

13. O GOVERNO DOS ESCRAVOS NAS
CONSTITUIÇÕES PRIMEIRAS DO ARCEBISPADO
DA BAHIA E NA LEGISLAÇÃO PORTUGUESA:
SEPARAÇÃO E COMPLEMENTARIDADE
ENTRE PECADO E DELITO

*Carlos Alberto de M. R. Zeron**

INTRODUÇÃO

O decreto de promulgação impresso na abertura das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* justifica-as afirmando que

[...] as Constituições de Lisboa se não podiam em muitas coisas acomodar a esta tão diversa região, resultando daí alguns abusos no culto Divino, administração da Justiça, vida e costumes de nossos súditos; e querendo satisfazer ao nosso Pastoral ofício, e com oportunos remédios evitar tão grandes danos, fizemos e ordenamos novas Constituições e Regimento¹.

O historiador Fernando Torres Londoño explica que as *Constituições Primeiras* responderam a uma mudança no ritmo da colonização, particularmente aquelas que se referem à maior distribuição dos escravos africanos pelo território por causa da interiorização das atividades econômicas

* Agradeço ao MCT/CNPq pela concessão da bolsa de produtividade em pesquisa, que tornou possível a realização deste trabalho.

1. Para a realização deste trabalho, utilizei a edição publicada em Coimbra, em 1720, disponível no Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo. A citação encontra-se na abertura do volume, em página não numerada.

e da crescente urbanização². “Em conseqüência”, ele escreve, “a especificidade da América portuguesa em termos de legislação eclesiástica ficaria marcada principalmente pelas considerações das *Constituições Primeiras* sobre a escravidão”. Trinta e oito parágrafos são dedicados aos escravos, de um total de 1318³.

Os dois estudos que Fernando Londoño dedicou às *Constituições Bahienses*⁴, extremamente cuidadosos, parecem-me dar conta da descrição e da análise interna dos artigos dedicados aos escravos, bem como da sua contextualização histórica. Aqui, pretendo voltar ao contexto que antecede a promulgação das *Constituições*, quando se multiplicam e, conforme proporei, coordenam-se as iniciativas do Estado e da Igreja que buscam interferir nas relações privadas entre senhores e escravos. Minha intenção é propor uma explicação histórica para os fundamentos teológicos e jurídicos dos cânones concernentes aos escravos, considerando não apenas as *Constituições Primeiras*, mas também a legislação sobre o tratamento dos escravos pro-

2. Fernando Torres Londoño, “Cuestiones Teológicas en el Brasil Colonial”, em J.-I. Saranyana (org.), *Teología en América Latina*, vol. 11/1, Madri/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2005, p. 404. O autor menciona ainda outros elementos de contexto determinantes: as numerosas guerras contra os índios, a pressão sobre o Padroado para criar novas dioceses e paróquias e a pressão sobre as ordens religiosas para expandir as missões além dos núcleos urbanos e da Amazônia.
3. Os parágrafos que se referem à escravidão são os de número 4, 6-8, 50-57, 61, 86, 177, 224-225, 303 (sobre o matrimônio dos escravos), 304, 367, 378-380, 577-579 (que contém a “Breve Instrução dos Mistérios da Fé, Acomodada ao Modo de Falar dos Escravos do Brasil, para Serem Catequizados por Ela”, com muitas referências ao Concílio de Trento e aos manuais de doutrina e catecismos que o seguiam), 580 (“Instrução para a Confissão”), 581 (“Instrução para a Comunhão”), 582 (“Ato de Contrição para os Escravos, e Gente Rude”), 583 (“Para Se Dizer ao Moribundo”), 584, 593, 728, 757, 838, 844, 989 e 1029. Parece pouco, mas é bem mais que a única frase dedicada aos índios, no cânone 177 (à qual eu voltarei adiante).
Convém sempre lembrar que a intenção inicial de Sebastião Monteiro da Vide era celebrar um concílio provincial, contando com a presença de ordinários de Olinda, Rio de Janeiro, Angola e São Tomé, mas a primeira e a última estavam vacantes e o bispo do Rio de Janeiro estava doente; só o de Angola veio.
4. Além do texto acima referido, ver também “Igreja e Escravidão nas *Constituições do Arcebispado da Bahia* de 1707”, *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 267, 2007, pp. 609-624.

mulgada pela Coroa nos anos imediatamente antecedentes. Minha hipótese é que os dois conjuntos de textos indicam uma diferenciação e uma especialização entre legislação positiva civil e legislação positiva canônica, cujo sentido histórico eu pretendo comentar.

A COLONIZAÇÃO DOS COLONOS ATRAVÉS DA INTERFERÊNCIA PATERNALISTA DO ESTADO

A legislação portuguesa sobre o tratamento dos escravos visava coibir os castigos excessivos aplicados pelos senhores. A primeira lei promulgada para o Brasil, datada de 20 de março de 1688, é justificada pelo monarca “por ser informado que muitos dos moradores dessa capitania que têm escravos lhes dão muito mau trato e os castigam com crueldade, o que não é lícito aos senhores dos tais escravos, porque só lhes podem dar aquele moderado castigo que é permitido pelas leis”⁵.

5. *Apud* Silvia Hunold Lara, “Legislação Sobre Escravos Africanos na América Portuguesa”, em J. Andrés-Gallego (org.), *Tres Grandes Cuestiones de la Historia de Iberoamérica*, Madri, Fundación Mapfre Tavera/Fundación Ignacio Larramendi, 2005 (CD-ROM), p. 198. Segundo Silvia H. Lara, o alvará de 26 de janeiro de 1599 (que ordenava que “[...] quer sejam cristãos, quer mouros ou gentios, [...] constanjam aos senhores deles a os vender a pessoas que os tratem bem [...] publicando-se nos lugares dela para que venha à notícia de todos”), dirigido à Índia, pode ter inspirado a carta Régia de 20 de julho de 1642, que ordenava ao governador do Rio de Janeiro que, constando-lhe se dessem desumanos castigos aos escravos, obrigasse aos senhores a vendê-los com favoráveis condições. Mas essa determinação nunca chegou a ser executada. A primeira lei para o Brasil é, portanto, a carta régia de 20 de março de 1688, que seguia, contudo, os mesmos termos das leis anteriores: “[...] sejam obrigados a vendê-los a pessoas que lhes deem bom trato e que, havendo quem denuncie perante as Justiças dos senhores que na forma referida castigarem cruelmente os seus escravos, se lhes tomem as denúncias e ainda as que derem os mesmos escravos castigados [...]”.

Cabe salientar que a medida que obrigava o senhor que maltratasse seu escravo a vendê-lo já encontrava-se no direito romano (D.1.6.2), bem como nas Siete Partidas (Quarta Partida, tít. XXI, lei VI), bem como na legislação colonial espanhola. Ver Manuel Lucena Salmoral, “Leyes para Esclavos. El Ordenamiento Jurídico Sobre la Condición, Tratamiento, Defensa y Represión de los Esclavos en las Colonias de la América Española”, em J. Andrés-Gallego (org.), *op. cit.*, pp. 227-228. Agradeço a Waldomiro Lourenço da Silva Júnior por essas indicações.

O castigo era um direito – privado, podemos dizer – que competia aos senhores. De resto, como lembra Silvia H. Lara, “não havia, como se sabe, um código português que se referisse exclusivamente aos escravos africanos”⁶. É apenas a partir do final do século xvii que o Estado e a Igreja se pronunciam sobre o tema, de forma clara e complementar, visando interferir nesse domínio. É a esse contexto que pretendo voltar, buscando na legislação portuguesa e nas *Constituições Primeiras* de que maneira se relacionam delito e pecado.

O impulso que desencadeou esse posicionamento pode ter sido dado pelo “mulato, provavelmente nascido no Brasil, presumivelmente de origem escrava”, Lourenço da Silva: a partir das denúncias que fez em Roma, junto à Congregação de Propaganda Fide, em 1684 e em 1686, “os núncios foram instados com grande seriedade a requerer dos governantes de Espanha e Portugal que ordenassem a seus oficiais no ultramar proibir, sob severas penas, ‘tal inumanidade como contrária às leis civil e natural e, sobretudo, ao Evangelho e aos cânones sagrados’”⁷.

Se essa hipótese estiver correta, podemos prolongar a sequência dos eventos, da denúncia de Lourenço da Silva junto à Propaganda Fide à ação dos núncios junto ao rei de Portugal, e então à promulgação sucessiva e, conforme argumentarei, complementar, da legislação positiva promulgada pela Coroa e pelo Sínodo da Bahia⁸.

6. Silvia Hunold Lara, *Campos da Violência: Escravos e Senhores na Capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988, p. 64.
7. Richard Gray, “The Papacy and the Atlantic Slave Trade: Lourença da Silva, the Capuchins and the Decisions of the Holy Office”, *Past and Present*, n. 115, maio 1987, pp. 60-61; ver também pp. 64 e 66. Agradeço a Guilherme Pereira das Neves pela indicação desse artigo.
8. Para a América hispânica, a data da primeira lei sobre o tratamento dos escravos é anterior à denúncia de Lourenço da Silva, o que enfraquece a hipótese de Richard Gray: “Real Cédula al Virrey [do Peru] ordenándole verificar la legitimidad de la condición de los esclavos y vigilar la sevicia de los dueños”, promulgada em 8 de abril de 1681. Segue-se uma “Real Cédula a las autoridades portuarias prohibiendo que los amos castiguen a sus esclavos con crueldad y manden a las esclavas desnudas a ganar su jornal”, promulgada em 19 de abril de 1710. Ver Manuel Lucena Salmoral, *op. cit.*, pp. 264 e 948-949.

