

Dois caminhos para uma mesma prática: soteriologia e sacramentos dos escravos de Beneditinos e Jesuítas na América colonial (séculos XVII e XVIII)

Two different pathways for the same practice:
soteriology and sacraments of the Benedictines
and Jesuit's slaves on colonial America
(seventeenth and eighteenth centuries)

CARLOS ENGEMANN*

Resumo: Este artigo investiga os diferentes caminhos históricos tomados por jesuítas e beneditinos no debate sobre a importância da graça e do livre-arbítrio na justificação, e as implicações destes posicionamentos na construção de uma prática sacramental para os seus escravos. Com base nas fontes disponíveis para ambas as ordens buscou-se também investigar os aspectos mais pragmáticos desta prática sacramental, em especial o que diz respeito aos sacramentos do matrimônio e do batismo.

Palavras-chave: Beneditinos. Jesuítas. Escravidão. Sacramentos. Matrimônio. Batismo

Abstract: This article investigates different historical pathways taken by Jesuits and Benedictines on the discussion about magnitude of grace and freewill in salvation and the implications of these positions in the building of a sacramental practice for their slaves. Based on documents available for both orders, we sought to investigate the more pragmatic aspects of this sacramental practice, mainly matrimony and baptism.

Keywords: Benedictines. Jesuits. Slavery. Sacraments. Matrimony. Baptism.

* Doutor em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, atualmente professor do mestrado do PPGHB da Universidade Salgado de Oliveira e do Instituto Superior de Teologia da Arquidiocese do Rio de Janeiro. Vem desenvolvendo pesquisas sobre escravidão em fazendas do clero regular com apoio do CNPQ e da FAPERJ, a quem agradece o auxílio financeiro. E-mail: carlos.engemann@gmail.com

Dois polos de um acalorado debate

Embora herdeiros de tradições distintas, e tendo, na aurora do período moderno, seguido caminhos teologicamente opostos, os monges beneditinos e os padres jesuítas tiveram na América um sistema de religiosidade similar para seus escravos. Ambos estavam focados nas práticas sacramentais estabelecidas em Trento. De fato, o debate que vai lançar os filhos de são Bento e os de santo Inácio em polos diametralmente opostos gira em torno da principal questão a dominar o cenário teológico a partir do século XVI. Pouco conhecido dos historiadores, sendo mais familiar a filósofos e teólogos, o debate sobre a predestinação e o livre-arbítrio é na verdade um confronto entre as duas mais importantes escolas de pensamento católico – a agostiniana e a tomista –, que se filiam às duas principais escolas de pensamento clássico: respectivamente a platônica e a aristotélica.

Em linhas muito gerais, o que se viu no alvorecer do século XVI foi a retomada de certos princípios do pensamento agostiniano a partir de uma leitura pessimista, que suprime com maior ou menor veemência o contributo do fiel na justificação. Se Agostinho já valorizava a graça frente ao livre-arbítrio, as doutrinas modernas pensadas a partir do bispo de Hipona postularam que o homem está irremediavelmente corrompido na sua vontade, sendo, portanto, incapaz de optar pelo bem. O pessimismo na leitura de Agostinho de Hipona que marca as correntes deste período por certo era caudatário do quadro dramático vivido pela Europa a partir do século XIV.

Segundo Jean Delumeau,

(...) A guerra dos Cem Anos, a Peste Negra, numerosas crises, a loucura de Carlos VI, o Grande Cisma que se prolongou durante trinta e nove anos ante a estupefação indignada do mundo cristão, as guerras das Duas Rosas, as guerras hussitas, o desaire do grande Estado borguinhão com a morte trágica de Carlos o Temerário, a ameaça turca crescente contra a qual se põem a rezar todos os dias recitando o *Ângelus*: tantos acontecimentos que abalaram e desorientaram os espíritos. (DELUMEAU, 1989, p. 60)

Possivelmente foi frente a este quadro drástico que Lutero e o chamado círculo de Louvain¹, do qual os mais conhecidos exemplos são Bayo e Jansenius, definiram suas leituras da graça e do livre-arbítrio. Lutero, monge agostiniano,

¹ Estudiosos da Universidade Católica de Louvain, na Bélgica, fortemente marcados doutrinariamente por uma concepção humana que reduz a liberdade em detrimento da graça na justificação.

coloca todo o peso da justificação na graça, subtraindo qualquer influência da vontade individual, indelevelmente maculada pelo mal introduzido por Adão. Em função disso prega aos seus irmãos agostinianos no Capítulo da ordem, reunido em 1518, que o “livre-arbítrio depois da queda não é mais que um nome; fazendo o que lhe é possível o homem peca mortalmente ... O homem deve completamente desesperar de si próprio a fim de se tornar capaz de receber a graça de Cristo”.²

