

Escravidão do corpo e da alma em sermões brasileiros do século XVI ao XVIII

MARINA MASSIMI¹

Introdução

A ANÁLISE das referências à escravidão nos sermões brasileiros (transcritos e impressos) do período colonial requer uma breve premissa sobre a posição oficial da realidade eclesial a que pertenciam os autores dos sermões, no que concerne ao tema. As primeiras Constituições do Arcebispado da Bahia (1707) dedicaram quarenta cânones aos temas da catequese e tratamento dos escravos. A escravidão não é posta em causa como instituição; pelo contrário, supõe-se que seja legítima; já em vigor há 200 anos nas colônias portuguesas, fora legalmente permitida pelo governo e aceita pela maioria dos teólogos da época. Em vez disso, os cânones insistem na questão religiosa, isto é, na catequese dos escravos e exigem dos proprietários que respeitem essa obrigação concedendo-lhes descanso dominical. Eles também se referem aos numerosos atos de injustiça e maus-tratos infligidos aos escravos pelos senhores (Strieder, 2000).

Desse modo, fica claro nas Constituições que as instituições eclesásticas estavam interessadas em libertar os escravos da escravidão da alma e garantir seu direito à educação religiosa e às necessidades básicas, como a alimentação; mas a legitimidade do trabalho escravo não era questionada. Obviamente, essa posição tinha que inspirar (e limitar) os pregadores em sua atuação.

Para compor o léxico sobre o tema da escravidão utilizado pelas diversas ordens religiosas responsáveis pela pregação no Brasil colonial, identificamos nos sermões alguns termos relacionados ao conceito, como escravidão, cativo. E explicitamos os significados atribuídos e o uso feito no contexto do sermão.

Os termos dos sermões dos predicadores jesuítas

Os jesuítas chegaram ao Brasil em 1549 e dedicaram-se à catequese dos indígenas e à assistência religiosa dos colonos. O ministério da pregação ocupou grande parte de suas atividades missionárias, que se estendiam de Salvador à costa centro-sul e ao nordeste e norte, até Maranhão e Amazônia (Leite, 2004).

A primeira referência ao termo escravo encontra-se na pregação de José de Anchieta, no *Sermão da vigésima Dominga de Pentecostes* de 26 de outubro de 1567. Parafrazeando São Paulo, Anchieta representa Cristo na condição de

escravo, feito tal para libertar o homem da escravidão do demônio e põe estas palavras em sua boca: “Eu, que sou verdadeiramente filho de Deus, assumi a forma de um escravo para tornar senhor o homem que era escravo do pecado” (Anchieta; Viotti, 1987, p.47). Anchieta refere-se ao Brasil, afirmando que Cristo se tornou escravo:

[...] condenar a negligência dos homens do Brasil, que não se importam com os escravos, que os deixam acasalar sem casamento, deixá-los morrer às vezes sem batismo e sem confissão. E [ele se tornou um escravo] para que saibamos valorizar as coisas de acordo com seu valor e não consideramos o escravo como um escravo bárbaro e bestial que custa tanto dinheiro, mas nele vemos representada a imagem de Cristo Nosso Senhor, que se tornou escravo para salvar esse escravo e me serviu como escravo durante trinta e três anos, para salvar a mim, escravo do demônio. (ibidem, p.48)

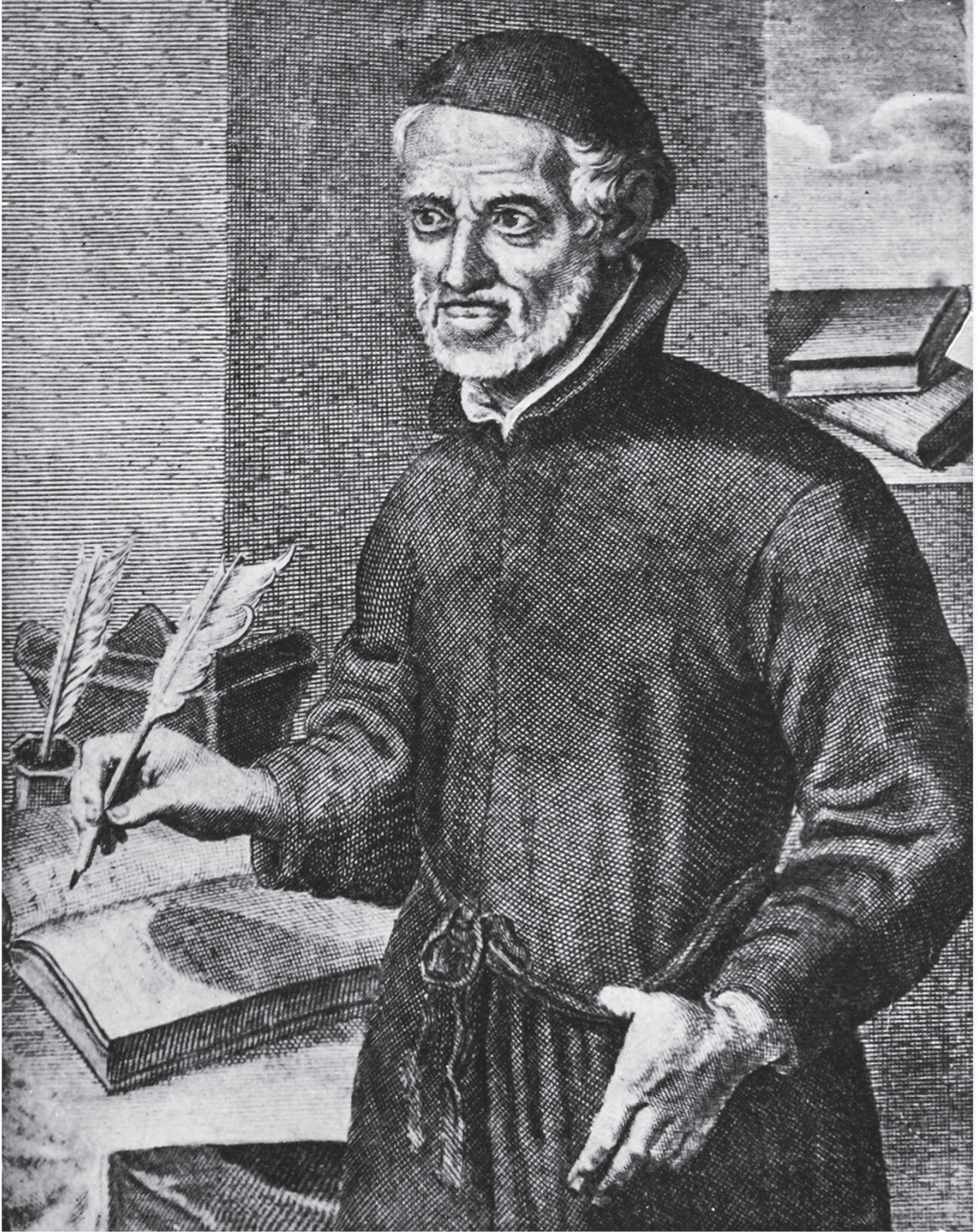
No sermão, o que está em jogo em relação ao tratamento dos escravos é apenas no plano espiritual: a salvação da alma do escravo e do senhor. Não se aborda a questão da exploração do trabalho escravo.