Por outro lado, seria difícil negar que a Coroa mostrava-se extremamente sensível à análise segundo a qual os castigos imoderados encontravam-se na origem de muitas revoltas de escravos – principal preocupação do Estado português, a essa altura, por causa da multiplicação dos quilombos e do caráter emblemático adquirido por Palmares –, mas também das numerosas fugas, suicídios e mortes de cativos. Essa hipótese, que considera o papel histórico da resistência escrava, não é excludente da anterior, que, mesmo partindo de uma denúncia do “mulato Lourenço da Silva”, descreve uma articulação institucional “pelo alto” na gênese da legislação sobre o tratamento dos escravos: uma e outra transparecem na provisão de 17 de janeiro de 1714, onde se pode ler que o rei entende “ser justo se evitarem estes excessos por não dar ocasião às queixas dos mesmos escravos”.

Segundo a análise de Silvia H. Lara, que estudou detidamente as disposições legais reais que coíbem o castigo excessivo dos escravos, as leis de 20 e 23 de março de 1688 e as duas leis de 23 de fevereiro de 1689⁹ visavam garantir a dominação colonial, interferindo diretamente nas formas particulares de dominação senhorial sobre o escravo. Obrigar a moderação aos castigos infligidos aos escravos era uma maneira de a Coroa portuguesa impedir que o poder senhorial fugisse ao seu controle:

[...] as noções de humanidade e cristandade expressas nestes documentos legais não se referiam apenas a uma moderação nos castigos que visasse à preservação do escravo na sua condição [conforme pregavam os textos eclesiásticos setecentistas] [...], mas diziam respeito também aos limites do poder senhorial na Colônia, submetendo-o à dominação metropolitana e controlando-o.

Ou seja, o recurso a medidas legais como meio para tentar “controlar os abusos do poder senhorial sobre seus cativos esteve ligada à própria preservação do poder metropolitano na colônia”¹⁰.

9. O conjunto das leis aqui consideradas foi reproduzido e comentado por Silvia Hunold Lara, “Legislação Sobre Escravos Africanos”, *op. cit.*

10. Silvia Hunold Lara, *Campos da Violência*, *op. cit.*, pp. 68-69 e 68. Segundo Silvia H. Lara,

Mas o procedimento não era tão simples; não bastava promulgar leis sem ter o poder de aplicá-las e fazê-las respeitar. Por outro lado, a promulgação de leis sem levar em conta as circunstâncias políticas e econômicas locais alterava inevitavelmente o precário equilíbrio estabelecido entre os diferentes atores sociais.

Eis aí uma questão crucial – escreve ainda Silvia H. Lara:

[...] era direito do senhor castigar seu escravo, mas, por outro lado, a Coroa tinha a necessidade de controlar este direito – não só conciliando escravidão e preceitos de humanidade, como mantendo o poder senhorial que se efetivava no mundo colonial sob controle metropolitano. Contudo, ao fazê-lo, promovia um desequilíbrio na relação senhor-escravo: repreender o senhor, puni-lo, significava também questionar seu poder, dar margem à manifestação da queixa dos escravos, promover “perturbações” na estabilidade da relação de dominação e produção básica para a conservação da Colônia [por isso as leis de 1689 revogaram as de 1688]¹¹. Um problema sem solução, já que, em 1690, as leis de 1688 foram restauradas e, em 1698, o Rei, informado de que os senhores costumavam prender com algemas e argolas de ferro seus escravos para os castigar mais rigorosamente, recomendava ao Governador do Rio de Janeiro que empregasse contra eles meios que parecessem “mais prudentes e eficazes, procurando que estes não causem al-

são dois os níveis de apropriação no sistema colonial: “a realizada pelo senhor no nível da produção escravista e da exploração do trabalho escravo, e a colonial propriamente dita, realizada pela Coroa, pelos negociantes e centros econômicos europeus”. “À metrópole interessava predominantemente o controle colonial, enquanto, ao senhorio, o controle escravista”, *idem*, pp. 32 e 36, respectivamente.

11. Carta régia de 23 de fevereiro de 1689: “[...] me dais conta [o Governador do Estado do Brasil] de haverdes recebido as minhas de 20 e 23 de março do mesmo ano [...] representando-me os inconvenientes que de sua execução resultavam ao meu serviço e à conservação desse Estado. [...] que não tenham efeito as ditas ordens de 20 e 23 de março e que nesse Estado se guarde e observe o que as leis dispõem em comum sobre os senhores que a seus escravos dão imoderado castigo; e parecendo-vos necessário que aos ditos escravos conste desta minha resolução o fareis entender com algum ato positivo para se que se evitem as perturbações que entre eles e seus senhores já começam a haver, com a notícia que tiveram das ordens que se nos haviam passado”, *apud*, Silvia Hunold Lara, “Legislação Sobre Escravos Africanos”, *op. cit.*, p. 201.

voroço nos povos, e que se consiga o fim que se pretende sem ruído ou alteração dos mesmos escravos”¹².

Assim, tanto as cartas régias de 1688 e 1689, como as de 1690 e 1698, suscitaram a oposição dos moradores das colônias e o recrudescimento dos boatos de “alvoroço” entre os escravos. Do ponto de vista da Coroa, o exercício destemperado do poder punha em risco sua própria continuidade; do ponto de vista dos colonos, a interferência paternalista do Estado no seu domínio privado é que conduzia à altivez e insolência da escravaria. Assim, ao mesmo tempo que buscava interferir nas formas de dominação dos senhores sobre seus escravos, a Coroa logo se viu constringida a procurar controlar também as demandas dos escravos contra seus senhores¹³. Tratava-se, portanto, para a Coroa, de interferir no domínio privado do governo das famílias, alterando os limites da separação entre o domínio senhorial e o domínio real, mas mascarando ao mesmo tempo essa intervenção, para que os escravos não se sentissem excessivamente protegidos.

A INTERFERÊNCIA DA IGREJA NAS RELAÇÕES PRIVADAS ENTRE SENHORES E ESCRAVOS

A Igreja, através das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, também reconhecia que havia abusos no modo como os proprietários exerciam o domínio sobre seus escravos, mas sua crítica incidia quase exclusivamente sobre o descuido dos senhores com relação às obrigações religiosas dos cativos¹⁴. De fato, as análises dos parágrafos dedicados aos escravos realizadas tanto por Fernando Londoño como por Gentil Avelino Tilton evidenciam como as *Constituições Primeiras*

12. Silvia Hunold Lara, *op. cit.*, p. 66.

13. Sigo sempre a Silvia Hunold Lara, que refere diversas ocasiões, em 1702, 1710, 1748 e 1779, *idem*, pp. 67-68.

14. Fernando Torres Londoño, “Igreja e Escravidão nas *Constituições do Arcebispado da Bahia* de 1707”, *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 267, 2007, p. 613.

[...] limitam-se praticamente àqueles abusos que impediam os escravos de cumprirem seus deveres religiosos, particularmente o repouso e a missa dominicais. [...] Cremos que a explicação está no caráter e finalidade das *Constituições Primeiras*: estas desejavam ser um misto de catecismo, de direito canônico, de liturgia e de orientação pastoral; e não um tratado mais completo de justiça social ou do ideal evangélico. Limitam-se, pois, a denunciar os abusos que impediam os escravos das práticas religiosas que a Igreja exigia deles como membros que eram da mesma¹⁵.

Paralelamente à Coroa, portanto, o bispado também buscou regar as relações atinentes à esfera privada de poder dos senhores, mas sua ação deu-se em outro patamar, agindo sobre as suas consciências, interferindo nas relações dos senhores com seus escravos através da conjugação entre sermão e confissão. As *Constituições Bahienses* constituem-se como um corpo legal que deveria instruir os religiosos para agir nesse sentido.

Considerando a perspectiva fundamentalmente sacramental dos parágrafos dedicados aos escravos nas *Constituições Primeiras*, o que quero propor aqui é uma explicação para a maneira como os conceitos que os embasam se relacionam com aqueles presentes na legislação promulgada pela Coroa e, extensivamente, como se articulam os poderes monárquico e eclesiástico para controlar o poder senhorial. A questão que pretendo levantar concerne ao sentido da especificidade das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, expressa nos 38 parágrafos sobre os escravos e no curto parágrafo sobre os índios. Isso porque o contexto que antecede a sua promulgação indica um recrudescimento do poder senhorial, que obrigou o poder monárquico a recuar em 1689, com relação às leis de 1688, e admitir sua impotência em 1698, com relação à lei de 1690, sempre no que diz respeito às leis sobre os castigos excessivos aos escravos. Por outro lado, a Coroa também fez con-

15. Gentil Avelino Tilton, “O Sínodo da Bahia (1707) e a Escravatura”, em Eurípedes Simões de Paula (org.), *Anais do VI Simpósio Nacional dos Professores Universitários de História: Trabalho Livre e Trabalho Escravo*. *Revista de História*, n. 43, São Paulo, 1973, vol. 1, pp. 290 e 291. Ver também Fernando Torres Londoño, “Igreja e Escravidão...”, *op. cit.*, p. 624.

cessões importantes ao poder senhorial no que concernia à exploração do trabalho indígena, através da promulgação do Regimento das Missões (1686) e das Administrações do Sul (1696)¹⁶ que, em detrimento sobretudo dos jesuítas, permitiram maior liberdade de acesso e controle dos moradores sobre os “índios administrados”. A hipótese interpretativa que proponho aqui é que as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, promulgadas em 1707, vêm ajudar a Coroa a reforçar o domínio metropolitano sobre o poder senhorial. Para tanto, tentarei demonstrar como Estado e Igreja buscaram interferir de maneira concorrente nas relações privadas entre senhores e escravos, definindo os castigos excessivos como delito e como pecado. Mas, na medida em que, àquela altura, a população indígena ainda era expressivamente maior do que a de origem africana¹⁷, e que dela se extraía igualmente um trabalho compulsório, fosse ela livre ou escrava, considerarei também, além dos cânones dedicados aos escravos negros nas *Constituições Primeiras*, o único parágrafo dedicado especificamente aos índios.