Para Jansênio, a concupiscência também era uma marca indelével na alma do homem, contra a qual não haveria socorro eficaz, salvo a graça divina. Esta, por ser irresistível, levaria aqueles aos quais Deus, livremente, a concedeu a realizarem as boas obras necessárias à salvação. Desse modo, as obras, elemento fundamental na doutrina da justificação católica, estavam salvas guardadas frente à justificação imediata da fé reformada. No entanto, as obras estavam reféns da concessão da graça aos eleitos, condicionando-os no foro interno à prática do bem. De fato, a grande crítica formulada a essa concepção era a quase eliminação do livre-arbítrio, o que flertava perigosamente com as pregações reformistas, tanto de luteranos quanto de calvinistas.

Há alguns problemas no uso do jansenismo, vertente mais importante do círculo de Louvain, como categoria de classificação histórica. O primeiro deles é que, como ressalta Evergton Sales Souza, “Jansenius nunca foi um herético, muito menos um heresiarca” (Cf. SOUZA, 2005). Embora proposições de seu texto tenham sido condenadas por pelo menos três bulas do século XVII, em seu testamento o bispo de Ypres se alinha completamente com Roma e com o Magistério da Igreja. Este paradoxo pode ser mais bem entendido se considerarmos que a sua obra foi publicada depois da sua morte. Desse modo, o autor não teve que se haver com censuras oficiais nem se envolver em longos e minuciosos debates que costumam acompanhar estes processos. Em segundo lugar, as ramificações desta doutrina são muito amplas e as suas derivações variam de acordo com o momento, o lugar e o aspecto de que se esteja tratando, de tal modo que se poderia facilmente falar em ‘jansenismos’. E por último, é preciso considerar que algumas formas de jansenismo tiveram grande repercussão – em certos casos abertamente – entre grupos do clero católico que se julgavam defensores da ortodoxia, por exemplo os beneditinos portugueses.

No outro extremo da discussão, e com grandes desentendimentos com os jansenistas, principalmente a partir de fins do século XVII, estão os jesuítas,

² Fala de Lutero no Capítulo dos Agostinhos de Hildelberg. Apud DELUMEAU, 1989. p. 90.

defensores aguerridos do livre-arbítrio como colaborador da graça na salvação, tal como Luiz Molina expõe na sua obra *Concordia liberi arbitrii cumgratiae donis*. Esta posição mais otimista em relação às possibilidades do ser humano diante de Deus e de sua Salvação os leva a serem menos exigentes nas demonstrações de arrependimento e nas penitências, o que acabava objetando, ou ao menos reduzindo, a frequência aos sacramentos.

Por estas características, os jesuítas serão tratados por pelagianos ou semi-pelagianos no início dos Setecentos. A referência à heresia criada pelo monge gaulês Pelagius se deve ao fato deste atribuir à graça um papel meramente de auxílio, sem ser determinante para a salvação do homem, que chegaria à justificação principalmente pela sua própria vontade e empenho em fazer o bem. Ao fundamentar todo o peso da salvação na capacidade do próprio homem, Pelagius se afasta da doutrina católica e se transforma num dos principais heresiarcas do seu tempo.

Ao cabo de tudo, nos séculos que se sucederam à Reforma houve a reedição do debate estabelecido no século V entre Pelágio e Agostinho. O monge gaulês não acreditava que o pecado de Adão fosse transmissível aos seus descendentes e tinha uma visão humanista do mundo, pregava que a natureza humana era a tal ponto perfeita que se bastava para evitar o mal e praticar o bem. Refutando veementemente este otimismo, o bispo de Hipona, que acabou se tornando fonte da ortodoxia, ensinava que o pecado havia danificado a vontade humana de modo a impedi-la de alcançar a virtude sem o auxílio da graça divina. O debate ficara adormecido por toda a Idade Média, sofrendo um deslocamento no sentido de conciliar graça e natureza em Tomás de Aquino. Para Tomás, “já que ele [Deus] move todo tipo de coisa de acordo com a natureza da coisa movida... ele também move a vontade de acordo com sua condição”³

A filiação à teologia tomista e a influência humanista do século XVI, marcaram a doutrina jesuíta sobre a questão. Acusações de semi-pelagianismo ou efetivamente de pelagianismo vão acompanhar as desavenças entre os jesuítas e os clérigos de influência jansenista até a expulsão dos primeiros dos impérios ibéricos, estando inclusive esta acusação explícita no decreto espanhol de expatriação. Curiosamente, o texto português, prevendo o desterro dos padres, justifica-se muito mais como uma medida necessária à ordem pública do que como acusação de cunho religioso.