Antonio de Sá SI usa o termo escravidão em diversos e diferentes contextos. Em um grupo de sermões pregados em Lisboa aos domingos de Quaresma na igreja paroquial de La Maddalena, Sá usa a expressão “cativo” várias vezes, referida à dimensão espiritual: no *Sermão I*, cita o “cativo da vontade” (Sá, 1750, p.213) por obra do mundo e suas mentiras; o “cativo do coração” (ibidem, p.217); o “cativo dos princípios mundanos” inicialmente promissores de prosperidade mas ultimamente fontes de tristeza (ibidem, p.219). A condição do escravo é citada como parte do corpo social, político e religioso: “o peso do Céu ninguém há a quem não pertença. O Rei, o vassalo, o senhor, o escravo, o rico, o pobre, todos nascem para o Céu” (ibidem, p.222).

No *Sermão IV*, Sá (1750, p.259) narra o cativo do povo judeu descrito como prolongada tortura pior do que a morte: “a molestia do cativo é prolongada, vagarosamente atormenta; [...] e cresce tanto a graveza de uma pena pelo que dura”. À mesma condição, Sá se refere no *Sermão da quinta domingo de Quaresma pregado na Capela real* no ano de 1660: os hebreus “em Sião viam ditosos, e em Babilônia vivem cativos” (ibidem, p.51).

O *Sermão V* se refere ao cativo espiritual: “não há coisa que tanto cativa o coração humano, como é um ser fantástico, um ser aparente” (ibidem, p.274). Sá estabelece a comparação entre o cativo dos judeus no Egito e o cativo da alma, para aprofundar ainda mais a questão do engano na estimativa das coisas:

[...] estimar o melhor é tão pouco usado entre os homens. [...] Liberta Deus o povo hebreu do cativo do Faraó; e o que fizeram os hebreus? Suspiravam pelo Egito, choravam pelo cativo. [...] Mas há coisa mais agradável que a liberdade? Há coisa mais abominável que o cativo? Pois como se ama o cativo e se aborrece a liberdade? (ibidem, p.284)



Retrato do padre Antonio Vieira (1608-1697) segundo a gravura de Arnoldo Westerhout.

O cativo da alma depende da “desordem de nossas potências”, pois “deu Deus aos homens entendimento e vontade, e a cada potência destas apropriou seu ofício diverso: ao entendimento o eleger, e à vontade de amar”. Todavia, “a malícia humana desordenou tudo, e depondo o entendimento seu ofício, faz que a vontade sirva o ofício do entendimento” (ibidem, p.285).

O *Sermão do dia de Cinza pregado na Real Capela* (1669) contém a seguinte declaração: a Igreja “nenhuma distinção faz de homens a homens: tão homem e tão pó chama aos que reinam, como aos que servem. [...] Só a vaidade dos tempos pode introduzir desigualdades” (ibidem, p.3).

No *Sermão dos Passos, pregado ao recolher da procissão* no ano de 1675, Sá descreve Cristo “açotado como escravo” e depois da morte esperado “por aquelas santas almas do Limbo para que as liberteis do cativo” (ibidem, p.61). Cristo diz ao homem, referindo-se a si mesmo: “Eu fui vendido para te comprar” (ibidem, p.67).

O autor dos sermões, Antonio de Sá, (Rio de Janeiro, 1620-1678) estudou no colégio jesuíta da cidade, onde ingressou na Ordem e ensinou teologia. Em Portugal e Roma permaneceu alguns anos como secretário geral da Companhia.

Compêndio de sermões proferidos no Brasil deve ser considerado, segundo seu autor, o livro do missionário jesuíta no Brasil, Giorgio Benci, *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos* (1705). Uma primeira versão manuscrita de 1700 foi oferecida a D. João Franco de Oliveira, arcebispo da Bahia e metropolitano do Brasil e enviada a Roma.¹ A edição impressa do manuscrito foi realizada pelo jesuíta Bonucci e dedicada ao grão-duque da Toscana, Cosmo dei Medici, filho de Vittoria della Rovere e parente do jesuíta Luigi Vincenzo Mamianni, missionário no Brasil retornado à Itália em 1701. Na dedicação, Bonucci afirma que Cosmo mostrou “compaixão inata e profunda misericórdia para com os oprimidos e afligidos pelo duro cativo”. Seguidor do estilo retórico de Antonio Vieira e seu companheiro de missão, Benci afirma ter escrito um “sermão sobre as obrigações dos senhores com seus escravos” e que, para fazer dele uma edição impressa, transformou-o num breve tratado. Por esse motivo, incluímos o texto em nosso léxico. Nascido em 1650, após um longo período de missão no Brasil (de 1681 a 1700), onde desempenhara importantes funções (visitador, professor de humanidade e teologia, secretário do Provincial), Benci pediu para ser enviado de volta à Europa. Em 1705, foi transferido para Portugal, onde morreu em 1708. Por que Benci solicitou o retorno da missão? e por que seu texto foi publicado na Itália? A situação de Benci é parte da história da disputa entre jesuítas portugueses e jesuítas italianos missionários no Brasil (Zeron, 2014).²

Analisemos os termos usados no livro para se referir à escravidão. A definição de “escravo” encontra-se quase na conclusão do tratado. Refere-se a quatro aspectos: “a incapacidade de autodomínio; a falta de uso da razão; a pequena es-

tima; a morte, ou quase morte” (Benci, 1705, p.194). Cada uma dessas quatro condições é descrita: a primeira:

Passam um dia e outro dia; passam os meses e os anos; e os tristes servos sempre a trabalhar, sem sossego, sem descanso, sem alívio; ao sol, e a chuva; de noite sem dormir e de dia sem cessar. E os frutos e os lucros de todo este trabalho, quem é que os goza e os come? Não eles, senão outros; não os mesmos servos, senão seus senhores. (ibidem, p.195)

Em segundo lugar, “o cativo assim como com a liberdade perde o uso da vontade, assim também perde o do entendimento. É o entendimento no homem a operação mais nobre, e pela qual se distingue dos outros animais; mas pelo cativo de tal sorte se priva do uso da razão, que se faz mui parecido e semelhante ao mais bruto dos brutos” (ibidem, p.196).

Em terceiro lugar, “o vilipêndio, o desprezo e a pouca estimação. Que será dos escravos do Brasil por serem pretos? Todos os escravos, por serem escravos, são tidos em pouco e tratados com desprezo; mas ainda é mais vil e abatido o trato que se dá aos escravos pretos, só por serem pretos” (ibidem, p.197).

