma teria sido escrita entre o início de maio, quando partiu de São Vicente, e fim de junho de 1556, período que teria chegado à Bahia.

A Companhia de Jesus, nos domínios portugueses no Brasil, não enfrentou apenas os requisitos legalistas frente à realidade da família colonial, como também o comportamento dos senhores de escravos diante de suas próprias convicções, pois:

habitados a ver os escravos como bens a comprar ou vender em qualquer ocasião; acostumados, ainda, a dispor sexualmente das negras, os senhores coloniais foram sempre hostis a tais casamentos, do mesmo modo como resistiam à ingerência eclesiástica no domínio das práticas escravistas em geral. [Importa ainda que] os jesuítas, no entanto, além de casarem o copioso número de escravos da Companhia, foram autênticos cruzados na luta contra o concubinato nas senzalas, tolerado e incentivado pelos senhores (VAINFAS, 1997:88).

Especificamente, sobre o matrimônio entre escravos Eduardo Hoornaert (1992: 317), ao discutir sobre *A instituição eclesiástica* na Colônia elenca a intervenção das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, de 1707, já mencionadas, como necessárias para regular os conflitos que o instituto do casamento entre cativos causou entre sacerdotes e proprietários de escravos, no século XVIII. Ficou claro, naquele texto legal, especificamente no número 304, que o sacramento só deveria ser realizado sob três condições: os nubentes escravos conhecerem a doutrina cristã “pelo menos o padrenosso, ave-maria, creio-em-deus-padre, mandamentos da lei de Deus e da Santa Madre Igreja [...] se entendem a obrigação do santo matrimônio”, e ainda, o importante preceito de que “posto que casem, ficam escravos como de antes, e obrigados a todo serviço de seu senhor”, no sentido de que o casamento não alterava o direito de propriedade exercido sobre eles.

Essa intervenção cedeu ao apelo religioso em um significativo componente de seu quadro da moralidade cristã, que foi a ratificação da oficialidade do casamento mas, positiva sua não intervenção na “soberania doméstica” quando garantiu a permanência da condição de escravos, por parte dos nubentes, após a consumação do sacramento.

Finalizando, constata-se em Antonil (2001:93) o descaso que alguns proprietários de escravos deram a essa questão, considerando que:

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 casará com Fulana. E daí por diante os deixam conversar entre si como se já fossem recebidos por marido e mulher.

Foi sintomática a autonomia que gozavam os proprietários de escravos em todo e qualquer assunto que envolvia a administração de seus escravos.

A questão da “soberania doméstica”⁷

A temática *governo dos escravos*, mencionada nas obras de Marquese (2004) e Schwartz (2001), quando abordada pelos pensadores, por volta do final do século XVII e no início do século XVIII, ocorreu de maneira indireta e, às vezes, de modo direto, dependendo da motivação, utilidade e finalidade da obra.

Cem anos antes desse período, em torno de 1600, por exemplo, Olivier de Serres, num trabalho sobre agronomia (*Théâtre d’agriculture et mesnage des champs*), de forma indireta, criticou a condição do escravo na Antiguidade comparando-a ao rigor com que eram tratados na sua atualidade. Teria sido o início dessa abordagem.

Mais de um século depois, o francês Jean Baptiste Labat, um dominicano que administrou um engenho de açúcar na Martinica (Antilha francesa), influenciado pelo *Code noir*,⁸ acabou por consagrar a “soberania doméstica” no livro *Nouveau voyage aux iles de l’Amerique* (MARQUESE, 2004:70-82).

Percebe-se que interferir nos assuntos internos referentes à administração dos negócios em que envolviam a posse e a propriedade de escravos sempre foi tratado de forma delicada, tanto pelo poder régio como pelo eclesiástico. As poucas vezes e quando essas instituições tentaram intervir, de uma forma mais efetiva, tiveram uma contrapartida na mesma intensidade, e, invariavelmente, tiveram que reavaliar e recompor suas intenções.

Um exemplo dessa situação fica bem pontuado quando d. Pedro II, em carta régia, de 20 de março de 1688 determinou ao Governador do Estado do Brasil que obrigasse aos senhores a vender seus escravos “a pessoas que lhes dêem bom trato” quando nos seus ímpetos de vingança, “castigarem [seus escravos] com crueldade”. Além dessas

⁷ Marquese (2002: 185-186) conceitua a expressão como *os pontos básicos da dominação escravista (trabalho e disciplina) que seriam relegados ao livre arbítrio dos senhores sem qualquer tipo de interferência dos poderes metropolitanos.*

⁸ *Coletânea de regulamentos compilados [impresso em 1742] concernentes ao governo, à administração da justiça, à polícia, à disciplina e ao comércio de negros nas colônias francesas. [...] Esteve relacionado com a mudança da política metropolitana francesa em relação às Antilhas, ocorrida após a década de 1670* (MARQUESE, 2004: 38-39).

orientações, determinou que fosse aberto um canal no qual os senhores pudessem ser denunciados e conseqüentemente notificados.