³ Questões disputadas sobre o mal 6. Apud. FESER, 2009. p. 149-151.

Extremos que se aproximam nas terras das Américas: beneditinos, jesuítas e a salvação dos etíopes

Não obstante todo o debate que se seguia, com as abstrações dos círculos letrados europeus, nas fronteiras culturais da América; nas proximidades das franjas da civilização, as condições materiais eram muito diferentes e impunham outra abordagem para as ideias, aqui revestidas de uma concretude quase contundente. É o que se vê num pequeno lapso de um monge do Mosteiro de São Bento no Rio de Janeiro, que anotava nos chamados Estados da Ordem as condições materiais em que se encontravam as propriedades do Mosteiro nos idos de 1670, quando, registrando os escravos que estavam no Engenho Guaguaçu, escreveu: “Ficam neste Engº – 90 – *peças, digo, almas* de escravos: a saber (...)”⁴ Seguia-se a esta pequena introdução uma lista dos escravos da fazenda, a maioria deles citados pelo nome, a exceção eram os filhos. Do ponto de vista populacional, tratava-se de cerca de 30 escravos casados e os demais distribuídos entre seus filhos e os solteiros, alguns também com filhos.

Apenas por ilação, é possível postular que na mente do monge teve lugar um conflito, ou ao menos a confusão, entre duas possibilidades de se conceber a escravidão. A primeira, e mais venal, poderia ser tratada pelo seu fundamento material, é a que trata o escravo por peça, semovente, gado humano... Dispensando requintes morais ou elaborações filosóficas e teológicas, o fundamento material apela apenas para a demanda econômica da sociedade escravista, sendo-lhe a mera necessidade de se tê-la bastante para justificar a sua existência. É possível que, no desenrolar da segunda metade do século XVII, quando as novas reflexões católicas sobre a escravidão e suas justificativas ainda não haviam vindo a lume, o monge beneditino não tivesse muita clareza do que significavam do ponto de vista moral e teológico aquelas 90 criaturas pertencentes, enquanto propriedade, à ordem a qual ele pertencia como filho.

A ambiguidade que produziu o lapso do anônimo autor da lista das almas presentes no engenho de Guaguaçu, por certo não era um apanágio dele nem dos de sua ordem. Houve problemas e conflitos de ordem moral e comportamental para todo o clero regular, não só pela posse, mas também pelo tratamento a ser dispensado aos escravos. É possível que ao fundo de todas as questões relacionadas à propriedade de escravos pelo clero regular estivesse a ambivalência da significação ontológica do próprio escravo, que

⁴ Arquivo do Mosteiro de São Bento, Estados 1, p. 75. Grifo nosso.

foi magistralmente explicitada pelo ato-falho registrado no livro dos Estados da Ordem de São Bento.

As ambiguidades de um catolicismo em expansão e de cunho includente⁵ podem ter tido cores distintas para grupos de clérigos distintos. Para uns foram, sem dúvida, mais brandas, quase transparentes, enquanto outros as viam com tons fortes e marcantes, impondo toda uma operação mental a fim de assimilá-las ao seu universo de crenças, com conflitos minimizados. Já que ser padre ou monge significa, e significava já no século XVII, em maior ou menor medida, estar a serviço da salvação do outro, inclusive como condição para a sua própria, ser dono de pessoas das quais, direta ou indiretamente, era responsável pela salvação, operação que não era possível ser realizada sem o ajuste das suas ambiguidades.

O fato é que ambas as ordens, beneditina e jesuíta, foram proprietárias de muitos escravos na colônia e ambas se sustentaram com o resultado do trabalho dos corpos escravos, como de resto quase todos os outros que tiveram a mínima chance de fazê-lo. Como dito anteriormente, o que distinguia as ordens religiosas dos demais habitantes das colônias, em especial na América portuguesa, é que o quadro institucional no qual estavam inseridos demandava uma elaboração argumentativa que tornasse esta posse justa. De fato, para lidar de maneira minimamente lícita com a propriedade de seres humanos, ao menos desde a bula *Sublimis Deus* editada pelo papa Paulo III em 1537, haveria que se lidar também com a relação destas almas com a salvação. Cada ordem trilhou caminhos que lhe foram próprios para salvar os escravos e, com isso, salvar a possibilidade de possuir escravos.

Se considerarmos que, ao menos em meados do século XVII, os beneditinos já estivessem mais inclinados à influência do pensamento agostinianista,⁶ assentando o maior peso da justificação do gênero humano na força irresistível da graça divina, a forma de lidar com os seus escravos também estaria, ao menos em princípio, marcada por esta mesma crença. Como tal graça seria distribuída livremente por Deus a quem lhe aprouvesse, a julgar pelo tratamento dispensado pelos monges de São Bento aos seus escravos, estes por

⁵ Toma-se caráter includente no sentido estrito de que possuía por princípio a inclusão de todos os grupos humanos em seu rebanho.