Finalmente, a quarta condição é definida como “morte, ou quase morte”: o escravo, “ainda que natural e fisicamente vivo, política e civilmente está morto”, já que ele não pode exercer nenhuma atividade política (ibidem, p.198). Benci conclui:

Tal é senhores o estado de um cativo. É homem, mas sem vontade e sem entendimento; trabalha e trabalha sempre, mas sem lucro; vive, mas como se não vivesse; e sendo por natureza igual a seu senhor, porque é homem, pelo cativo se faz muito inferior e como se não fosse homem, é o mais vil, p mais abatido, e o mais desprezado de todos os homens. (ibidem, p.200)

Qual é a causa do fato de que, embora a condição humana seja naturalmente dotada de liberdade e autodomínio, alguns homens são escravos e outros senhores e livres? De acordo com Benci, trata-se de uma consequência do pecado original. Retoma a afirmação de Tomás de Aquino (2001. Summa I, 1 p. qu. 96 art.4), de que, no estado de inocência original, não havia servidão). Um indivíduo é servo,

Quando as suas ações se dirigem não ao bem próprio seu, senão de quem o domina. E porque cada um naturalmente apetece o bem próprio, e consequentemente se entristece quando vê que o bem, que devia ser seu, passa a ser alheio, por isso o tal domínio não pode deixar de ser penoso e molesto aos que servem; pela qual razão no estado de inocência (estado livre de toda pena e moléstia) não podia haver domínio e senhorio de um homem para com outro homem. O pecado, pois, foi o que abriu as portas por onde entrou o cativo no mundo; porque revelando-se o homem contra seu Criador, se rebelaram nele e contra ele os seus mesmos apetites. (Benci, 1705, p.28)

Assim, a escravidão da alma e a escravidão do corpo têm uma causa idêntica, causando ambas “ofensas a Deus” (ibidem, p.29).

Todavia, na visão de Benci, a escravidão é uma circunstância histórica inevitável. A única ação possível é regulá-la e tornar os aspectos morais e religiosos compatíveis com os interesses dos proprietários e da coroa portuguesa (Zeron, 2011; Lara, 2005). Esse é o objetivo da obra de Benci (1705, p.29): dar “regra, norma e modelo, por onde se devem governar os senhores cristãos, para satisfazerem as obrigações de verdadeiros senhores”. Grande parte do tratado é dedicada à descrição detalhada desses deveres e das infrações praticadas no Brasil e é denunciada a desconsideração dessas obrigações pelos senhores: “que entre os cristãos poderia existir tanto rigor e crueldade, eu não teria nunca imaginado, se a experiência não tivesse mostrado aos meus próprios olhos espectáculos tão deploráveis que poderia-se imaginar ocorrer apenas em países islâmicos com escravos berberes” (ibidem, p.55). Isso indubitavelmente provocará a ira divina contra esses senhores cruéis e talvez tal “seja a causa pela qual o Brasil experimentou muitas e notáveis derrotas militares por parte dos holandeses, conduzidos por Deus da Europa pela ruína e destruição da América”, o que levou à ruína “das mais ricos e prósperas fábricas de açúcar” (ibidem, p.61). Benci aproxima essas derrotas às punições infligidas por Deus aos hebreus.

Apesar dessas condenações, Benci tem uma visão negativa dos africanos e afirma que “os negros são inigualáveis, mais habilidosos que os brancos em qualquer tipo de perversidade” (ibidem, p.158).

Se tal era o pensamento sobre a escravidão expresso pelos jesuítas em sua pregação, qual era a prática da Companhia de Jesus em relação à escravidão?

A questão é complexa e amplamente discutida pela historiografia recente. Segundo Alencastro (2000), os primeiros contatos com a escravidão levaram a ordem religiosa a assumir uma posição contraditória. Inicialmente, a Companhia de Jesus se opunha claramente ao fato de padres e religiosos jesuítas terem escravos a seu serviço. Todavia, a recomendação dada em 1569, pelo padre geral Francisco de Borja, ao provincial de Portugal sobre o fato de que era impróprio para a Companhia usar trabalho escravo, indica a existência de práticas que contradiziam a proibição, particularmente na África Ocidental. O recurso sistemático ao uso do trabalho escravo foi consequência da mudança nas formas de financiamento das missões pela coroa portuguesa, notadamente a concessão de terras. Zeron (2011) discorda dessa interpretação por considerar o emprego da mão de obra escrava parte de um amplo plano de ação cujo objetivo seria legitimar o poder político da Companhia na manutenção da sociedade colonial; e comprova essa tese ao apontar que, a partir de 1549, Manoel da Nóbrega, responsável pela comunidade missionária no Brasil, instou o rei a enviar escravos africanos ao Colégio da Bahia.

Em carta datada de 2 de setembro de 1557, Nóbrega comunicou ao provincial a decisão sua e dos membros da comunidade jesuíta de Salvador de aceitar as doações do soberano, a fim de manter as atividades missionárias da Companhia no Brasil: entre elas, a concessão de terras e escravos da Guiné, os quais

iriam lidar com o cultivo da terra, pecuária, pesca, colheitas, abastecimento de água. Dessa forma, os religiosos poderiam estar à inteira disposição para realizar atividades missionárias (Nóbrega, 1955). No entanto, em 1570, o novo provincial de Portugal, padre Luís da Grã (1559-1571), enviou instruções contrárias a Nóbrega. Assim começou no Brasil o conflito entre duas posições, no que se refere à questão. A primeira, encabeçada por Nóbrega, justificava o uso do trabalho escravo com base em uma visão pragmatista sobre o fato de que a expansão da Companhia implicava a posse de bens materiais e a necessidade da mão de obra escrava. A segunda, liderada por Grã, em nome dos ideais evangélicos da pobreza e do ascetismo, afirmava que a Companhia tinha que se abster da posse de bens materiais e escravos. A escolha de Nóbrega foi aceita pelo general Diego Laínez, mas a discussão continuou na Companhia de Jesus até a Congregação Provincial de 1568, em Roma, aprovar o uso do trabalho escravo africano para a manutenção das atividades lucrativas em apoio às obras missionárias. Em 1576, uma nova Congregação Provincial revogou a proibição do trabalho escravo dos indígenas nos colégios. Essa mudança de direção em relação à posição originária provocou reações dentro das comunidades. É o caso de alguns jesuítas portugueses: Miguel Garcia solicitou uma consulta da Mesa de Consciência; Gonçalo Leite³ e Leonardo Armínio⁴ denunciaram o uso do trabalho escravo.

A situação piorou quando os jesuítas se envolveram na indústria açucareira e se tornaram proprietários de plantações de cana-de-açúcar e engenhos. A inserção da Companhia no sistema produtivo da América portuguesa implicou a tolerância do trabalho escravo, ainda que dentro da Ordem continuassem os desentendimentos a esse respeito.