AS REFERÊNCIAS AOS ESCRAVOS NAS CONSTITUIÇÕES PRIMEIRAS DO ARCEBISPADO DA BAHIA

Toda a pregação da Igreja com relação às formas de exercício do domínio dos senhores sobre os seus escravos estava baseada na noção de “obrigações mútuas e recíprocas”: os cativos deviam trabalhar obedientemente para seus senhores, e estes deviam dar-lhes sustento, vestuário, cuidado nas enfermidades, além de instruí-los na doutrina divina e moldá-los nos bons hábitos e costumes cristãos através da disciplina. O castigo era, portanto, um dos elementos ordenadores da economia senhorial no trato dos escravos.

16. Carlos Alberto de M. R. Zeron. “Les Aldeamentos Jésuites au Brésil et l’Idée Moderne d’Institution de la Société Civile”, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, anno LXXVI, fasc. 151, jan.-jun. 2007, pp. 38-74.
17. Maria Luíza Marcílio, “A População do Brasil Colonial”, em L. Bethell (org.), *História da América Latina: a América Latina Colonial*, vol. 2, São Paulo/Brasília, Edusp/Fundação Alexandre de Gusmão, 1999, pp. 311-338.

Nos parágrafos dedicados aos escravos, nas *Constituições Bahienses*, há apenas uma referência aos castigos excessivos¹⁸, a qual remete, de resto, à legislação civil já referida: “se lhe [o escravo] fugir pelo querer [o senhor] tratar com desordenada severidade, não lhe será entregue sem que primeiro dê caução ao menos juratória, quando não possa dar outra, de o não tratar mal, ou vender, nos casos em que por direito é obrigado (§ 757)”.

Os demais artigos enfocam basicamente a questão da doutrina dos escravos e do acesso aos sacramentos¹⁹. Esse laconismo explica-se pelo fato de que as *Constituições Primeiras* não constituem um tratado de teologia moral, mas são apenas um corpo legal positivo canônico²⁰.

Nesse sentido, as *Constituições Bahienses* acompanhavam, ainda que tardiamente, o principal movimento operado pelo Concílio de Trento, que consistiu justamente na separação entre teologia moral e direito canônico²¹: repletas de referências ao concílio tridentino, as *Constituições* renunciavam de-

18. Não consideramos aqui o § 303, sobre o matrimônio dos escravos, onde se pode ler: “[...] seus senhores lhe não podem impedir o Matrimônio, nem o uso dele em tempo e lugar conveniente, nem por esse respeito os podem tratar pior [...]. Pelo que mandamos, e encarregamos muito, que não ponham impedimentos a seus escravos para se casarem, nem com ameaças e mau tratamento lhes encontrem o uso do Matrimônio [...]”.
19. Fernando Torres Londoño, “Igreja e Escravidão...”, *op. cit.*, p. 624, escreve “os 26 números [na realidade, 38] referidos aos escravos nas *Constituições Primeiras* refletem a dinâmica cotidiana de uma presença da escravidão marcada por duas situações. Primeira, a exploração do trabalho escravo que se dava nas mais diversas atividades, todas as horas e todos os dias da semana, incluídos os domingos quando os escravos trabalhavam cuidando das culturas que os alimentavam. Segunda, a imposição de regimes de senzala caracterizados pelo rigor cotidiano, o controle sobre o tempo dos escravos, a violência nos castigos físicos e o desconhecimento de qualquer obrigação moral ou de piedade como poderia ser, numa sociedade cristã, o enterro cristão. Tais situações respondiam à dinâmica da existência da escravidão na América portuguesa e às condições do tráfico atlântico, mas para o projeto reformador que as *Constituições Primeiras* encarnavam, elas representavam abusos graves”.
20. Os cânones sobre os escravos das *Constituições Primeiras* não apresentam qualquer discussão ou justificativa de ordem moral para o que prescreve, limitando-se a ordenar e, eventualmente, impor penas pecuniárias.
21. Paolo Prodi, *Christianisme et Monde Moderne: Cinquante Ans de Recherche*, Paris, Hautes Études/Gallimard/Seuil, 2006, p. 158.

liberadamente a explorar o fundamento moral de seus artigos; no que tange especificamente à questão dos escravos, elas limitam-se a enviar ao livro de Jorge Benci, *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*²².

O apelo ao texto do padre Benci (principal referência nas *Constituições* para a questão dos escravos) é significativo: como observa Fernando Torres Londoño, o livro onde Benci reuniu seus sermões sobre o governo dos escravos é uma das raras referências em português, nas *Constituições*, sustentada numa experiência missionária; de resto, Benci já atuava havia algum tempo, com outros jesuítas, no sentido de distinguir as esferas de competência do Estado e da Igreja, na América portuguesa, mais precisamente desde o período em que foi promulgada a lei de 1º de abril de 1680²³, sobre a liberdade dos índios.

A esse contexto, precisamente, quero voltar, para verificar, num outro patamar, a ideia de uma complementaridade entre as intervenções da Coroa e da Igreja com relação ao tratamento dos escravos. A hipótese que pretendo sustentar aqui é que a interferência do Estado e da Igreja na questão do tratamento dos escravos esteve baseada numa concepção “tridentina” da relação entre política e religião, a qual definia competências diversas e concorrentes (no sentido em que convergiam para um mesmo fim), no interior de um mesmo quadro territorial. Nesse sentido, as *Constituições* vinham ajudar a Coroa a realizar o domínio metropolitano da Colônia.

O CONTEXTO ANTECEDENTE: A RENÚNCIA DOS JESUÍTAS AO EXERCÍCIO DO PODER TEMPORAL

O período de vinte a trinta anos que antecedeu a promulgação das *Constituições Primeiras* foi marcado por uma forte discussão sobre a distin-

22. Jorge Benci, *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*, 2. ed., Porto, Livraria Apostolado da Imprensa, 1954 (Prefácio e Anotações de Antonio Serafim Leite). O livro foi publicado em Roma em 1705, mas obteve aprovação do provincial Francisco de Matos, em 1700, na Bahia.

23. Publicada nos *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, vol. 66, pp. 57-59.

ção e separação entre os conceitos de eclesiástico e de temporal, no interior da Província jesuítica do Brasil: refiro-me aqui à polêmica deflagrada entre Antônio Vieira e João Antônio Andreoni com relação à administração temporal dos índios.

A polêmica foi desencadeada após a promulgação da lei de 1680, acima referida, que decretava a liberdade dos índios. Vieira participou ativamente da elaboração dessa lei, na Junta de Conselheiros de Estado e Ultramarinos, que examinou o seu plano de administração temporal e espiritual para o Maranhão²⁴. A promulgação dessa lei, em 1682, ensejou, contudo, renovadas ameaças de expulsão dos jesuítas pelos moradores portugueses (o que já havia ocorrido antes, em São Paulo, em 1640, e no Maranhão, em 1661). Diante dessa situação, os jesuítas dividiram-se sobre a questão da administração temporal dos aldeamentos de índios – ou, sobre exercício do poder indireto (*potestas indirecta*)²⁵.

Desde as primeiras “alterações” dos moradores, a “facção” liderada por Andreoni (conforme o termo empregado por Vieira²⁶ e, em seguida, pelo provincial Francisco de Matos, 1697-1702) retomou o discurso sobre a necessidade de “recentragem espiritual” da Companhia de Jesus, no Brasil: entregando a administração dos índios aos particulares, aos missionários caberia exclusivamente a cura das almas – de índios, mas também de negros e de brancos –, o que constitui um dos principais sentidos do livro de

24. Antônio Vieira, “Informação Que por Ordem do Conselho Ultramarino Deu Sobre as Coisas do Maranhão”, em *Obras Escolhidas*, Lisboa, Sá da Costa, 1951, vol. v, pp. 324-339. Alcir Pécora, “Prefácio”, em Antônio Vieira, *Escritos Históricos e Políticos*, São Paulo, Martins Fontes, 1995, p. xxxiii.