⁶ Até o ponto atual das nossas pesquisas não nos foi possível aferir se entre os monges do Brasil, já no século XVII, grassava a influência dos escritos e doutrinas agostinianistas, que marcaram os beneditinos e cistercienses desde Port-Royal de Champs. Por isso, tomamos este raciocínio como hipótese e não como dado empírico.

certo criam que os etíopes seus cativos pudessem receber das divinas mãos a graça que os impeliria às boas obras. Logo, se nossas hipóteses estiverem minimamente corretas, os livros de batismos, crisma, casamento e óbito de escravos,⁷ representam a face prática da expectativa de que ao menos algumas daquelas almas seriam agraciadas com a irresistível força para vencer a concupiscência inerente a todos os filhos de Adão.

Já os jesuítas tomavam o caráter historicista da soteriologia católica para ‘reintroduzir’ os etíopes na História da Salvação. Assim, as condições materiais e morais dos africanos no seu presente discursivo estariam de alguma maneira explicada por uma escolha, pecado ou ato reprovável narrado pelas Sagradas Letras. A fórmula é clara e já bem conhecida: um erro de seu ancestral específico mais remoto, que vivia ainda dentro do povo eleito, lança a sorte do cativo sobre todos os descendentes. A maldição lançada por Noé, pela zombaria de seu filho Cam a respeito de sua embriaguez e nudez, se derramaria sobre os seus descendentes, de Canaã, seu filho, até os etíopes do século XVII.

Esta explicação para o cativo dos etíopes está presente nos escritos de vários jesuítas⁸ que versam sobre a condição dos escravizados africanos e seus descendentes. O êxito maior destes padres é proporcionado, em grande medida, pela chance de localizar, na longa procissão da humanidade rumo a Casa do Pai, as marcas deixadas pelos etíopes na historicidade da salvação cristã. De todo modo, a maldição de Cam, como mito de origem para a escravidão africana, aparece nos discursos dos jesuítas para inserir a escravidão dos etíopes dentro da cadeia de eventos que compõem a “História da Salvação”, num mesmo movimento, concedendo o benefício da salvação e a penúria do cativo.

Assim, mais que uma ideologia ou uma teoria cristã da escravidão, poderíamos falar de uma soteriologia jesuítica da escravidão, que concebe os escravizados como seres duplamente danificados pelo pecado. Seu pecado original, a maldição de Cam, acumula-se com o primeiro, comum a todos os homens, o de Adão, tornando-os, por isso mesmo, mais carentes de redenção que os demais homens. No entanto, para os autores jesuítas da época, o pecado de Adão e o de Cam são igualmente contornáveis, na medida em que a

⁷ Infelizmente, na última visita que fizemos, o conteúdo destes livros não estava disponível para consulta, logo, teremos muito menos informações sobre os escravos do Mosteiro de São Bento que sobre os da Cia. de Jesus.

⁸ Entre os jesuítas que, no passado, usaram a maldição de Cam como forma de justificar a escravidão africana estão: SANDOVAL, 1987, p. 69; VIEIRA, “Sermão de São Roque na Capela Real no Ano de 1652”, p. 622; BENCI, 1977, p. 65.

pregação, conversão e o batismo, em que culmina o processo, abrem as portas do Reino para estas criaturas.

O ideal jesuítico de uma salvação pela decisão do indivíduo fica mais claro no sermão vigésimo sétimo do Rosário. Nele Vieira apresenta um etíope que não pode ser escravizado por inteiro pelo seu senhor.⁹ No sermão proferido para os fiéis do rosário, escravos ou forros, o jesuíta defende que os escravos são, como todos os homens, criaturas duais, isto é, formadas por corpo e alma. Daí deriva que somente metade deste, a corporal, pode ser escravizada pelo senhor. A outra metade, a alma, não é passível de escravização, senão por decisão do próprio indivíduo, que se torna escravo do demônio quando se entrega ao pecado. Desse modo, defende Vieira, os escravos seriam sempre apenas parcialmente escravos, se mantivessem a virtude cristã. No fundo, Vieira está aplicando aos escravos a mesma doutrina que Luís Molina defendia sobre a importância da vontade e do livre-arbítrio na consecução da salvação.