A obra do jesuíta italiano Andreoni, publicada em Lisboa em 1711, sob o pseudônimo de João André Antonil (1982), *Cultura e opulência do Brasil*, documenta um profundo conhecimento do sistema produtivo em vigor e a crença na necessidade da mão de obra escrava para mantê-lo em pé. Tomando a tradicional metáfora do corpo muito utilizada nos sermões, Andreoni afirma que

[...] os escravos são as mãos e pés do senhor do engenho porque sem eles no Brasil é impossível fazer, conservar e aumentar a produção, nem manter o processamento do açúcar. Do modo de se comportar com eles, depende a obtenção de um serviço bom ou muito ruim. (Antonil/Andreoni, 1982, p.89)

Entretanto, o significado original da metáfora fisiológica da derivação grega, latina e paulina, concernente ao corpo social, religioso e político, é totalmente modificado em outras partes do livro: o corpo assume a conotação do mecanismo de produção do qual os escravos se tornam os componentes: “É necessário comprar algumas peças por ano e distribuí-las nas diferentes partes do engenho”. Para que seu funcionamento seja o mais efetivo possível, é necessário organizar o trabalho dos escravos de acordo com sua origem étnica, já que “pertencem a diferentes nações e alguns são mais rudes do que outros” e “muito diferentes em sua capacidade de força física” (ibidem, p.89).

Os tons do livro quanto à descrição dos escravos africanos são, no entanto, descontínuos. Em algumas partes, Andreoni usa tons eloquentes de denúncia e condenação aos maus-tratos infligidos pelos senhores, que “apesar de serem cristãos, vilipendiam seus escravos pior do que os infiéis”. Lembra que um dia esses maus senhores terão que comparecer perante a corte de Deus e lá eles terão que explicar o fato de que negar comida e roupas ao escravo significa negá-las ao próprio Cristo (ibidem, p.90). Nesses pontos da escrita, o estilo retórico muda completamente e, ao contrário do tom conciso e pragmático usado anteriormente, Andreoni emprega imagens, metáforas, amplificações, para mover os afetos do leitor.

Segundo Giuli (2016), Andreoni mistura colonialismo mercantilista e moralidade cristã: apesar de fornecer descrições impressionantes e precisas das perigosas condições de trabalho dos escravos, em nenhum caso questiona a legitimidade da escravidão, aceita como uma situação imanente e inevitável, necessária ao sistema produtivo da América portuguesa.

Em resumo, do ponto de vista jesuítico, uma vez que a escravidão do corpo era um fato intransponível e que o trabalho escravo era uma prática utilizada pela Companhia para garantir sua manutenção, era necessário dedicar-se à libertação da escravidão da alma. No entanto, permanecia a dúvida em alguns se esta instituição, contrária à lei natural e cristã e teologicamente avaliada como consequência do pecado original, seria parte do plano salvífico e misterioso da história guiada por Deus, e poderia ser considerada como caminho penitencial e expiatório, que levaria aqueles que forem suas vítimas, à salvação.

Os termos nos sermões dos pregadores carmelitas

Os carmelitas chegaram ao Brasil em 1580, estabeleceram-se em Olinda e fundaram conventos em Pernambuco, Paraíba, Maranhão, Pará e Amazônia, Bahia, Rio de Janeiro, Santos, Santa Catarina, São Paulo e Minas Gerais. Em 1641, a província brasileira de Sant’Elia foi estabelecida e depois dividida em duas subprovíncias: Brasil e Maranhão.

O carmelita e ex-jesuíta baiano Eusébio de Mattos (1629-1692), no *Sermão pregado nas Exéquias dos Irmãos dos Passos de Cristo*, aprofunda o sentido espiritual do “cativeiro do Egito”, na história bíblica, reconduzindo a escravidão do corpo à escravidão da alma. Moisés foi chamado por Deus para libertar os judeus do cativeiro do Egito, que “representava as almas dos fiéis no carcere do Purgatório. E é negocio de tanta importância a liberdade das almas, que à custa de todo o perigo se deve tratar de seu remedio” (Mattos, 1694, p.155). Moisés pertencia à mesma raça que os judeus em cativeiro, mas ele era livre: “pois o livre socorra aos cativos; o Hebreo que vive em sua liberdade, vâ livrar aos hebreus que estão no cativeiro!” (ibidem, p.156). Similarmente, Cristo, através da encarnação, assumiu a natureza humana, pois “se deu por obrigado a remir as almas dos homens” (ibidem, p.157).

No *Sermão oitavo pregado na festa da Justiça*, Mattos se refere à controvérsia jurídica legal entre o povo judeu e o faraó:

Faraó sustentava a sua regalia; o povo clamava pela sua liberdade. Faraó tinha adquirido o direito da posse; o povo tinha por si a lei da natureza. Nestes termos, correu esta causa tantos anos, que não havendo quem a decidisse entre os homens, foi affecta a Deus; e a quem escolheria Deus para comissario seu e julgador nesta causa? Escolheu a Moisés. (ibidem, p.194)

É interessante observar no sermão o uso da terminologia jurídica em relação à escravidão: o direito de posse do escravo adquirido é contrastado pelo direito natural dos povos à liberdade. A solução para a diatribe não ocorre em um tribunal humano, mas é delegada à intervenção divina.

Na *III Prática do Ecce Homo* de 1677, Mattos (2007) comenta a imagem de Cristo açoitado na coluna, cujas mãos estão atadas porque ele é escravo do amor. Sua liberdade foi conquistada pelo amado (homem). Afirma: “mal vive em sua liberdade quem vive sujeito às leis do amor; quem se não cativa não ama; porque amar é cativar-se; e aquele mais perfeitamente ama, que mais estreitamente se cativa” (Mattos, 2007, p.43). Mattos propõe o exemplo do vínculo de amizade entre Davi e Jônata: “não viviam presas entre si aquelas duas vontades, não viviam aquelas duas almas atadas ambas entre si?” (ibidem, p.44). O amor, de fato, pode ser definido como o cativo da vontade: o amante confia sua liberdade ao amado, como fez Cristo com o homem, atando-se às cordas, por amor. Mattos contrasta a condição de permanecer atado pelo amor, assumida por Cristo, à de permanecer desvinculados (por causa do pecado) própria dos cristãos: “este é a sorte dos precitos: passar a vida em solturas” (ibidem, p.47). Então, libertar-se dos laços, não se deixar reduzir ao estado de escravidão, torna-se sinônimo de falta de amor. O pregador insiste:

[...] se as maiores santidades vivem entre prisões, como pretende um peccador salvar-se entre solturas? que dirão os homens no Dia do Juízo, aparecendo com soltura diante de Cristo? E Cristo com aquelas cordas por amor aos homens! A culpa solta pera ser julgada pela inocência presa! Terrível tribunal! (ibidem, p.48)

Aqui o termo liberdade é usado no sentido material, como sinônimo de falta de restrições, de desordem moral. Nesse ponto, entretanto, o pregador inverte o significado das palavras: ser escravo pode significar estar preso, e ser livre pode significar ser libertado das amarras; e descreve o peccador como alguém que está preso por seus vícios. E continua:

Aquele Senhor com as mãos atadas por nossas culpas [...] não só tomará estreita conta aos peccadores que viveram soltos, senão também aos que viveram amarrados; soltos à culpa e amarrados à culpa, todos hão de dar a Deus muito estreita conta. [...] Que lastima, que confusão será, no dia do Juízo, ouvir o ruído das cadeias e o estrondo das correntes de todos aqueles que, vivendo neste mundo amarrados às suas inclinações, no outro mundo parecerão amarrados! (ibidem, p.48)

Cristo pedirá a eles que prestem contas de suas ações, no tribunal divino: “não vos pus todos em liberdade, quando a mim me ataram estas mãos? Pois como

vos vejo agora sem liberdade?” (Mattos, 1694, p.48). De fato, “criando-nos Deus em nosso livre arbítrio, que sendo nós senhores de nossa própria liberdade”, “cativamos nossa vontade ao apetite, ao pecado e ao demônio” (Mattos, 2007, p.49). E como pode o homem, sendo “senhor de sua vontade”, ser libertado quando está preso pelo pecado? O pregador responde que ele será capaz de fazê-lo através do desengano e da confissão feita com propósito claro e resolução firme.

Eusébio de Mattos foi importante expoente do mundo religioso e intelectual do Brasil colonial. Nasceu na Bahia em 1592 e juntamente com seu irmão, o poeta Gregorio, estudou no colégio jesuíta de Salvador, onde foi aluno de Vieira. Em 1644, ingressou na Companhia de Jesus e tornou-se professor e pregador, mas por desavenças com a comunidade, deixou a Ordem para entrar nos Carmelitas com o nome de Eusebio da Soledade.

O tema da escravidão é abordado pelo carmelita Manoel de Madre de Deus Bulhões, da Bahia. O *Sermão V na festividade de Nossa Senhora da Conceição na sua paróquia da praia* de 8 de dezembro de 1731, que trata da perfeita amizade entre Deus e Maria, refere-se ao fato de que a amizade possibilita a igualdade entre os homens e a superação das relações de escravidão. Ao citar o exemplo da relação entre o faraó egípcio e o José bíblico, Bulhões afirma que “existem dois tipos de igualdade”, a igualdade por natureza (“igualdade pela razão de ser, porque no ser humano somos todos iguais”); e a por “amizade”, “como fez o faraó com José: como escravo de Putifar, exaltou-o ao supremo domínio de sua monarquia, tornando-o igual a si mesmo no comando de seus vassalos” (Bulhões, 1737, p.103).

Bulhões (Salvador, 1663-1738), depois de ocupar cargos militares, entrou no convento carmelita onde formou-se em teologia e artes. Desempenhou importantes funções na Ordem, inclusive como representante da província no Capítulo Geral de Roma (1695).

Qual foi a posição teológica e prática em relação à escravidão da Ordem do Carmelo a que pertenciam Mattos e Bulhões? Do ponto de vista teológico, os carmelitas no Brasil consolidaram, na perspectiva do catolicismo tridentino, o culto de santos negros (Ifigênia, Benedito, Elesbão e Gonçalo), por intermédio dos quais construíram uma nova memória da África protocristã, mas sem referências à história do cristianismo copta e, acima de tudo, sem qualquer conexão com a África contemporânea do comércio de escravos. O estilo de vida carmelita, mendigo e ativo, possibilitou a inserção intensa na pastoral urbana e a proximidade com a população negra, sobretudo a partir de 1692 quando as igrejas carmelitas abriram as portas para o enterro dos negros (Oliveira, 2006). Todavia, o trabalho escravo era usado para a manutenção dos conventos (Santa Ana, 1750). A mão de obra escrava dos índios foi utilizada desde os primórdios da missão no Brasil, para construção de igrejas e residências e serviços domésticos (Nunes, 2011). Em virtude do crescimento do patrimônio, nas fazendas da Ordem havia escravos: ainda em 1854, as carmelitas no Brasil possuíam 265.569 réis de bens em escravos.

Os termos nos sermões dos pregadores beneditinos

Os beneditinos, vindos de Portugal, fundaram o primeiro núcleo monástico no Brasil em Salvador em 1581, a seguir se estabeleceram no Rio de Janeiro (1586) e Olinda (1596). Pelas Constituições da Ordem, eles tiveram permissão especial para pregar e realizar missões em assentamentos indígenas (Endres, 1980).

Nos sermões dos beneditinos, a referência à escravidão aparece no sentido espiritual da submissão ao mal: “os homens estão sujeitos ao cativo da culpa e do diabo” (Pinna, 1755, p.14). O termo também é usado para indicar o vínculo estreito entre as potências do dinamismo psíquico: na visão tomista, intelecto e vontade são inseparáveis, num tipo de união em que o primeiro permanece livre para compreender; e a segunda é “escrava” para amar (ibidem).

O autor desse sermão, Matheus da Encarnação Pina, nascido no Rio de Janeiro em 1687 e beneditino desde 1703, foi pregador, professor de filosofia e teologia no mosteiro de Salvador; abade no Rio a partir de 1726; provincial e abade do mosteiro de Salvador desde 1752. Morreu no Rio em 1764. Seus sermões foram reunidos em coletânea publicada em 1755.

Não encontramos sermões que se referem à escravidão do corpo e ao trabalho escravo. É verdade que, com exceção da obra de Pinna, não possuímos coletâneas de sermões beneditinos no Brasil, mas apenas documentos avulsos.

Apesar do silêncio dos sermões sobre o trabalho escravo, sabemos pelos documentos produzidos pelos mosteiros da Ordem no Brasil que a escravidão era parte integrante da vida dessas comunidades. A crônica do Mosteiro de Salvador, *Dietario das vidas e mortes dos monges, que falecerão neste mosteiro de São Sebastião da Bahia da Ordem do Príncipe dos Patriarcas, São Bento*, preservada nos Arquivos do Mosteiro, relata que havia escravos trabalhando sob a direção dos monges; e que os monges davam instruções religiosas aos escravos.⁵ A frequência dessas referências contrasta com a ausência do tema na pregação. Acerca do monge português Manoel Donaldo, falecido em 1639, a crônica escreve que cuidava de, todas as manhãs ao alvorecer, realizar a catequese de escravos (*Dietário*, folha 11). O monge Gonçalo Donaldo trabalhava no jardim com os escravos e assistia à missa todos os dias com eles. Agostinho da Piedade cuidava do governo da fazenda e se destacava pelo “zelo com que administrava bens temporais e tratava os escravos” (*Dietário*, folha 15). O monge Paolo de Jesus, depois de ter-se dedicado ao engenho de cana-de-açúcar do mosteiro, em ponto da morte, recomenda aos confrades “com lágrimas nos olhos, que cuidem com grande caridade de escravos na saúde e na doença, na vida e na morte” (*Dietário*, folha 33). Nem todos os escravos eram adquiridos pelo mosteiro; alguns chegaram como dote de ricos aspirantes à vida beneditina (*Dietário*, folha 132v). Havia monges que exigiam muito do trabalho dos escravos: Bento de Santa Bárbara, administrador do mosteiro, “obrigava os escravos a serem ágeis no cumprimento de seus deveres, de tal maneira que nenhum deles desobedecia,

sabendo que era muito rigoroso nas punições e por isso todos o temiam muito”. Essa situação durou até 1867, quando o abade do Mosteiro de Salvador decretou a libertação dos escravos que trabalhavam na casa.