25. Carlos Alberto de M. R. Zeron, *op. cit.* Ainda que a teoria da *potestas indirecta* tenha sido mais finamente elaborada pelo jesuíta Roberto Bellarmino, uma primeira – e clara – definição encontra-se já em Francisco de Vitoria, *De Indis Recentis Inventis et de Iure Belli Hispaniorum in Barbaros*, Salamanca, 1557 (traduções para o espanhol: *Relectio de Iure Belli o Paz Dinâmica*, Madri, C.S.I.C., 1981 e *Relectio de Indis*, Madri, C.S.I.C., 1989).

26. Por exemplo, em carta ao p. Tirso González (Bahia, 14 de julho de 1691), ARSI, Bras. 3(2), f. 296-299 v. João Antonio Andreoni, que liderou a oposição a Vieira, responde nos mesmos termos, em carta ao geral datada de 16 de julho de 1692 (ARSÍ, Bras. 3(2), f. 309-312 v).

Antonil, *Cultura e Opulência do Brasil por Suas Drogas e Minas*, e o cerne da referida obra de Benci.

Essa opção preferencial pela cura das almas era conforme ao espírito do Concílio de Trento e ao movimento imediatamente subsequente de recentragem espiritual da Companhia de Jesus, iniciado sob o generalato de Cláudio Aquaviva no final do século XVI²⁷. Mas essas orientações sempre encontraram pouca receptividade na Província do Brasil. Na realidade, o exercício do poder indireto, reivindicado desde o primeiro provincial, Manuel da Nóbrega, até Vieira, não foi jamais aprovado pela cúria geralícia. Para além das atividades econômicas assumidas pela província do Brasil, como uma estratégia de autofinanciamento da missão, Roma opôs-se sistematicamente também a que seus missionários se implicassem na política indigenista portuguesa, assumindo o controle temporal dos aldeamentos reais de índios²⁸. Sua oposição, contudo, sempre foi pouco efetiva: sucessivos visitantes se converteram às teses locais ou, quando não concordaram, foram constrangidos, como no caso de Manuel de Lima²⁹. Essas tensões entre Roma e a província do Brasil tiveram um ponto de culminância no episódio da expulsão do visitador Jacinto de Magistris, que o geral qualificou como “sediciosa, precipitada, temerária, injusta, inválida, escandalosa e incongruente”³⁰.

27. Michel de Certeau, “La Réforme de l’Intérieur au Temps d’Aquaviva”, *Les Jésuites: Spiritualité et Activités. Jalons d’une Histoire*, Paris/Roma, Beauchesne/Centrum Ignatianum, 1974, pp. 53-69.

28. Sobre o problema do autofinanciamento da missão, ver Carlos Alberto de M. R. Zeron, *Ligne de Foi: la Compagnie de Jésus et l’Esclavage dans le Processus de Formation de la Société Coloniale en Amérique Portugaise (XVI^e-XVII^e Siècles)*, Paris, Honoré Champion, 2008, cap. 1. Sobre a oposição relativamente à questão da *potestas indirecta*, ver Carlos Alberto de M. R. Zeron, “Les aldeamentos Jésuites au Brésil”, *op. cit.*

29. Carlos Alberto de M. R. Zeron, *op. cit.*, cap. 1; Charlotte de Castelnau-L’Estoile & Carlos Alberto de M. R. Zeron, “Une Mission Glorieuse et Profitable: Réforme Missionnaire et Économie Sucrière Dans la Province Jésuite du Brésil au Début du XVII^e Siècle”, *Revue de Synthèse*, 4^e série, n. 2-3, abr.-set. 1999, pp. 335-358.

30. Dauril Alden, *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and Beyond: 1540-1750*, Stanford, Stanford University Press, 1996, p. 251. Carlos Ziller

A partir do ano seguinte, 1664, Roma passou a enviar para o Brasil missionários provenientes da Itália, Boêmia, França, Suíça, Sicília e Luxemburgo³¹. Ao mesmo tempo, Antonio Vieira era incriminado pelo tribunal da Inquisição, após o golpe palaciano do Conde de Castelo-Melhor. Uma coisa e outra alteraram a composição de forças no interior da Província do Brasil e, quando da promulgação da lei de 1680, ficou evidente a existência de uma cisão: uma junta reunida pelo padre Alexandre de Gusmão assim que assumiu o provincialato, em 1684, anulou as decisões de uma junta convocada pouco tempo antes pelo seu antecessor, Antonio de Oliveira. A primeira junta decidira pelo abandono da missão na capitania de São Vicente; já em 1684, decidiu-se negociar um “ajustamento” com os paulistas. As diretrizes desse acordo foram negociadas por Benci e Andreoni, que redigiu o documento final enquanto secretário do Provincial (cargo que ocupou entre 1694 e 1697³²). As “Dúvidas que se oferecem pelos moradores da vila de São Paulo a Sua Majestade, e ao Senhor Governador Geral do Estado, sobre o modo de

Camenietzki. “O Paraíso Proibido: A Censura à *Chronica* de Simão de Vasconcelos em 1663”, em L. Millones Figueroa & D. Ledezma (orgs.), *El Saber de los Jesuitas, Historias Naturales y el Nuevo Mundo*, Frankfurt/Madri, Vervuert/Iberoamericana, 2005, pp. 109-134.

31. Em 1694, 25 missionários oriundos daquelas Províncias encontravam-se no Brasil e no Maranhão: os padres João Antonio Andreoni (italiano), Jorge Benci (italiano), Luiz Mamiani (italiano), Valentim Estancel (boêmio), Jacobo Cocleo (francês), Estevão Gandolfi (siciliano), Mateus Falleto (italiano), Antonio Maria Bonucci (italiano), João Guinzel (boêmio), Filipe Bourel (italiano), João Bautista (Berthe) (francês), os irmãos André e Antonio Costa (franceses), José de Oliva (italiano), Pedro Natalino (italiano); na missão do Maranhão, estavam os padres João Filipe Betendorf (luxemburguês), Aloísio Conrado Pfeil (italo-suíço), Pedro Francisco Cassali (italiano), Gaspar Luis (aliás, Pier Luigi Consalvi, italiano), João Maria Gorzoni (italiano), Jódoco Peres Tudesco (suíço), João Carlos Orlandino (italiano), João Justo Luca (italiano), João Angelo Bonomi (italiano). ARSI, Fondo Gesuitico, Missiones, 721, reproduzido em Antonio Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Lisboa, Portugália, 1938-1950, vol. VII, p. 98, n. 3.
32. Andreoni já exercera essa função nos anos cruciais da crise que cindiu internamente a província jesuítica do Brasil, entre 1684 e 1688, sendo substituído em seguida por Jorge Benci, entre 1688 e 1692. Vale dizer que durante o período que durou a negociação do “ajustamento” com os paulistas este cargo foi ocupado apenas por Andreoni e Benci, condutores de fato daquelas tratativas.

guardar o ajustamento da administração na matéria pertencente ao uso do gentio da terra, cuja resolução se espera”³³ foram assinadas pelos oficiais da Câmara de São Paulo e pelo provincial Alexandre de Gusmão em 1694.

Durante os dez anos que transcorreram entre a junta de 1684 e o “ajustamento” com os paulistas, Vieira escreveu seguidamente a Roma e a Portugal, denunciando a atividade dos padres “estrangeiros”³⁴. Em 1692, era o governador Antonio Luís Gonçalves da Câmara Coutinho quem escrevia ao rei, prometendo-lhe “fazer reprimir em segredo” qualquer estrangeiro que se tornasse superior na Companhia de Jesus, no Brasil³⁵. Em 1693, a Coroa portuguesa emitiu diversas leis proibindo que padres estrangeiros pudessem ocupar os cargos de provincial, superior de residências, colégios ou missões, mestre de noviços, colateral ou secretário de Provincial³⁶. Mas a Coroa parecia não ter força diante do consenso local que se articulava desde 1684: João Antonio Andreoni, por exemplo, ocupou todos os cargos proibidos pelas referidas leis até o final de sua vida, incluindo o posto máximo, de provincial (entre 1706 e 1709, isto é, durante a realização do Sínodo diocesano)³⁷. Em carta ao duque de Cadaval datada de 24 de julho de 1694, Vieira pedia a sua interferência para livrar do “cativo doméstico com que os Portugueses nesta Província estamos dominados de estrangeiros”³⁸. Apesar de todas essas

33. Documento reproduzido por Antonio Serafim Leite, *op. cit.*, vol. 6, pp. 328-330.

34. Ver, por exemplo, a carta ao p. assistente em Roma, Bahia, 1684, ARSI, Fondo Gesuitico, 721-1, f. 89-90 v. Nessa carta, Vieira também desqualifica o padre Alexandre de Gusmão, que, apesar de ser nascido em Portugal, teria modos de brasileiro, faltando-lhe virtude e capacidade intelectual.

35. *Documentos Históricos*, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, vol. 34, pp. 65-66. João Antonio Andreoni foi confessor de dois governadores: d. Antonio Luis de Sousa Teles de Meneses, segundo marquês das Minas (1684-1687) e de João de Lencastro (1694-1702).

36. *Idem*, pp. 182-183.

37. Alice P. Canabrava, “João Antonio Andreoni e Sua Obra”, em João Antônio Andreoni (André João Antonil), *Cultura e Opulência do Brasil*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1967, pp. 20-21. Andreoni tampouco respeitou a dispersão dos estrangeiros ordenada pelo padre geral em 1700.