Não obstante terem percorrido caminhos teológicos possível e diametralmente opostos, os filhos de são Bento e os de santo Inácio, certamente norteados pelos ecos de Trento, chegaram a práticas muito similares para seus servos. Tanto os monges, quanto os padres da Companhia, empreenderam parte de seu ministério no que acreditavam ser um processo de transformação destes homens e mulheres, chegados com a pecha de gentios, em cristãos católicos e filhos de Deus, capazes de comprometer-se com a fé, contrair parentesco espiritual e batizar seus filhos por penhor de sua própria fé. Dito de outro modo, a aceitação da fé católica e a frequência aos sacramentos que esta faculta, parecem ter sido a chave para a prática com vistas à salvação dos etíopes, comum a ambas as ordens.

Sem descuidar de que isso também implicava na integração social dos africanos e seus descendentes no ponto mais baixo da escala hierárquica, sejam beneditinos ou jesuítas, ambos encontraram um modo de dotá-los de subjetividade sacramental. Deveriam ser capazes de desejar o próprio batismo, ou seja, se lhes conferia um *status* suficientemente capaz para que fossem sujeitos do sacramento, sobre quem repousa todo o peso da eficiência do mesmo.¹⁰

⁹ VIEIRA, Antônio. "Sermão vigésimo sétimo do Rosário", in BOSSI, 2011, p. 236-239.

¹⁰ Pela teologia sacramental católica, o sacramento tem sua eficácia pelo poder de Cristo que o opera (*ex opere operato*), mas tem sua eficiência na subjetividade de quem o recebe (*ex opere operandi*). Cf. *Catecismo da Igreja Católica*, parágrafo 1128.

Jesuítas, beneditinos e a posse de escravos

Quase tão antiga quanto a presença jesuíta no Brasil é a sua posse dos chamados “escravos da Guiné”. Já em 1552, em carta endereçada ao padre provincial de Portugal, o jesuíta Manoel da Nóbrega dá notícias de que, aqui no Brasil, a Companhia necessitava de escravos para a manutenção e ampliação do Colégio da Bahia. Nóbrega utilizava a carta para solicitar o envio de “alguns escravos da Guiné à casa para fazerem mantimentos, porque a terra é tão fértil que facilmente se manterão e vestirão muitos meninos, si tiverem alguns escravos que façam roças de mantimentos e algodoades...” (NÓBREGA, 1988, p. 126). Parece-nos que há, por trás do texto de Nóbrega, duas motivações a ensejar este pedido: a provisão financeira de El-Rey não era suficiente para as ambições missionárias do padre e, em função disso, havia a necessidade de criar um sistema auto-sustentável para que se alimentasse e vestisse mais do que os “vinte meninos, pouco mais ou menos” já abrigados no Colégio. É possível que, dada a demanda, Nóbrega estivesse, a partir daí, instaurando na Bahia uma das práticas que concorreriam para viabilizar a presença dos inacianos por toda a América Ibérica: a escravidão de africanos e de afro-descendentes.

De igual modo, em 1623, apenas três décadas depois de haverem chegado à capitania do Rio de Janeiro os dois primeiros filhos de São Bento, a ordem já havia amealhado pouco menos de 200 escravos; vinte cinco anos depois já seriam 250, número que continuaria a crescer até o ápice de 1.217 em 1864, quando começa a declinar até ser extinta a escravidão pela ordem em 29 de setembro de 1871 (ROCHA, 1991, p. 82-88). O fim do cativeiro entre os beneditinos, mais que o prescindir dos braços, foi uma resposta ao decreto imperial 1.764, de 1870, que determinava que bens imóveis e escravos de ordens religiosas seriam convertidos em apólices intransferíveis da dívida pública. Embora não fosse o primeiro golpe nas posses das ordens religiosas que o governo imperial desferia – já que antes disso, escravos foram alforriados para lutarem na Guerra do Paraguai e foi proibido o ingresso de noviços nas ordens – este foi o derradeiro para os discípulos de Bento da Núrsia.

Em primeiro plano, parece que, para jesuítas e beneditinos, a escravidão dos gentios da Guiné era uma forma de remediar as carências do trabalho religioso com os cristãos e com os gentios da terra, mas, mais que isso, certamente também era a gestação de um conjunto de relações a serem conformadas em

seus quadros mentais, como visto anteriormente. Dessa feita, o esforço empreendido por cada ordem ao se dedicar a pensar e, em certo sentido, normatizar as relações escravistas acabou por estabelecer parâmetros dentro dos quais a posse de escravos por parte de monges e padres teria que se circunscrever.