A intervenção régia na “soberania doméstica” ficou clara e distintamente pronunciada. Mas, a situação estava para ser reavaliada tendo em vista que o Governador advertiu sobre a questão alegando os “inconvenientes que de sua execução resultam”. Não tardou, para outra carta régia, de 23 de fevereiro de 1689, determinar que “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” (MARQUESE, 2004:67).

Nessa decisão a Coroa adia a solução, uma vez que, as ordenações do reino nada dispunham acerca da administração, governo ou domínio dos senhores sobre seus escravos, especialmente, sobre os excessos na aplicação de castigos disciplinares.

Somente quase dez anos depois, possivelmente por pressão dos religiosos, precisamente em 7 de fevereiro de 1698, outra carta régia voltou a tratar do assunto de modo diferenciado, orientando que aqueles senhores que “castigarem mais rigorosamente” seus escravos, seja averiguada a situação “com prudência e cautela” e encontre como “evitar pelos meios que vos parecerem mais prudentes e eficazes”, porém, de modo que, “não causem alvoroço nos donos e que se consiga o fim que se pretende sem ruído ou alteração dos mesmos escravos”. O tom com os possíveis abusos foi bem diferente além de não falar sobre oferecimento de denúncias contra os senhores (MARQUESE, 2004: 67).

Os primeiros textos com uma conotação mais próxima de *governo dos escravos*, surgiram nas Antilhas francesas na pessoa do padre missionário dominicano Jean Baptiste Du Tertre, entre 1667 e 1671. Sua obra, a *Histoire générale des Antilles*, justificava os senhores no governo dos escravos não abordando a legitimidade da escravidão. Criticou o “modo do Brasil”⁹ e os excessos na aplicação de castigos, embora tenha sugerido que o senhor não perdoasse o *maroon*¹⁰. Seu pensamento não chega à semelhança de um tratado sobre a administração de escravos, desdobrando-se mais

⁹ *Esse método de governo consistia em ceder para os escravos pequenas roças, onde eles cultivariam aos sábados os mantimentos necessários para a sua auto-subsistência* (MARQUESE, 2004:29). Essa prática desobrigava o senhor de alimentar e vestir seu escravo.

¹⁰ *Termo francês que designa o escravo quilombola* (MARQUESE, 2004: 30).

como um discurso descritivo da história natural dos escravos e das relações de poder metropolitano sobre o espaço antilhano.

O reverendo anglicano Morgan Godwyn, que missionou na Virgínia e Barbados de 1660 a 1670, defendeu, em sua obra *The negro's & indian advocate*, publicada em Londres em 1680, que a alma imortal pertencia ao escravo, mas o seu corpo ao seu senhor e, portanto, podia ser escravizado por aquele. Criticou os senhores que não facilitavam a cristianização dos escravos e vinculou a ausência de rebeldia e a obediência do escravo à conversão.

Fica evidente que nas obras mencionadas a “soberania doméstica” não sofreu nenhuma intervenção.

A família escrava: um paradigma para Benci¹¹

No Brasil colonial, a temática família escrava teve sua abordagem mais efetiva no início do século XVIII e numa condição de exclusividade considerando que “os jesuítas [foram] os únicos autores [...] a tratarem do tema do governo dos escravos” (MARQUESE, 2004: 49). Entre os inicianos, Benci recebe destaque com sua obra *Economia cristã*, escrita na Bahia em 1700, sob forma de sermão, e editada em Roma em 1705, ao dedicar boa parte do segundo discurso a essa questão.

Vale o registro que as obras compostas por jesuítas, antes de sua publicação, passavam por uma considerável censura, como aliás ocorreu com esta obra que levou cinco anos nesse processo até ser publicada em Roma.

Afastando-se de Du Tertre, o iniciano sugere o perdão em alguns casos e aproximando-se de Godwyn questiona o senhor que não se importa com a catequese de seu escravo. Além desses pontos de contato e afastamento, o sacerdote concentrou seu esforço intelectual na tentativa de normatizar o comportamento senhorial e nesse propósito ampliou a discussão.