38. Antônio Vieira, *Cartas do Padre Antônio Vieira*, 3 vols., Coimbra, Imprensa da Universidade, 1928, vol. 3, p. 658 (coordenação e anotações de J. Lúcio de Azevedo). Nessa carta,

articulações e medidas legais, o acordo estabelecido entre os moradores da capitania de São Vicente e o Provincial Alexandre de Gusmão foi caucionado em seguida por uma Coroa acuada politicamente e, ao mesmo tempo, entusiasmada com as promissoras descobertas auríferas realizadas pelos paulistas em 1695.

Vieira não deixou de opor-se ao referido “ajustamento”, contudo, no mesmo ano de 1694, ele defendia ainda a necessidade de que “administradores eclesiásticos” fizessem “executar e guardar” as leis indigenistas³⁹. As Administrações do Sul, como ficaram conhecidas as cartas régias de 26 de janeiro e 19 de fevereiro de 1696, ainda que atenuadas pela incorporação de algumas observações contidas no *Voto* de Vieira, concederam finalmente a administração dos aldeamentos de índios da capitania aos moradores de São Paulo, Mogi das Cruzes e Itanhaém.

A derrota do partido liderado por Vieira permitiu finalmente a realização, na América portuguesa, da separação tridentina entre a esfera do sagrado e o poder temporal. Assim, os pressupostos elaborados por Manuel da Nóbrega em 1558 para sustentar o exercício do poder indireto – quando definiu “as leis que hão de dar”⁴⁰ aos índios e reivindicou a gestão temporal exclusiva dos aldeamentos indígenas, pressupostos estes que foram sucessivamente retomados por outros missionários até Vieira (que ainda os desenvolveu em diversos de seus escritos⁴¹ –, foram contestados pela “fac-

Vieira também opunha “alexandristas” (do nome do Provincial Alexandre de Gusmão) aos “vieiristas”. Alguns membros importantes da administração colonial subscreveram suas análises: o marquês das Minas, o conde de Alvor, Antônio Luiz Gonçalves da Câmara Coutinho, Roque da Costa Barreto, marquês de Monte Belo, Luiz César de Meneses, Gomes Freire e Artur de Sá.

39. Antônio Vieira, “Voto do Padre Antônio Vieira Sobre as Dúvidas dos Moradores de São Paulo”, em *Obras Escolhidas*, vol. v, pp. 340-358, especialmente p. 358.
40. Manuel da Nóbrega, “Carta a Miguel de Torres”, em Antonio Serafim Leite (ed.), *Monumenta Brasiliae*, 5 vols., Roma, Monumenta Historica Societatis Iesu, 1957-1968, vol. 2, pp. 445-459.
41. Além do “Voto Sobre as Dúvidas dos Moradores de São Paulo” e da “Informação Que Por Ordem do Conselho Ultramarino Deu Sobre as Coisas da Maranhão ao Mesmo

ção” que se opôs a Vieira, no final do século xvii. Toda a prática política dos missionários da Província do Brasil, de Nóbrega a Vieira, assentada no exercício do poder indireto, foi então abandonada em favor do controle dos comportamentos não mais no plano temporal, através do direito positivo, mas no plano da ética, transferindo sua jurisdição para o foro da consciência, através da confissão e do sermão. Doravante, um direito positivo – canônico, apenas – passou a ser aplicado restritamente aos religiosos, através justamente das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Os principais ideólogos e articuladores dessa mudança, na América portuguesa, foram justamente Jorge Benci e João Antônio Andreoni. Coerentemente, se Benci é a principal referência para os parágrafos relativos aos escravos, Andreoni, formado em direito canônico e civil na Universidade de Perúgia, foi encarregado por Sebastião Monteiro da Vide de censurar e revisar as Constituições sinodais⁴².

À derrota de Vieira seguiu-se a sua morte, em 1697; seus seguidores logo se eclipsaram, também. A partir de então, a Companhia de Jesus voltou a funcionar de acordo com o modelo previsto nas suas constituições – assentado na estrutura colégio/residência/missão e desincumbidos da gestão temporal dos aldeamentos indígenas. Dessa maneira, ela certamente perdeu muito de sua força política, na América portuguesa. Mas não perdeu sua força econômica; ao contrário, passaram a teorizar e aplicar nas suas próprias fazendas os preceitos do que denominaram como “economia cristã no governo dos escravos”.

João Antônio Andreoni, que liderou a oposição a Antônio Vieira, e Jorge Benci, seu principal informante e relator sobre a situação de São Paulo após os motins de 1682, são autores de dois livros fundamentais, em que procuraram conciliar a piedade cristã com a eficiência econômica e, assim, normatizar as relações privadas entre colonos e escravos africanos. Nesse sentido, é interes-

Conselho”, citados, devemos referir ao menos a carta ao rei d. João iv de 6 de abril de 1654, em *Cartas do Padre Antônio Vieira, op. cit.*, vol. i, pp. 431-441.

42. Antonio Serafim Leite, *op. cit.*, vol. vii, pp. 113-114 e 120-121.

sante observar que quando Antônio Vieira se refere aos sofrimentos suportados pelos escravos em seus sermões, ele os compara àqueles suportados por Cristo na cruz: “em um engenho, sois imitadores de Cristo crucificado”⁴³; já Andreoni descreve “o que padece o açúcar” como se falasse dos escravos⁴⁴.

O QUE SINGULARIZAVA AS CONSTITUIÇÕES PRIMEIRAS
NÃO ERA NOVO

Vieira se pronunciara sobre os castigos dos escravos nos sermões XIV, XX e XXVII do Rosário⁴⁵, condenando a crueldade de quem os praticava sem a devida moderação:

[...] que teologia há, ou pode haver, que justifique a desumanidade e sevícia dos exorbitantes castigos com que os mesmos escravos são maltratados? Maltratados disse, mas é muito curta esta palavra para a significação do que encerra ou descobre. Tiranizados, devera dizer, ou martirizados; porque ferem os miseráveis, pingados, lacrados, retalhados, salmourados, e os outros excessos maiores que calo, mais merecem nome de martírios que de castigos⁴⁶.

Na medida em que se dirigia aos negros de uma irmandade, Vieira não desenvolveu nesses sermões a crítica moral do comportamento dos senhores, optando antes por explorar a semelhança entre tais castigos e o martírio de Cristo:

Em um engenho sois imitadores de Cristo crucificado: *imitatoribus Christi crucifixi*, porque padeceis em um modo muito semelhante o que o mesmo Senhor

43. Antonio Vieira, “Sermão XIV do Rosário”, em *Sermões*, Porto, Libreria Lello & Irmão, 1945, vol. XI, p. 309.

44. Giovanni Antonio Andreoni (João André Antonil), *Cultura e Opulência do Brasil por suas Drogas e Minas* (1711), Paris, IHEAL, 1968, livro III, cap. XII.

45. Antonio Vieira, “Sermão XIV do Rosário”, “Sermão XX do Rosário” e “Sermão XXVII do Rosário”, em *Obras Completas do Padre Antônio Vieira: Sermões*, Porto, Livreria Lello & Irmão Editores, 1945, vol. XI, pp. 285-321 e vol. XII, pp. 85-121 e 333-371, respectivamente.

46. *Idem*, “Sermão XXVII do Rosário”, vol. XII, p. 369.

padeceu na sua cruz, e em toda a sua Paixão [...]. Cristo em tudo maltratado e vós maltratados em tudo. Os ferros, as prisões, os açoites, as chagas, os nomes afrontosos, de tudo isto se compõe a vossa imitação, que se for acompanhada de paciência, também terá merecimento de martírio⁴⁷.

Se Vieira dirigira-se aos escravos, Benci e Andreoni fizeram-no antes aos seus senhores. Nos seus escritos, encontramos a condenação dos castigos excessivos em diversas passagens: “castigar com ímpeto, com ânimo vingativo [escreve Andreoni] por mão própria e com instrumentos terríveis, e chegar talvez aos pobres com fogo ou lacre ardente, ou marcá-los na cara, não seria para se sofrer entre bárbaros, muito menos entre cristãos católicos”⁴⁸. Para os dois jesuítas italianos, como para Vieira, os castigos excessivos eram um indício do afastamento daqueles senhores com relação aos valores morais imutáveis da humanidade: a “injúria, e desprezo da condição de pessoa humana” daqueles senhores seguiam as leis “da fereza e crueldade”, aproximando-os da condição dos “brutos e feras irracionais”⁴⁹. Todavia, o castigo moderado é enfatizado como algo necessário, contra os excessos que constituem os crimes e os pecados cometidos pelos escravos. Ou seja, o qualificativo do “excesso” é deslocado por Benci e Andreoni dos castigos aplicados pelos senhores para caracterizar os vícios, a soberba e as revoltas dos escravos: “não castigar os excessos que eles cometem seria culpa não leve”, escreve Andreoni⁵⁰. Relativamente a Vieira, Benci requalifica inclusive o tema da misericórdia: “merecendo o escravo o castigo, não deve deixar de lho dar o senhor, porque não só não é crueldade castigar os servos quando

47. *Idem*, “Sermão XIV do Rosário”, vol. XI, pp. 309-310.