Em função do balizamento gerado pelas crenças expostas acima, que sujeitavam as relações de poder entre senhores e seus cativos, a administração da mão de obra escrava nestas duas ordens, não obstante as trajetórias díspares, apresenta semelhanças. A primeira delas é oriunda de uma característica comum ao clero regular: o apreço pela obediência e o cultivo de uma hierarquia estrita em suas comunidades, sejam elas cenobitas ou não. Desse modo, o conflito entre cultivar a humilde obediência aos superiores e o hábito do senhorio pareceu incompatível aos religiosos. Ao mesmo tempo, segundo lhes parecia, seria impossível sustentar as casas, colégios, mosteiros e outras dependências sem o uso do braço escravo. A solução foi o recurso à propriedade coletiva sobre os cativos, proibindo-se que qualquer indivíduo os possuísse de modo privado. A exceção a esta regra foram os beneditinos com mais de vinte anos de hábito, a quem se concedia um único escravo para atender-lhes as necessidades que a debilidade dos longos dias de monastério lhes impunha (ARAÚJO, 2007, p. 59).

A propriedade coletiva cumpria ainda outro papel. Se nenhum monge possuía escravos (salvo os beneditinos de idade avançada), então o dilema moral da escravidão estava, ao menos em parte, resolvido. Nenhum cristão – ou possível cristão – era propriedade de nenhum beneditino ou inaciano, eram todos “escravos da religião”. Os escravos, que para ambas as ordens eram alvo de catequese e passíveis de salvação, não seriam propriedade privada, mas sim coletiva. Embora, tal perspectiva não chegue a subverter a ordem da sociedade escravista, ao menos encurtava a distância entre a realidade e o preceito da Regra de São Bento.

Que não seja feita [pelo Abade] distinção de pessoas no mosteiro. Que um não seja mais amado que outro, a não ser aquele que for reconhecido melhor nas boas ações ou na obediência. Não anteponha o nascido livre ao originário de condição servil, a não ser que exista outra causa razoável para isso; pois se parecer ao Abade que deve fazê-lo por questão de justiça, fá-lo-á seja qual for a condição social; caso contrário, mantenham todos seus próprios lugares, porque, servo ou livre, somos todos um em Cristo e sob um só Senhor caminhamos submissos na mesma milícia de servidão: “Porque não há em Deus aceção de pessoas” (Regra de São Bento, cap. 2, vs. 16-20).

Certamente foi em função de uma aproximação da regra que “se estabeleceu o costume de dar aos escravos seus *provements* [tecidos ou fardamentos] concomitantemente aos dos monges” (ROCHA, 1991, p. 84). Embora a maior parte da alimentação proviesse do trabalho dos próprios cativos em suas hortas e plantações, realizado especialmente em um dia concedido para isso, há registros no livro da mordomia de complementos pelas chamadas rações de escravos e monges.

As formas de lidar com os escravos que não compactuavam com as regras do jogo parecem ter sido igualmente análogas. A venda, e tudo que esta significava – a perda de todas as benesses, a ruptura dos laços de parentesco, afeto e solidariedade, assim como a subtração das fontes de pecúlio (terra e rebanho) que eram concedidas pelos padres e monges – pesava como grande forma de castigo (ENGEMANN, 2002, p. 74; FRAGOSO, 2011, p. 37). Os escravos tidos como incorrigíveis deveriam ser vendidos e, com o dinheiro arrecadado da venda, seriam comprados outros para substituí-los.

Sendo o mal exemplo um contágio pestífero, que se comunica facilmente, manda o presente Capítulo que nenhum Abade ou fazendeiro consinta nas fazendas escravos mal procedidos, incorrigíveis, vendendo infalivelmente os que tiverem esta nota, com consentimento do Concílio. Declara outro sim, que o dinheiro que resultar tanto da venda como das alforrias dos escravos, se empregue na compra de outros que os substituam.¹¹

Acresce-se a essa sombria possibilidade, a sempiterna ameaça de castigos físicos, atestada para o caso dos jesuítas pela presença de cadeia em algumas fazendas e para o caso dos beneditinos pelos registros de escravos mortos por espancamento. Um destes casos foi o de um escravo, de nome ignorado, que faleceu vítima dos excessos perpetrados pelo Frei Francisco de São Bento Galafura, responsável pela fazenda Tapera, região de Cabo Frio. Em 1785, o Frei Francisco, com a ajuda dos escravos Amaro e Marcos, aplicou um castigo corporal que resultou na morte do escravo infrator que recebia descabida punição.

Os três foram remetidos ao Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro para que o caso fosse investigado (FRAGOSO, 2011, p. 36). É possível que a ordem de São Bento tenha se servido com menos parcimônia dos castigos corporais pela recomendação que faz o próprio Bento de Núrsia de seu uso pelos seus monges. Na Regra, os castigos corporais são mencionados como remédio de

¹¹ Arquivo do Mosteiro de São Bento, códice 1143, fl. 6-6v. Apud. PACHECO, Paulo Henrique Silva. “Crise e Decadência: a fazenda do Iguaçú e seus escravos, século XIX”, in SOARES e BEZERRA, 2011. p. 80

especial eficácia para os que são ainda incapazes de compreender os castigos verbais e morais (tais como a excomunhão) e os ímprobos. Provavelmente, segundo os monges, os escravos de má conduta se enquadravam em ambas as categorias. É possível que para os monges, devido à influência jansenista instalada a partir do século XVIII, ou possivelmente antes, estes casos fossem tomados como espelho da falta da graça e, portanto, exemplos de homens entregues à sua própria concupiscência, sem remédio para resisti-la. Em suma: casos perdidos.