Debruçando sobre a obra desse jesuíta, percebe-se, além do estilo barroco¹², os seguintes contornos, no que diz respeito à família escrava: primeiro quanto as

¹¹ O padre Jorge Benci SJ nasceu em Rimini, na Itália, em 1650, ingressando na Companhia de Jesus com 15 anos em Bolonha. Viaja para o Rio de Janeiro em 1683 onde inicia sua atividade missionária. Na Província da Companhia do Estado do Brasil, exerceu os cargos de mestre de Humanidades e Teologia, secretário do provincial e visitador local. Na Bahia foi companheiro do padre Antônio Vieira (1608-1697). Além desse livro o autor publicou três sermões em Lisboa, entre 1699 e 1702. Faleceu naquela cidade em 1708 (VAINFAS, 2000:456-457).

obrigações do senhor – logo de início, antes da introdução, Benci indica o destinatário de sua obra com o título “LEITOR”, alertando que não se trata apenas daquele que é senhor, porém, para aqueles que o são, teriam maiores obrigações: “Se és senhor, e tens escravos, lendo-o entenderás quais são as tuas obrigações [...] se não os tens, [...] darás a Deus muitas graças por te livrar das pensões, que não são poucas nem pequenas”.

De maneira didática define tais obrigações em três expressões: *panis, et disciplina, et opus*. Neste artigo vamos nos concentrar no *panis* (pão), que compreende tanto o alimento corporal como espiritual. Com relação ao alimento corporal, usando com exemplo o “servo romano”, pontua que estes recebiam do seu senhor três *módios* de trigo por mês, o que se aproximaria de 20,7 Kg de trigo ao mês.

O autor esclarece essa dupla obrigação:

como 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 [...] tendes obrigação de lhes dar o pão para o corpo, e tendes também de lho dar para a alma.

E para que não ficassem dúvidas sobre o que seria o alimento espiritual ele enumera: a doutrina cristã, o uso dos sacramentos e o bom exemplo da vida. Benci não aceita desculpas por parte do senhor nem por parte dos padres que têm a obrigação de doutrinar, pois afirma que:

quando não possais ou não queirais doutrinar por vós mesmos os vossos escravos: porque os não trazeis aos Colégios e Casas da Companhia, e aos mais Conventos [e falando aos padres admoesta:] 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? [...] 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.

Com relação ao casamento de escravos o jesuíta, contrário ao que ele chamou de “Direito Imperial [que somente] aos livres seja permitido contrair matrimônio”, afirma que o “Direito Canônico” revoga tal parte do dispositivo da lei civil “como contrária ao

¹² A expressão pode ser utilizada para indicar um estilo artístico, literário, musical ou mesmo de mentalidade, situa-se *entre o classicismo renascentista e o neoclassicismo setecentista, entre o final do século XVI e o início do século XVIII [...] Na literatura, destaca-se [como] estilo ornamentado, [com] o emprego das antíteses e das hipérboles [e com] o jogo de palavras que valoriza as composições* (VAINFAS, 2000:68-69).

direito divino e natural”.¹³ O sacerdote evoca que não compete aos senhores impedir o deliberado matrimônio entre escravos explicando que o “Santo matrimônio” foi instituído para a “propagação do gênero humano” e como “remédio que Deus” estabeleceu para evitar pecados.¹⁴

Deixando de lado o meio muito comum empregado pelos jesuítas em descrever o mundo natural remetendo a relações com passagens e imagens bíblicas, ele fala da própria natureza do destinatário, talvez por já ter ouvido contradições em seus sermões do tipo: para que casar escravos se depois não respeitarão a relação? Para isso também o pregador orienta:

Dir-me-eis, que para essa gente bruta não são os matrimónios; 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 [porém] quantos senhores há casados com mulheres dotadas assim de honra como de fermosura e as deixam talvez por uma escrava enorme, monstruosa e vil? Logo diremos que não convém que casem também os brancos e o senhores? [...] Casai-os vós, querendo eles [...] E se depois de vinculados com o Santo matrimónio, forem viciosos; a eles tocará, e não a vós, dar conta a Deus dos pecados, que cometerem.

O jesuíta toca agora num aspecto importante e difícil que seria a separação compulsória do casal uma vez que são propriedade do seu senhor. Ele orienta que da mesma forma que não podem impedir o matrimônio, também não podem separar o casal de escravos:

E não devendo os senhores impedir o matrimónio 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 a vida conjugal.