48. João Antonio Andreoni, *Cultura e Opulência do Brasil por Suas Drogas e Minas*, livro I, cap. IX, p. 130.

49. A consulta de 23 de outubro de 1710 também se refere aos senhores que, castigando seus escravos imoderadamente, demonstram que “passaram a esquecer-se da proximidade” existente entre eles, *apud* Silvia H. Lara, “Legislação Sobre Escravos Africanos...”, *op. cit.*, p. 479.

50. João Antonio Andreoni, *op. cit.*, livro I, cap. IX, p. 130.

merecem por seus delitos ser castigados, mas antes é uma das sete obras de misericórdia”⁵¹.

Para Vieira, como para Benci e Andreoni, o castigo moderado deve ser consentido pelo escravo, contudo. Dos três sermões do Rosário, sobressai a admoestação de Vieira para que os escravos adotem uma atitude absolutamente passiva e conformista diante da sua sorte e dos seus sofrimentos, quando pede aos escravos que “imitem a paciência de Cristo” no seu martírio, pois os castigos são uma “graça” que lhes garantirá “a liberdade, ou alforria eterna”⁵². Já Andreoni, que se dirige aos proprietários de escravos, adota um tom mais pragmático, condizente com os seus interesses: “se o senhor se houver com os escravos como pai, dando-lhes o necessário para o sustento e vestido, e algum descanso no trabalho, se poderá também depois haver como senhor, e não estranharão, sendo convencidos das culpas que cometeram, de receberem com misericórdia o justo e merecido castigo”⁵³.

Benci também visa explicitamente o controle escravista pelo senhorio: “haja açoites, haja correntes e grilhões, tudo a seu tempo e com regra e moderação devida; e vereis como em breve tempo fica domada a rebeldia dos servos; porque as prisões e açoites, mais que qualquer outro gênero de castigos, lhes abatem o orgulho e quebram os brios”⁵⁴.

Mas o castigo dos escravos não deveria passar de prisões e açoites moderados, variando na duração do tempo e não na intensidade, até um máximo de quarenta chicotadas por dia⁵⁵. Andreoni segue a mesma linha, sem ser tão específico, contudo: “castigar-se-ão com açoites moderados, ou com os meter em uma corrente de ferro por algum tempo, ou tronco”⁵⁶. Ao dirigirem-se aos senhores, Andreoni e Benci não dão tanta ênfase à condenação moral dos castigos imoderados e explicitam o interesse econômico que eles teriam

51. Jorge Benci, *op. cit.*, III, § I, 127, pp. 127-128.

52. Antonio Vieira, “Sermão xxvii do Rosário”, *op. cit.*, vol. XII, p. 361.

53. João Antonio Andreoni, *op. cit.*, livro I, cap. IX, p. 130.

54. Jorge Benci, *op. cit.*, III, § v, 186, p. 165.

55. *Idem*, III, § v, 182, p. 163.

56. João Antonio Andreoni, *op. cit.*, liv. I, cap. IX, p. 130.

em preservar a integridade física de seus escravos⁵⁷. Conforme escreve Silvia H. Lara, os textos de Andreoni e Benci propunham “uma *economia* que equilibrava sobrevivência, submissão e produção, garantindo a dominação senhorial e a continuidade da exploração escravista” – como queria também a Coroa. Havia ali “uma racionalidade que orientava o ‘governo econômico dos senhores’ [Vilhena], e que, ao colocar-se em termos de humanitarismo cristão, cuidava essencialmente da continuidade do domínio senhorial”⁵⁸.

Mas, pergunta-se Benci,

[...] e se o escravo chegar a cometer delito tão grave que não sejam castigo suficiente os açoites nem os ferros, por merecerem o último suplício: que fará neste caso o senhor? O que o fará eu o não sei; mas direi o que deve fazer, no caso que queira que se lhe dê a pena de morte. Deve entregá-lo à Justiça, para que conhecendo da causa o castigue conforme o merecimento de suas culpas⁵⁹.

Tal era o sentido e o propósito da carta régia de 1698, de resto referida e citada por Benci⁶⁰: acima do controle escravista pelo senhoriato, colocava-se o controle colonial metropolitano. É curioso observar, contudo, que o livro de Benci, mesmo publicado em Roma, parece guardar ainda as marcas dos sermões originais, pronunciados na Colônia, pois ele interrompe a transcrição da referida carta régia logo antes da última frase, que dizia: “procurando que estes [meios a serem empregados pelo governador-geral] não causem alvoroço nos donos, e que se consiga o fim que se pretende sem ruído ou alteração dos mesmos escravos”.

Estas são as semelhanças – mais que as diferenças, que parecem vir determinadas, sobretudo, pelos destinatários de seus respectivos discursos – entre

57. Seus argumentos serão ecoados pela já referida Consulta de 23 de outubro de 1710, onde se pode ler que “os castigos que lhes dão os donos não são muito regulados pela emenda, nem mensurados pela razão e passaram a esquecer-se da proximidade e de que eram seus cabe-dais”, *apud* Silvia Hunold Lara, “Legislação Sobre Escravos Africanos...”, *op. cit.*, p. 479.

58. Silvia Hunold Lara, *op. cit.*, pp. 51-52.

59. Jorge Benci, *op. cit.*, III, § v, 187, p. 166.

60. *Idem*, III, § IV, 170 e 171, pp. 155-156.

Vieira, Benci e Andreoni, com relação ao tratamento dos escravos. Mas, se a posição de Vieira não diferia fundamentalmente de Benci e Andreoni no que se referia aos escravos negros, no que se referia aos índios – de quem se extraía igualmente trabalho compulsório, fosse ele livre ou escravo – ele adota uma posição totalmente diversa de seus colegas ao reivindicar convictamente a necessidade do exercício do poder indireto por parte dos missionários jesuítas. Enquanto Benci e Andreoni veiculam nos seus discursos uma ordem social em que o controle colonial metropolitano se sobrepõe ao controle escravista pelo senhoriato, Vieira faz uma distinção no que se referia aos ameríndios: essa postura, que marcou toda a sua carreira missionária, encontra-se ainda presente no seu “Voto Sobre as Dúvidas dos Moradores de São Paulo”, em 1694, onde pedia o controle dos aldeamentos reais por “administradores eclesiásticos”. De fato, para Vieira, a missão religiosa entre os índios cumpria um papel fundamental e mesmo condicional no advento do v Império.

Já Andreoni e Benci não se referem particularmente aos índios, generalizando os princípios da “economia cristã” para o governo de todos os escravos⁶¹. Contudo, se é certo que as ideias de Benci e Andreoni tiveram maior circulação e divulgação no mundo colonial do que seus próprios livros⁶², é certo também que sua atividade política, a partir de 1682, foi ainda mais consequente, de um ponto de vista histórico: a cisão que articularam no interior da província jesuítica do Brasil, contra Vieira e seus partidários, culminando no “ajustamento” de 1694, encerrou o longo ciclo de protagonismo político da Companhia de Jesus, inaugurado por Manuel da Nóbrega, no que se

61. Segundo o “ajustamento” de 1694, os índios administrados podiam ser repartidos, transmitidos em herança (§ 5 e 6), vendidos (§ 7, 8, 9, 12 e 14), trocados (§ 10), cedidos em dote (§ 13) e castigados em caso de fuga (§ 1). Considerados livres, contudo, “se poderá reputar-se por suficiente paga do seu estipêndio, dar-lhes vestuário uma vez ou duas ao ano, conforme o estilo comum, e observado ainda das Religiões mais justificadas [...] entrando também o sustento, e assistência do necessário nas suas enfermidades, segundo a capacidade da terra, e o pasto espiritual” (§ 4). “Dúvidas Que Se Oferecem pelos Moradores da Vila de São Paulo a Sua Majestade”, pp. 328-330.

62. Silvia Hunold Lara, *op. cit.*, p. 61.

referia ao exercício de poderes temporais vinculados à política indigenista portuguesa. O princípio de uma Igreja que renunciava ao exercício do poder normativo sobre os cidadãos, subjacente à descrição do funcionamento da sociedade colonial que encontramos nos livros desses dois autores, já era uma realidade desde o referido “ajustamento”, quando se traduziu em leis e em práticas sociais institucionais.

A ordem social que encontramos descrita nos livros de Benci e Andreoni assenta-se numa hierarquia de mecanismos de controle e castigo. Na base encontra-se o feitor, com uma autoridade limitada:

[...] esta autoridade há de ser bem ordenada e dependente, não absoluta, de sorte que os menores [os escravos] ajam com subordinação ao maior [o feitor], e todos ao senhor a quem servem. Convém que os escravos se persuadam que o feitor-mor tem muito poder para lhes mandar e para os repreender e castigar quando for necessário; porém de tal sorte que também saibam que podem recorrer ao senhor, e que não de ser ouvidos como pede a justiça⁶³.