Os termos nos sermões dos pregadores franciscanos

Os franciscanos chegaram ao Brasil em 1585, criando a “Custódia de Santo Antônio”, em Olinda; depois fundaram os conventos da Paraíba, Igaracu (Pernambuco), Salvador, Espírito Santo, Maranhão. A partir de 1659, dividiram-se em duas províncias: a província de Santo Antônio (norte e nordeste) e a Custódia da Imaculada Conceição do Sul.

Em uma espécie de compêndio de tópicos e metáforas para os pregadores, *Frutas do Brasil* (1702), o franciscano Antonio do Rosário da Província de Santo Antônio refere-se à condição da escravidão em vários pontos (Rosário, 2008).

Primeiro, define a escravidão como uma experiência espiritual: “Que importa ser cà grande homem, grande qualidade, grande cabedal, grande juízo, grande doutor, e não ser do número dos escolhidos, ser perpétuo escravo dos demonios no inferno?” (Rosário, 2008, p.11-12). Para evitar essa condição, Rosário sugere o uso de “açoutes, que são as disciplinas que devem ser usadas para sujeitar o corpo ao espírito, fazendo-o confessar que é sujeito e escravo seu” (ibidem, p.15).

No capítulo dedicado à metáfora da cana-de-açúcar, o autor usa a expressão “açude do engenho” para referi-se ao moinho do Juízo Final. A imagem por si mesma refere-se ao trabalho escravo, por cujo meio a cana-de-açúcar era extraída e processada no Brasil. E, de fato, a referência não é acidental. Rosário afirma que o moinho do Julgamento irá trabalhar com fogo, e não com água, “para castigar aos que moem com sangue nos seus engenhos, aos que moendo com agua, ou com bestas, mais moem com o sangue dos escravos, que com a agua dos açudes. A água com que moem os engenhos dos senhores, que são tiranos e [...] mais que turcos para os seus cativos, pode-se dizer que é sangue” (Rosário, 2008, p.89). Rosário cita o episódio bíblico do rei Davi, que, ao chegar à cidade de Belém, recusou-se a beber a água, porque alegou que se tratava de sangue humano.⁶ Rosário explica que Davi estava se referindo ao perigo de vida que seus soldados haviam corrido para lhe trazer aquela água; e novamente volta a falar sobre o Brasil:

Os engenhos em que trabalham os escravos famintos, despidos, e faltos de todo o alimento de alma e corpo, ainda que moam com água, moem com o sangue que desumanamente lhes tiram os senhores por tormentos, que mais parecem mártirios de tiranos da fé, do que castigos de senhores católicos. Mas la está o vale de Josafat, o vale do corte [...], onde há de se armar o engenho do Juízo. Ahi serão moídos e remoidos com fogo os senhores de engenho, que moem como tiranos, mais com sangue que com água. (Rosário, 2008, p.90-1)

Rosário termina assim seu discurso: “Como o engenho do Brasil é doce e amargoso! Doce pelo açúcar; amargoso pelo trabalho com que se faz. Bem se

pode admitir entre as parábolas do Dia do Juízo, a parábola do engenho do Brasil” (ibidem, p.99). A acusação do franciscano brasileiro mostra que nem todos os frades eram coniventes com o tratamento dado aos escravos.

Uma referência indireta à questão da escravidão ligada aos negros encontra-se no sermão do franciscano frei Antonio de Santa Maria Jaboatão, de 1758, dedicado ao santo mestiço Gonçalo Garcia. Ao discutir o tema da cor da pele, Jaboatão retoma a teoria tradicional sobre as três causas da cor preta, que estigmatizava a inferioridade da raça negra. A primeira inspirada na narrativa bíblica afirma que a cor preta é sinal de punição por uma culpa: Deus teria escrito em preto na cabeça de Cham sua malícia em relação ao pai Noé, razão pela qual o preto se tornaria “nota infame e mancha disforme” (Jaboatão, 1758, p.208). A segunda causa seria a climática: o efeito da exposição excessiva ao sol, no caso dos habitantes dos países africanos e da América do Sul. A terceira causa consistiria no domínio de um dos quatro humores, também consequência do pecado: “Cham pecou e se tornou negro; o sangue predomina”. Por castigo divino, Canaã, filho de Cham, tornou-se negro e a raça camítica foi estigmatizada por essa culpa originária (ibidem, p.217).

Qual era a situação dos franciscanos sobre o uso da mão de obra escrava? O trabalho escravo dos indígenas era difundido entre as aldeias dos padres capuchinhos no Maranhão, como consta em carta de 26 de fevereiro de 1711, enviada pelo rei ao inspetor dos Capuchinhos de Santo Antônio, sobre as queixas vindas do Maranhão, em que o soberano afirma que a situação contradiz o voto de pobreza da Ordem.⁷

O recurso ao trabalho escravo dos negros nos conventos franciscanos era considerável (Willeke, 1976). O auge ocorreu na segunda metade do século XVIII: em 1773, o convento da Bahia possuía 86 escravos para um total de 81 frades professos. As informações sobre os seis conventos da capitania de São Paulo mostram que, entre 1797 e 1798, para um total de 58 membros da comunidade franciscana, havia um número correspondente de 108 escravos. No Mosteiro do Desterro das Clarissas da Bahia, para um total de 81 professoras, havia 298 escravas (290 dessas, dote das freiras que entraram no mosteiro). A partir de 1835, o número diminuiu. Os escravos trabalhavam em conventos, em terras pertencentes à Ordem e em santuários e hospícios, desempenhando diferentes funções: carpintaria, culinária, trabalho agrícola, coleta de esmolas. A vida na senzala dos conventos era tão dura quanto nas fazendas e nos engenhos, apesar de educação religiosa e cuidados aos doentes e idosos serem ministrados. Os frades recorriam aos serviços dos odiados capitães da floresta para a recuperação de escravos fugitivos. Os documentos se referem à compra de crianças escravas: a separação dos pais era justificada com base no quinquagésimo terceiro canone das Constituições do Sínodo da Bahia, que ordenava o afastamento de filhos de pais pagãos a partir dos sete anos de idade.

Em suma, apesar de seu carisma original, os franciscanos estavam profundamente envolvidos com o sistema escravista (Sangenis, 2014). No entanto, essa

prática, a despeito das justificativas teológicas e antropológicas para a inferioridade dos negros, criou no âmbito da Ordem aquela “consciência infeliz” que se reflete na forte denúncia do Ir. Antonio del Rosario.