Seria factível pensar, ainda como mais uma forma de aproximação possível entre jesuítas e beneditinos, a especialização de uma considerável parte de seus cativos. Ambas as ordens forneciam conhecimentos de ofícios especializados aos seus escravos. Entre os beneditinos, além dos escravos com ofícios comuns, havia escravos pintores de raro talento e maestria como o mestre Antônio Teles.¹² Nos inventários do sequestro das fazendas jesuítas, há listas de escravos nas quais se registram os ofícios de muitos deles. Assim eram vários carpinteiros, ferreiros, tanoeiros, falquejadores, pedreiros, entre outros, à disposição dos monges e padres.

Outra semelhança no *modus operandi* de beneditinos e jesuítas é descrita por viajantes, cronistas e autores de manuais agrícolas como “bons tratos”.¹³ Não obstante ser um conceito vago e fugidio, tem-se a impressão que um conjunto de benefícios, como os descritos há pouco (boa alimentação, lote de terra, rebanho, dia útil livre para trabalhar), era fornecido pelos padres, seja para garantir o bom cumprimento dos deveres, seja à guisa de incentivo ao matrimônio. Estas benesses são encontradas em ambos os casos. E mais, o efeito mais contundente delas parece ter sido o mesmo nas escravarias das duas ordens: o incremento populacional por crescimento vegetativo. Ficavam as compras no tráfico atlântico, no mais das vezes, apenas para suprir eventuais aumentos acelerados na demanda de mão de obra ou corrigir distorções na população, de modo que cada cativo tivesse um cônjuge em potencial.

O equilíbrio entre homens e mulheres aparece diretamente nas listas nominativas do sequestro das fazendas jesuítas e em algumas fontes beneditinas.¹⁴ Para ilustrar o caso dos jesuítas apresentamos as cifras da população escrava de algumas fazendas fluminenses: Santa Cruz e São Cristóvão, Macaé,

¹² Sobre o escravo mestre Antônio Teles ver: FRAGOSO, 2011.

¹³ A esse respeito ver SCWARTZ, 1988. p. 192; TAUNAY, 2001. p. 76.

¹⁴ Sobre os beneditinos, conferir: ROCHA, 1991, p. 84.

Engenho Novo e Campos Novos. Os dados destas populações encontram-se expressos no quadro 1.

Quadro 1: População escrava das fazendas jesuíticas da Capitania do Rio de Janeiro (século XVIII)

Fazenda	Ano	Homens		Mulheres		Total
		#	%	#	%	
Santa Cruz	1759	516	50,8	500	49,2	1016
Campos Novos	1759	92	48,9	96	51,1	188
São Cristóvão	1771	161	48,8	169	51,2	330
Engenho Novo	1775	132	47,0	149	53,0	281
Macaé	1776	112	51,6	105	48,4	217
Total		1013	49,8	1019	50,2	2032

Fontes: Arquivo Nacional Torre do Tombo, Catálogo Desembargo do Paço, Repartição da Corte, Extremadura e Ilhas. 1759-1760 - maço 2038, cx. 1978. Auto de inventário da Fazenda de Santa Cruz, 1759. AMANTINO, Marcia. *Relações sociais entre negros e índios nas fazendas inacianas - Rio de Janeiro, século XVIII*. Anais do XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão. ANPUH/SP-USP. São Paulo, 08 a 12 de setembro de 2008. Cd-Rom Anais da ANPUH.

Como é possível perceber, a população destas fazendas, se tomadas individualmente ou em conjunto, beira o pleno equilíbrio. Certamente as populações de escravos do mosteiro deveriam se aproximar desta proporção que vemos nos inventários da expulsão. Embora não tenhamos podido ter acesso a grande parte dos documentos do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, o monge que foi responsável pelo arquivo durante muitos anos, D. Mateus Ramalho Rocha, fez um relato minucioso em seu livro já citado. É neste relato que estamos nos baseando para tal afirmação. Parece-nos que as informações de Ramalho Rocha procedem, já que, segundo os dados levantados por Paulo Henrique Silva Pacheco¹⁵ para o século XIX, situam-se as proporções de homens e mulheres, no somatório dos escravos do Mosteiro, entre 53% a 58% de homens para 47% a 42% de mulheres. Embora saibamos das dificuldades enfrentadas por Pacheco, é factível postular que aos monges era imperativo, como aos padres, que cada escravo possuísse um cônjuge em potencial que lhe permitisse remediar as tentações e incrementar a população em suas senzalas.