Acima do senhor, enfim, encontra-se a justiça do rei⁶⁴, a qual garante, extensivamente, o controle dos colonizadores pela Coroa. Nessa estrutura hierárquica assenta-se a reprodução da sociedade escravista e do seu modo de produção. Nela, a Igreja passou a exercer um poder paralelo, a partir do momento em que transferiu a sua jurisdição para o foro da consciência. É nesse sentido que Benci e Andreoni se limitaram a fazer um comentário moral sobre a “economia cristã” e sobre o “governo dos escravos”, enquanto todo o aspecto normativo foi apropriado, por um lado pela Coroa, que passou a legislar sobre o problema do tratamento dos escravos – e especificamente sobre os castigos imoderados – e, por outro lado, pela Igreja, que passou a legislar sobre o clero, regrando a sua função de pregadores e confessores. Ainda que esses dois jesuítas façam muitas ponderações sobre a racionalidade econômica que seria sustentada pela “economia cristã dos senhores no

63. João Antonio Andreoni, *op. cit.*, liv. I, cap. v, p. 106.

64. Jorge Benci, *op. cit.*, III, § v, 187, pp. 167-168.

governo dos escravos”, seus escritos concernem igualmente à transferência do controle social para o âmbito do direito canônico, o qual deveria instruir os confessores que, por sua vez, agiriam sobre a consciência dos senhores de escravos. Esse é, creio, o sentido da influência, ou da presença de Benci e Andreoni nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*.

Como prova, poderíamos evocar todas as passagens referentes aos escravos contidas na *Constituições Bahienses* que não constituem mais do que meras retomadas do texto de Benci. Assim, os temas tratados nos 38 cânones – sobre a instrução na Fé (§§ 4, 577, 579), sobre o batismo (§§ 50-53, 57, 61), sobre o matrimônio (e contra a tolerância do amancebamento) (§§ 303, 989), sobre o enterro dos escravos (§§ 583, 838, 844) e outros sacramentos (§§ 55, 56, 86, 579-582), ou sobre a obrigação dos senhores darem sustento e vestido aos seus escravos, “com lhe deixarem livres os Domingos e dias Santos, para que neles ganhem o sustento, e vestido necessário” (§ 379) etc. – já se encontravam no livro de Benci, de resto abundantemente citado nas *Constituições*, e mesmo em leis como a carta régia de 31 de janeiro de 1701⁶⁵. Não há novidade nas *Constituições*, portanto, e não cabe sequer prová-lo por citações⁶⁶.

O BOM GOVERNO DAS ALMAS

O sentido dessas instruções, que concernem exclusivamente ao direito positivo canônico, só se completa e se revela quando relacionamos aqueles 38 cânones ao único parágrafo dedicado aos índios (§ 177), que abre o título sobre os “casos reservados”.

65. *Apud* Silvia Hunold Lara, “Legislação Sobre Escravos Africanos”, *op. cit.*, pp. 215-216.

66. Para tanto remeto ainda uma vez à análise cuidadosa empreendida por Fernando Torres Londoño em “Cuestiones Teológicas en el Brasil Colonial...”, *op. cit.*, bem como em “Igreja e Escravidão nas *Constituições do Arcebispado da Bahia de 1707*”, *op. cit.* Ver também Ana Palmira Bittencourt Santos Casimiro, “Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia: Educação, Lei, Ordem e Justiça no Brasil Colonial”, em J. C. Lombardi, D. Saviani e M. I. de Moura Nascimento (orgs.), *Navegando pela História da Educação Brasileira*, Campinas, s.ed., 2006, pp. 1-10.

O § 177 é claro no que diz respeito à separação de jurisdições entre Igreja e Estado, ao visar o “bom governo das almas”:

É convenientíssimo à salvação das almas, que os Superiores reservem a si a absolvição de alguns pecados mais graves, assim para que melhor se possam emendar, aplicando mais eficaz e oportuno remédio, como para que os fiéis ponham maior diligência em se abster deles, vendo que lhes é mais difícil a sua absolvição: e por isso os Sumos Pontífices reservaram muitos para si, e os Bispos em seus Bispados podem, e costumam reservar para si os que lhes parecem que convêm ao bom governo das almas de seus súditos. Pelo que, conformando-nos com a disposição do Sagrado Concílio Tridentino, reservamos para Nós e nossos sucessores a absolvição dos casos e pecados seguintes, não sendo cometidos por escravos, que a respeito destes levantamos a reservação. I. Homicídio voluntário [...] II. Feitiçaria [...] III. Furtar alguma coisa pertencente à Igreja [...] IV. Juramento falso em juízo [...] V. Aconselhar ou procurar aborto [...] VI. Incêndio [...] VII. Dízimos não pagos às Igrejas [...] VIII. Reter o alheio [...] IX. Excomunhão maior [...].

É apenas no oitavo título, sobre a retenção do alheio, que aparece o único e curto trecho relativo aos índios das *Constituições*: “Neste caso se compreende reter em seu poder escravos fugitivos, ou que se apartaram de seus Senhores, ou furtados; e também a compra, ou venda dos Índios, que são livres, quando os cativam para fazerem escravos, ou para outros fins injustos, ou para se servirem deles; e isto se reserva, ou os Índios sejam batizados, ou não”.

Em todos estes casos reserva-se a absolvição aos bispos. Para Fernando Londoño,

[...] praticamente perdida entre dezenas de números e sem relação com outros aspectos pastorais, não acredito que esta menção aos ilegítimos e injustos cativeiros que afligiram os povos indígenas no Brasil desde o século XVI, revele o espírito das *Constituições Primeiras* ou um pronunciamento de relevo, na tradição das condenações da Igreja à escravidão e exploração dos índios nas colônias das Américas. Não se faz eco, no texto ou nas notas de rodapé, às denúncias dos

missionários jesuítas do século xvii, e tenho a impressão que aquela meia frase aparece como um sinal a mais do rigor formal das *Constituições Primeiras*⁶⁷.

De fato. Mas esta meia frase diz muito, por outro lado, sobre a renúncia ao exercício do poder indireto por parte da Igreja, na modalidade em que era exercido anteriormente; esta meia frase está carregada de silêncios com relação àquilo que constituía talvez a principal atividade da ordem dos jesuítas até então, o exercício de poderes temporais vinculados à política indigenista portuguesa, e particularmente a gestão temporal exclusiva dos aldeamentos reais. Tal gestão encontrava-se dividida com outras ordens religiosas e com os moradores desde a promulgação do Regimento das Missões e do Regime de Administrações. Esse curto trecho no interior do parágrafo 177 indica-nos de maneira eloquente como passou a ser entendido, doravante, o poder da Igreja neste domínio: para além da cura das almas, a Igreja reserva-se o poder de absolver os cativeiros ilegais de índios.

Vista a questão a partir desse ângulo, para além da questão da escravidão, indígena ou africana, que distingue e singulariza as *Constituições*, interessam ainda os parágrafos 639 a 682, 747 a 761 e 772 a 773, que tratam das prerrogativas, dos privilégios, das imunidades e das isenções dos eclesiásticos, além dos parágrafos relativos à Bula da Ceia e dos artigos referentes às excomuniões. Todos esses artigos, baseados na reivindicação das separações entre a jurisdição eclesiástica e civil, buscam formalizar a separação entre Igreja e Estado. No contexto aqui analisado, contudo, não existe mais a pretensão de uma volta à velha dicotomia medieval do Império e do Papado; tratava-se agora de dar uma nova forma institucional a essa dicotomia, definitivamente ultrapassada após o fim da ilusão conciliarista. O dualismo se desloca agora, de maneira visível, da concorrência entre os dois ordenamentos na condução da república cristã, à concorrência entre duas esferas que tendem a definir competências diferentes no interior de um mesmo quadro territorial⁶⁸. Pois

67. Fernando Torres Londoño, "Igreja e Escravidão...", *op. cit.*, pp. 623-624.

68. Paolo Prodi, *op. cit.*, p. 255.

a Igreja pós-tridentina construiu sua identidade coletiva pela afirmação do princípio da cura das almas, definida como seu dever específico e principal.

A preeminência do direito positivo, simultaneamente nas esferas respectivas do religioso e do político é o resultado da derrota do projeto, presente ainda no início do Concílio de Trento, de restaurar a ordem unitária na república cristã. O compromisso foi encontrado na formação de duas obediências paralelas, a política e a religiosa. O problema que se abriu a partir do Concílio tridentino foi o da definição dos dois quadros de jurisdição, o que aparece nos parágrafos das *Constituições Primeiras* relativos aos privilégios, isenções e excomunhões, qual seja, a dissociação gradual entre crime e pecado e, mais geralmente, entre *culpa iuridica* e *culpa theologica*⁶⁹.

Quando se adaptaram as resoluções do Concílio de Trento à realidade da América portuguesa, esta nova dualidade – as obediências paralelas, política e religiosa – já havia sido aceita por diversos membros da Igreja, e pode ser lida, por exemplo, na complementaridade entre as leis reais sobre os castigos excessivos dos escravos e os 38 artigos referentes à doutrina e aos sacramentos a que tinham direito, nas *Constituições Bahienses*.

CONCLUSÃO

Segundo Paolo Prodi, se o Concílio de Trento pôde se concluir positivamente e ser globalmente aceito nos países católicos, inclusive com limitações e atrasos, é unicamente porque ele renunciou definitivamente à restauração de uma ordem unitária, e porque encontrou um compromisso através da formação dessas duas obediências paralelas, reunidas por um pacto de con-

69. *Idem*, pp. 259-260 e 312. A ação da Igreja tende então para dois objetivos: de um lado a reivindicação da submissão da lei positiva aos princípios da lei divina, cujo intérprete não pode ser outro senão a própria Igreja, juiz do pecado (este é o princípio da teoria do poder indireto, formalizada pelo cardeal Bellarmino); de outro lado, a construção de um sistema de normas que não se identifica com as normas jurídico-positivas (é o nascimento da teologia moral e da casuística como nova jurisdição sobre as consciências), *idem*, p. 336.

veniências recíprocas, mas que cooperam entre elas, no esforço para disciplinar o homem moderno⁷⁰.