Conclusão

No contexto colonial, em que o trabalho escravo era fator essencial na engrenagem econômica, definições e termos relacionados à escravidão eram usados com parcimônia pelos pregadores das ordens religiosas. De fato, essa situação continha uma contradição intrínseca e profunda, do ponto de vista teológico: se o trabalho humano deveria dar continuidade à criação e ao eterno trabalho de Deus, como poderia ser concebido de maneira tal a aniquilar o homem? A Igreja poderia ser conivente com essa aberração?

A análise da posição da Igreja Tridentina evidencia o horizonte em que se colocam essas questões. O Concílio de Trento introduzira no mundo católico um código de práticas religiosas destinadas a criar uniformidade de comportamento e rituais. A isso deve-se a insistência na catequese dos escravos e na frequência dos sacramentos, nas fontes analisadas. No entanto, de acordo com Bossy (1998, p.22), tratava-se de “uma operação ambígua” porque focava fé e comportamento individuais em detrimento da participação popular. Por um lado, “a transição do cristianismo medieval para o catolicismo moderno significava [...] transformar o cristianismo coletivo em cristianismo individual”. Por outro lado, “a tentativa de fazer essa transição foi em grande parte um fracasso” (Bossy, 1998, p.98). O fato de a Contra-Reforma separar o crescimento da experiência religiosa individual do ambiente da comunidade (que mais poderia promovê-lo), levou “ao fracasso de seu próprio programa pedagógico”, insinuando o dualismo entre prática religiosa individual e prática social; entre indivíduo e comunidade; entre pessoa e sociedade, entre Igreja e mundo (ibidem, p.132). Essa condição é expressiva da divisão na modernidade entre pensamento e ação, cultura e trabalho, ato e seu significado (Arendt, 2007). A Igreja Tridentina fez sua a divisão entre a dimensão mundana e ultramundana própria da Idade Moderna, ao reservar para si o território do cuidado das almas, mas não o dos corpos.

Nesse contexto, a interpretação espiritual da escravidão proposta pelos pregadores esconde o embaraço e a omissão por parte da Igreja Católica, no que se refere a uma clara teologia do trabalho. De fato, não havia presença original por parte da catolicidade no contexto do sistema de organização do trabalho humano, como ocorrera no início da Idade Média na Europa, sobretudo pela ação do monaquismo beneditino. A tolerância de práticas sociais e econômicas injustas e eticamente e teologicamente repreensíveis foi acompanhada por uma doutrina formalmente contrária. Daí as ambiguidades e contradições encontradas nas palavras dos pregadores sobre a escravidão. E, acima de tudo, a distinção cada vez mais evidente entre a escravidão do corpo e a escravidão da alma, uma distinção que, como vimos, em alguns casos chegou a cogitar que a submissão à escravidão do corpo poderia se tornar uma condição paradoxal de libertar-se da escravidão espiritual.

A Reforma católica havia proposto reafirmar a ação divina na realidade mundana, onde está inserida a presença do corpo místico, cujas formas expressivas são contingentes, mas cuja consistência é eterna (Pécora, 1994). Essa inserção justificava a adesão à realidade mundana pelos fiéis, mas ao mesmo tempo afirmava a autonomia das lógicas próprias da esfera terrena; exceto seus efeitos particulares que eventualmente seriam reconduzidos ao Significado último, no fim dos tempos. Somente Deus poderia recompor em seu Reino celestial as desigualdades introduzidas no plano terrestre pelos efeitos do pecado original e reafirmar, em Seu julgamento final, a igualdade substancial existente entre os seres humanos em virtude de pertencerem ao corpo místico. A desigualdade entre escravo e senhor seria, portanto, parte do engano das aparências que terminará quando a evidência das coisas eternas se descortinar para os homens. E neste plano, a escravidão do corpo é uma condição contingente; mas a da alma seria equivalente a uma condenação eterna.

Notas

1 ARSI *Brasília* 4, f. 68r.

2 Giovanni Antonio Andreoni (Lucca, 1649-Salvador, 1716), sacerdote da Companhia de Jesus, partiu em 1681 com outros italianos para o Brasil. Na Bahia, ocupou cargos de diretor do Colégio Máximo da Bahia e Provincial do Brasil (1706-1709). Vieira denunciou Andreoni a Roma, como um fomentador de resistência, rebelião e hostilidade em relação ao seu trabalho de visitador geral. Tais dissídios deram origem no âmbito da Companhia no Brasil a duas facções, uma favorável a Vieira e a outra a Andreoni.

3 Leite (2004, p.229): “Todos os Padres do Brasil andam perturbados e inquietos na consciência com muitos casos acerca de cativos, homicídios e muitos agravos, que os brancos fazem aos Índios da terra”.

4 Leite (2004, p.182): “Alguns irmãos nunca pensaram que haviam de ver com os seus olhos a Companhia lançar mão de semelhante recurso”.

5 O *Dietario*, narrativa escrita por gerações de monges, de 1591 a 1815, fornece informações sobre a vida do mosteiro e a biografia de cada monge. Segundo Endres, a constituição 3, n.79 do livro 2 do *De Archivo Monasterium e congregationis* determinou que cada mosteiro deveria escrever sua crônica.

6 Livro dos Reis II, cap.23, vers.17.

7 “Sou informado que os religiosos vossos súditos que no Estado do Maranhão estão encarregados da missão de algumas aldeias se empregam com excesso nas utilidades temporais do comércio, vendendo aos moradores a título de esmola o trabalho dos Índios no fabrico de canoas, sal, pescaria e semelhantes, e ainda os mesmos gêneros [...]. E por que o referido é muito contrário à pobreza que a vossa Religião professa, na qual desejo se conserve o crédito que tem de reformada, vos encomendo muito façais que os ditos religiosos se abstenham de negociações que são indignas de missionários e de escândalo e prejuízo aos meus Índios” (Archivio Ordine Francescani Minori, maço 18) (apud Willeke, 1976).