Benci indaga com autoridade: “Quem vos deu poder para fazer estes divórcios,¹⁵ se a Igreja, em quem unicamente se acha este poder, é tão delicada nesta matéria”.

¹³ *Os ecos do discurso inaciano, vemo-los em parte numa disposição do sínodo baiano, em 1707: “(...) os escravos e escravas podem casar com outras pessoas cativas, ou livres, e seus senhores lhe não podem impedir o matrimônio, nem o uso dele (...), nem por esse respeito os podem tratar pior, nem vender para outros lugares remotos, para onde o outro, por ser cativo, ou por outro justo impedimento o não possa seguir” (VAINFAS, 1997: 88).*

¹⁴ *Matrimonium concessum est in remedium concupiscentiae, ut evitentur fornicationes, et alia carnis flagitia.*

¹⁵ Nem sempre no seio da ordem religiosa a visão de Benci era seguida. Paulo Assunção (2004: 333) relata o que chamou de “conturbada gestão” do padre Luis da Rocha à frente do Engenho da Petinga,

A respeito do casamento de escravos, deixa bem claro o procedimento a ser adotado pelo senhor quando, por justa razão, tiver que vender um dos cônjuges:

E no caso em que determinem que há causa bastante, sendo o marido o que merece este degredo, deveis perguntar à mulher se o quer seguir. E querendo ela acompanhar o marido, vá ela também, com ele, e corra a mesma fortuna, que ele correr; e se o não quiser seguir, por razão do grave incómodo que nisto haja de padecer, então vá embora a vender só o marido. E sendo a mulher a delinqüente, se há-de proceder com o marido do mesmo modo, que acabamos de dizer da mulher.

A obra de Benci se esforça em justificar a escravidão e com um discurso clássico, característico para aquela época e por tratar-se de um padre jesuíta, apoiado em textos bíblicos e com sustentação na normativa jurídica régia, compõe sua teoria de uma família cristã patriarcal, com obrigações recíprocas por parte do escravo (obedecer e trabalhar) e do senhor (dar sustento material e espiritual, trabalho moderado e castigo equilibrado).

Nessa perspectiva, e em todo aparato teórico o jesuíta remete o leitor às normatizações do Império Romano, apoia-se, pontualmente, em versículos e passagens bíblicas, nas leis civis e canônicas, chegando inclusive a transcrever, em sua obra, parte da Carta régia de 1698¹⁶, na qual o rei D. Pedro II tentava proibir punições excessivas aplicadas aos escravos, acontecimento, inclusive, narrado anteriormente.

Benci não perpassa pela “soberania doméstica”, onde tudo indica o tema teria sido entendido como circunscrito ao domínio próprio do senhor de escravos, assunto portanto muito desgastante, tanto para a Coroa quanto para a instituição Igreja. Com essa perspectiva, o jesuíta concentrou seu argumento no apelo à consciência cristã do senhorio e para isso, além de pontuar críticas a determinadas práticas consideradas inadequadas, como por exemplo, o próprio testemunho de vida do senhor, usou de toda sua eloquência e retórica rebuscando, no arsenal teórico religioso e secular, a

por volta de 1745. O sacerdote vendera uma escrava a um lavrador de canas, separando-a de seu companheiro que acabou por fugir para encontrar-se com a mulher.

¹⁶ *Governador e Capitão geral do Estado do Brasil [...] 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 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 assim é, o façais evitar pelos meios que vos parecerem mais prudentes e eficazes (BENCI, 1977: 156).*

argumentação necessária nesse convencimento. Talvez, para atingir aqueles mais renitentes na sua mudança comportamental, o inaciano apela com mais intensidade e não poupa ameaças no plano material, exemplificando com acontecimentos pretéritos como guerras, invasões, fome e peste, e ainda, no plano espiritual em sua consequência futura no juízo final. Assim, o discurso tentou trazer à tona lembranças ruins já ocorridas vinculando-as a um possível sentimento de culpa presente, remetendo o interlocutor a um prenúncio futuro com possibilidades em ilações eternas.