Ao lado da cooperação e coordenação entre dois direitos positivos, o civil e o canônico, assiste-se, porém, à abertura de uma fratura, antes impensável, entre foro externo e foro interno, entre pecado e delito; um dualismo entre a esfera do direito (concebido unicamente como direito positivo) e a esfera da consciência⁷¹. É essa fratura que marca a distância ou diferença de impostação entre o livro de Benci e os parágrafos dedicados à questão da escravidão, nas *Constituições Primeiras*: Benci ainda desenvolve os aspectos morais relacionados à escravidão, enquanto as *Constituições Primeiras* apresentam-se apenas como um compêndio de normas canônicas positivas.

A Igreja, que perdia a possibilidade de estabelecer a norma para a vida social (à exceção da instituição do casamento), operou uma grande reconversão para desenvolver o controle dos comportamentos não mais no plano do direito, mas no plano da ética, no foro interior, da consciência, através de um sistema completo de normas, que as *Constituições Bahienses* retratam exemplarmente: elas se apoiam sobre o desenvolvimento da confissão e sobre o reforço do seu caráter de tribunal, sobre a teologia prática ou moral, sobre as elaborações da casuística enfim, para normatizar⁷².

No contexto específico aqui analisado, esse movimento em direção ao que Prodi chama de “mundo moderno”, que distinguiu pecado e delito a partir da distinção entre os conceitos de “eclesiástico” e “temporal”, teve uma temporalidade própria, mais tardia, e fatores condicionantes próprios, diferentes daqueles que encontramos na Europa cerca de um século antes.

70. Para uma crítica da interpretação desse longo processo histórico realizada por Paolo Prodi em *Uma História da Justiça*, São Paulo, Martins Fontes, 2005, ver Adriano Prospero, “Una Discussione con Paolo Prodi”, *Storica*, 17, 2000, pp. 85-100. Agradeço a José Pedro Paiva pela indicação dessa resenha.

71. Paolo Prodi, *Christianisme et Monde Moderne*, p. 318. A ruptura é enfatizada por Adriano Prospero, a partir do “renascimento” da Inquisição, no século XVI, e da polaridade entre Estado e Igreja em “Una Discussione con Paolo Prodi”, *op. cit.*, pp. 94-95 e 97-98.

72. Paolo Prodi, *Christianisme et Monde Moderne*, p. 261.

O princípio que estabeleceu o dualismo entre o direito positivo e a consciência é tridentino, mas os motivos de sua aceitação e implementação são específicos do contexto luso-americano: eles se reportam às formas de exploração colonial, ao problema do exercício do domínio sobre os indígenas e à questão da escravidão. O ponto de viragem desse processo, na América portuguesa, radica-se numa mudança de orientação da Companhia de Jesus quanto à sua forma de atuar relativamente ao tema da gestão da mão de obra indígena: o abandono do exercício do poder indireto pela ordem dos jesuítas que é fruto tanto das longas dissensões entre Roma e a Província do Brasil no tocante ao exercício de atividades seculares por seus missionários como de uma igualmente longa disputa entre jesuítas e colonos pelo controle temporal dos aldeamentos de índios, travada por meio da influência que uns e outros procuraram exercer na definição e na execução da política indigenista da Coroa portuguesa.

O recuo, ou renúncia da ordem dos jesuítas com relação à prerrogativa que sempre reivindicara de exercer o poder indireto – que encontra um marco legal tanto no Regimento das missões como nas Administrações do Sul –, indica o fortalecimento de fato do poderio senhorial. Lembre-se, de resto, que o conteúdo das Administrações do Sul não foi definido no âmbito dos conselhos reais, mas na capitania de São Vicente. O recrudescimento do poder senhorial parece vir confirmado, ainda, pelos sucessivos recuos da legislação real sobre os castigos imoderados: ao lado dos diversos episódios lembrados por Silvia H. Lara, em 1689, 1702, 1710, 1748 e 1779⁷³, devemos referir também a provisão de 17 de janeiro de 1714, onde pode-se ler que

[...] sendo informado pelo chanceler dessa Relação, em carta de 24 de novembro de 1709, que a ordem que se passou no ano de 1688 pela qual se encomenda aos governadores gerais desse Estado tenham especial cuidado de que os senhores não castiguem os seus escravos rigorosamente se não observa, antes a

73. Silvia Hunold Lara, *op. cit.*, pp. 67-68.

dissimulação de se executar tem facilitado o uso dos ditos senhores de escravos usarem com eles de castigos tiranos, e ser justo se evitarem estes excessos por não dar ocasião às queixas dos mesmos escravos, vos recomendo muito a infalível execução da dita ordem⁷⁴.

Também seria pertinente interpretar a posição da Igreja, nas *Constituições Primeiras*, como a de uma instituição reduzida a um papel meramente moralizador, constrangida a agir apenas por meio do sermão e da confissão.

Partindo da definição de *imperium* proposta por Francisco Suárez, no início do século XVII, como “a faculdade de dar ordens”⁷⁵, podemos identificar dois projetos de ordenação da sociedade, entre os jesuítas da Província do Brasil: um deles, pautado por uma perspectiva messiânica e salvífica, entende que o instrumento privilegiado de ação da Igreja para conduzir a sociedade aos seus fins seria, além do sermão, o exercício do poder indireto, obtido por concessão da Coroa, mas sustentado, ademais, na independência econômica e na autoqualificação político-jurídica da Companhia de Jesus; o outro projeto levava à adequação de uma economia cristã humanista ao escravismo e ao mercantilismo, o instrumento de ação da Igreja na ordenação social limitando-se ao seu poder de intervenção junto às consciências dos indivíduos, por meio do sermão e da confissão, restringindo dessa maneira a atividade temporal da Companhia de Jesus apenas ao que concernia à sua independência econômica (da qual ela não abre mão, defendendo o seu poder sucrocárático, que responde a anseios equivalentes – mas também concorrentes – de colégios jesuítas portugueses que possuíam fazendas e escravos na América).

Conforme escreve Gentil Titton, nas *Constituições Primeiras*

[...] não se dá muita ênfase ao tratamento dos escravos. [...] O máximo empenho da Igreja esteve sempre voltado para a conversão dos negros e sua incor-

74. *Apud* Sílvia Hunold Lara, “Legislação Sobre Escravos Africanos”, *op. cit.*, p. 237.

75. Francisco Suárez, *De Legibus*, 8 vols., Madri, c.s.c.i., 1967 [1612], vol. v, p. 14.

poração na Igreja católica. [...] Insistia-se mais particularmente na assistência à missa dominical, na desobriga, no casamento religioso. Os escravos africanos – e poderíamos dizer que os fiéis em geral – foram sacramentalizados, mais que evangelizados⁷⁶.

As *Constituições Bahienses* e a legislação portuguesa sobre o tratamento dos escravos são complementares; nesse sentido: as primeiras preocuparam-se com a incorporação do negro na Igreja católica, a segunda, com sua incorporação civil, ainda que sem direitos; as *Constituições Bahienses* cuidaram de incorporar o escravo negro sacramentalmente (enquanto o índio ainda constituía um caso relativamente à parte, em virtude da preocupação em evangelizá-lo), enquanto o Estado português cuidou de incorporá-lo à ordem escravista⁷⁷. A complementaridade se manifesta e se explicita, na legislação civil, quando recomenda aos senhores não deixarem morrer seus escravos sem sacramentos, nem sem sepulturas, enquanto as *Constituições Bahienses* insistem no direito que os escravos teriam ao alimento e ao vestido, para além dos sacramentos. Por outro lado, ambos os corpos legais mencionam explicitamente a necessidade dos castigos moderados, um código e outro convergindo na necessidade de controlar a população escrava. Para além da sua preocupação com os preceitos cristãos de humanidade, a Coroa entendia que os castigos excessivos eram a causa das revoltas e da formação de quilombos; nesse sentido, a provisão de 1714 designa-os como causa de “dar ocasião às queixas” dos escravos. Para o rei de Portugal, tratava-se de impedir as mortes desnecessárias, os quilombos e as tiranias, ao mesmo tempo que se pretendia, com a referida legislação, controlar os escravos e

76 Gentil Avelino Titton, *op. cit.*, pp. 303-304.

77. Nesse sentido eu interpreto o que escreve Rafael de Bivar Marquese, quando afirma que “entre o século XVI e a primeira metade do XVIII, houve, na literatura sobre a arte de governar produzida na Europa ocidental, uma estreita articulação conceitual entre os atributos do governo do Estado absolutista e os demais governos existentes no reino (governo da família, das almas, das ordens religiosas etc.)”. Rafael de Bivar Marquese, *Feitores do Corpo, Missionários da Mente. Senhores, Letrados e o Controle dos Escravos nas Américas, 1660-1860*, São Paulo, Companhia das Letras, 2004, p. 38.

os seus senhores. Para a Igreja, além da questão do controle dos escravos e dos senhores, colocava-se a questão central do acesso aos sacramentos. Ou, antes, os sacramentos eram não apenas um fim, mas também o meio de controle de senhores e escravos.