Referências

- ALENCASTRO, L. F. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.
- ARENDT, H. *A condição humana*. 10.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- BOSSY, J. *Dalla comunità all'individuo*. Torino: Einaudi, 1998.
- ENDRES J. L. *A Ordem de São Bento no Brasil quando Província 1582-1827*. Salvador: Edições do Mosteiro, 1980.
- GIULI, M. A doutrina da “econômica” na concepção escravista de Antonil. Uma leitura de Cultura e Opulência do Brasil. *História, Histórias*, Brasília, v.4, n.8, p.9-22, 2016.
- LARA, S. S. H. Legislação sobre escravos africanos na América Portuguesa. In: ANDRÉS-GALLEGO, J. (Org.) *Tres Grandes Cuestiones de la Historia de Iberoamérica*. Madrid: Fundación Mapfre Tavera/Fundación Ignacio Larramendí, 2005. (cd-rom), p.198.
- LEITE, S. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2004. 4v.
- NUNES, F. L. B. *A senzala e o claustro: a escravidão e a Ordem Carmelitana na cidade de São Paulo no século XIX (1840 – 1888)*. São Paulo: Scortecci, 2011.
- PÉCORA, A. *Teatro do sacramento*. São Paulo: Edusp; Campinas: Editora da Unicamp, 1994.
- OLIVEIRA, R. C. Africanos e escravidão em uma sociedade do Brasil meridional. Curitiba no século XVI e início do século XVIII. *História*, São Paulo, v.25, n.1, p.100-22, 2006.
- SANGENIS, L. F. C. Controversias sobre a pobreza: franciscanos e jesuítas e as estratégias de financiamento das missões no Brasil colonial. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v.27, n.53, p.27-48, 2014.
- STRIEDER, I. A Igreja e a escravidão no Brasil. *Ciência e Trópico*, Recife, v.28, n.2, p.219-29, jul./dez. 2000.
- TOMMASO D' AQUINO. *Summa Teologica*. São Paulo: Loyola, 2001. v.I. Prima Parte. Qu. 96 Art.4.
- WILLEKE, V. Senzalas de donventos. Separata da *Revista de História*, n.106. São Paulo, 1976.
- ZERON, C. Da farsa à tragédia: a guerra de facções que pôs fim às esperanças de Antônio Vieira por um Quinto Império e transformou o modo de atuação dos jesuítas no Brasil. In: GALDEANO, C.; ARTONI, L. M.; AZEVEDO, S. M. (Org.) *Bicentenário da Restauração da Companhia de Jesus (1814-2014)*. São Paulo: Loyola, 2014. p.167-98.
- ZERON, C. A. M. *Linha de fé. A Companhia de Jesus no Brasil e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial (Brasil, séculos XVI e XVII)*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011.

Fontes

ANCHIETA J.; VIOTTI H. I. (Ed.) *Sermões*. São Paulo: Loyola, 1987.

ANTONIL A. J. (Giovannantonio Andreoni SI). *Cultura e opulência do Brasil*. 1711. Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia-Edusp. 1982. (Col. Reconquista do Brasil n.70).

ARQUIVO Histórico Companhia de Jesus. Roma. ARSI. *Brasil* 4, f. 68r.

BENCI. G. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos deduzida das palavras do capitulo trinta e tres do Ecclesiastico: panis et disciplina et opus servo*. Reduzida em quatro discursos morais pelo padre Jorge Benci de Arimino da Companhia de Jesus missionario na Provincia do Brasil e oferecida a Alteza Real do serenissimo Granduque de Toscana pelo padre Antonio Maria Bonucci da mesma Companhia. Roma: Officina de Antonio Rossi, 1705.

BULHÕES. M. M. D. *Sermões em várias solenidades de Maria Santíssima mãe de Deus e Senhora Nossa, pregados na cidade da Bahia*. Lisboa: Tipografia da Academia Real, 1737.

DIETARIO das vidas e mortes dos monges, que falecerão neste mosteiro de São Sebastião da Bahia da Ordem do Príncipe dos Patriarcas, São Bento. Archivio Monastero São Bento, Salvador da Bahia, Pasta 425.

JABOATÃO, Antonio De Santa Maria Filho da Província de Santo Antonio no Brasil. *Jabotão místico em correntes sagradas dividido*. Lisboa: Antonio Vicente da Silva, 1758.

MATTOS. E. *Sermões vários oferecidos ao Il.mo e Rev.mo Sr. D. José Fialho, bispo de Pernambuco*. Lisboa: Deslandes, 1694.

_____. *Ecce Homo*. Org Miranda J. A. e Ferreira V. P. São Paulo: Globo, 2007.

NÓBREGA, M. *Cartas do Brasil e mais escritos de Padre Manoel da Nóbrega*. Coimbra: Editora da Universidade, 1955.

PINNA, M. E. (OSB) *Viridiario Evangelico, em que as flores da virtute se ilustrão com discursos moraes, e os frutos da Santidade se exornão com Panegyricos em vários Sermões* Parte I. Lisboa Ocidental, na Oficina da Música, 1730; Parte II, Lisboa Ocidental, na Oficina de Pedro Ferreira, 1735, 344p.; Parte III, Lisboa, na Oficina de Francisco da Silva, 1747; Parte IV, Lisboa, na Oficina de Francisco da Silva, 1755.

ROSARIO. A. *Frutas do Brasil numa nova e ascetica Monarchia Consagrada a Santissima Senhora do Rosario, author o seu indigno escravo fr. Antonio Do Rosario o menor dos menores da serafica familia de s. Antonio do Brasil, e missionario no dito Estado*. Lisboa: Antonio Pedroso Galram, 1702. Facsimilado. Rio de Janeiro: Editora Biblioteca Nacional, 2008.

SÁ, A. *Sermões vários do padre Antônio de Sá da Companhia de Jesus*. Lisboa: Galram, 1750.

SANTA ANA, frate José Pereira de. *Chronica dos carmelitas de Antiga e Regular observancia neste Reyno de Portugal, Algarve e seus domínios*. Lisboa: Galram, 1750.

RESUMO – A pesquisa analisa o léxico sobre o tema da escravidão, empregado pelas diversas ordens religiosas responsáveis pela pregação no Brasil colonial. Identificamos alguns termos usados em sermões e relacionados ao conceito, como escravidão, escravo cativo; e explicamos os significados atribuídos a eles; e usados no contexto do sermão. Comparamos os conceitos expressos pelos religiosos na pregação com a prática da escravidão, realizada por suas respectivas comunidades de pertencimento. Os resultados mostram que a tolerância dessa prática nos conventos foi acompanhada por uma doutrina formalmente contrária. Provavelmente daí derivam ambiguidades e contradições detectáveis nas palavras dos pregadores sobre o assunto; e acima de tudo, a distinção cada vez mais clara entre a escravidão do corpo e a escravidão da alma.

PALAVRAS-CHAVES: Escravidão, Sermões brasileiros, Período colonial.

ABSTRACT – This research analyzes the lexicon regarding the subject of slavery employed by the various religious orders responsible for preaching in colonial Brazil. We identified some terms used in sermons and related to the concept, such as slavery and slave captivity, and explain the meanings attributed to them and their use in the context of sermons. We also compared the concepts expressed by religious preachers with the practice of slavery of their respective communities. The results show that tolerance for this practice in convents was accompanied by a formally contrary doctrine. It is possibly from this that stem the ambiguities and contradictions detectable in the words of preachers on the subject and, above all, the ever-clearer distinction between the enslavement of the body and of the soul.

KEYWORDS: Slavery, Brazilian sermons, Colonial Brazil.

Marina Massimi pesquisadora no Instituto Estudos Avançados da Universidade de São Paulo (IEA-USP). @ – mmassimi3@yahoo.com / <https://orcid.org/0000-0001-9103-9960>

¹ Instituto de Estudos Avançados, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.

Recebido em 31.5.2019 e aceito em 28.6.2019.