Conclusão

Algumas pesquisas, de modo geral, enfatizam a importância do pensamento religioso nos discursos de autores como Nóbrega (1517-1570), Anchieta (1534-1597), Cardim (1549-1625), Sandoval (1576-1651), Vieira (1608-1697), Antonil (1649-1716) e Benci (1650-1708), em determinado contexto, como pretensão de legitimar ou justificar a escravidão negra, e, em outro momento, como um discurso integrado a um projeto de consolidação de valores do Antigo Regime, ou seja, como um processo hierarquizante, excludente, partidário, corporativo e voltado para a manutenção do ordenamento social.¹⁷

Outros autores vinculam os jesuítas, quando escreveram sobre a normatização do comportamento senhorial e também dos deveres recíprocos dos escravos, como uma resposta ao período em que ocorreram fortes tensões sociais no litoral da América portuguesa, perpassando pela resistência escrava, tendo Palmares como referência maior.¹⁸

Boa parte de outros pesquisadores, também quando estuda a família escrava, só percebe dois atores sociais: o próprio escravo ou o senhor. Esta pesquisa alcança um outro agente. Não foi mérito deste artigo discordar da percepção de que os jesuítas tentaram justificar a escravidão negra em alguns discursos ou que não teriam participado em maior ou menor intensidade na manutenção do *status quo* colonial, ou ainda mais, que de certa forma, com seus posicionamentos, acabaram por ajudar a compor o patriarcalismo senhorial lusobrasileiro.

¹⁷ HESPANHA, António Manuel. *As vésperas do Leviatha*: instituições e poder plítico em Portugal – século XVII. Coimbra: Almedina, 1994.

¹⁸ MARQUESE, Rafael de Bivar. *Feitores do corpo, missionários da mentes*: senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1860. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Nossa percepção é de que a Companhia de Jesus também participou de forma significativa na contribuição, sob a forma de valores morais e espirituais, na instituição da família escrava. Além disso, tudo indica que o sermão do padre Jorge Benci, transformado em obra literária, não teria uma conotação utilitarista, sob o ponto de vista da administração colonial, embora seja notório que as possíveis consequências de seu discurso, ressoam numa forma de contribuição à pacificação na Colônia. Nesse viés, tal contribuição é particular pois não se limitou em apenas verbalizar seus propósitos e intenções, através dos discursos dos seus sacerdotes, como também empenhou-se em transformá-los em ação.

O projeto cristão escravista na América portuguesa, dentro da temática proposta a ser discutida neste artigo, buscava estabelecer limites para cercear abusos. Esse projeto se desenvolve, na prática, através de uma possível sequência não linear, qual seja: *evangelizar para pacificar e pacificar para colonizar*.¹⁹

BIBLIOGRAFIA

- ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*. Lisboa: CNCD, 2001
- ASSUNÇÃO, Paulo de. *Negócios jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: EDUSP, 2004
- BENCI, Jorge. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*. São Paulo: Grijalbo, 1977
- ENGEMANN, Carlos. *De laços e de nós*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2008
- FLORENTINO, Manolo e GÓES, José Roberto. *A paz das senzalas: famílias escravas e tráfico atlântico, Rio de Janeiro, c.1790-c.1850*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997
- GRAHAM, Sandra Lauderdale. *Caetana diz não: histórias de mulheres da sociedade escravista brasileira*. Trad. Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2005
- HOORNAERT, Eduardo (org.). *História da igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. v. 2/1. 4. ed. Petrópolis (RJ): Edições Paulinas e Vozes, 1992

¹⁹ MESTRADO DE HISTÓRIA SOCIAL. UNIVERSO, Campus Niterói. Tópico Especial, Pensamento Social e Trabalho no Brasil. Comentário em sala de aula efetuado pelo Professor Doutor Carlos Engemann em 28 mar. 2011.

MARQUESE, Rafael de Bivar. *Feitores do corpo, missionários da mentes: senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1860*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004

_____. *O governo dos escravos e ordem nacional: Brasil e Estados Unidos, 1820-1860*. Penélope, n. 27, 2002.

Disponível em <www.penelope.ics.ul.pt/indices/penelope_27/27_11_Resumos.pdf>, acessado em 30 mar. 2011

NÓBREGA, Manoel da. *Cartas do Brasil, 1549-1560*. São Paulo: Editora USP, 1988

ROCHA, Cristiany Miranda. *Histórias de famílias escravas: Campinas, século XIX*. Campinas (SP): UNICAMP, 2004

SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá de. *A família escrava e a agricultura mercantil de alimentos: Magé, 1850-1872*. in *População e família*, v1, n.1, jan./jun. 1998. São Paulo: Cedhal/USP/Humanitas, 1998

SCHWARTZ, Stuart B. *Escravos, roceiros e rebeldes*. Bauru: EDUSC, 2001

TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Jesuítas e inquisidores em Goa: A cristandade insular (1540-1682)*. Lisboa: Roma Editora, 2004

VAINFAS, Ronaldo. *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000

_____. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição na Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997