¹⁵ PACHECO, Paulo Henrique Silva. "Crise e Decadência: a fazenda do Iguaçu e seus escravos, século XIX", in SOARES e BEZERRA, 2011, p. 79.

Igualmente não nos parece absurdo, frente aos dados que dispomos, propor a intencionalidade desta manutenção de níveis populacionais como sendo parte integrante das estratégias de gestão populacional.

Matrimônio: sacramento e gestão de mão de obra

Como corolário de tudo o que foi dito até aqui, estabelece-se que a religião não apenas cumpria um papel transcendente nas escravarias, mas gerava derivações de cunho absolutamente pragmático e comportamental. O *locus* privilegiado para este encontro entre normatização e prática, no caso do catolicismo, parece-nos, são exatamente os sacramentos e a doutrinação subjacente a eles. Em primeiro lugar, pelo seu papel na economia soteriológica do catolicismo, já que o acesso a pelo menos dois dos sacramentos era tido como condição *sine qua non* para a entrada no Reino dos Céus: o batismo e a Eucaristia (esta, ao menos uma vez por ano). O sacramento da penitência ou confissão, por conseguinte assume um papel importante, na medida em que viabiliza o acesso à comunhão pascal, prescrição fundamental para a Igreja tridentina. O sacramento viático e os sacramentais que antecedem a morte também adquirem vulto na busca de uma garantia da salvação da alma quando o corpo fenece.¹⁶

Impossível para nós é aferir a frequência dos cativos das ordens à mesa eucarística. No entanto, os registros de batismo dos beneditinos e jesuítas nos dão a conhecer algo do processo de inserção dos seus cativos no grêmio da Igreja. A ausência de registros fúnebres jesuítas nos impede de conhecer a assistência religiosa que receberam os cativos dos inacianos em seus últimos momentos, embora tenhamos conhecimento de que os escravos da ordem de São Bento eram providos dos rituais que acompanhavam os sepultamentos. Era igualmente prática beneditina celebrar missa, tanto no Mosteiro como nas capelas das fazendas, pelas almas dos escravos falecidos (FRAGOSO, 2011, p. 35). O matrimônio está registrado diretamente em praticamente todas as listas nominais construídas por ocasião do sequestro dos bens da Companhia pelo governo português e nos vários balanços (estados) da ordem realizados pelos beneditinos, além dos registros efetivos dos matrimônios nas fazendas do Mosteiro de São Bento. Sendo este, portanto, o mais eloquente de todos os sacramentos e também aquele para o qual os incentivos são mais facilmente perceptíveis.

¹⁶ Para uma ótima apresentação das crenças e devoções da Boa Morte, cf.: RODRIGUES, 2005.

Num primeiro plano, o sacramento do matrimônio assume grande importância na administração de populações, pois cumpria o seu papel na lógica religiosa tridentina, qual seja, o de socorrer a vontade humana na sua permanente luta contra a concupiscência. Ao disciplinar e controlar as relações sexuais, o Concílio esperava municiar os fiéis com um mecanismo para preservar a castidade. Deste modo, lançavam-se as relações sexuais dos escravos para um âmbito estritamente privado, domesticando o sexo. Domesticação esta, levada a cabo pelo estabelecimento da privacidade do *domus* como lugar para remediar as fraquezas da carne e gerar a descendência.

Além disso, o matrimônio transferia para o clero a autoridade de regulamentar as uniões sexuais, diferenciando o matrimônio católico das uniões pagãs. O Concílio assim diferencia a união católica dos antigos matrimônios:

970. Visto que o matrimônio da Lei Evangélica excede pela graça de Cristo os antigos matrimônios, com razão ensinaram os nossos santos Padres, os Concílios e toda a Tradição da Igreja, que ele deve ser enumerado entre os sacramentos da Nova Lei. Contra esta doutrina se levantaram furiosos neste século certos homens ímpios, que não só tiveram opiniões erradas sobre este sacramento venerável, mas ainda, como costumam, introduziram a liberdade da carne sob pretexto de Evangelho, afirmando, por escrito e oralmente, muitas doutrinas alheias ao sentir da Igreja Católica, à Tradição, aprovada desde o tempo dos Apóstolos, e isto não sem grande dano dos fiéis de Cristo.¹⁷

Essa diferenciação sacralizava o matrimônio, que devia ser celebrado, para ter eficácia, na presença de um sacerdote. Com este sacramento, obtinha-se uma união conjugal válida que facultava as relações sexuais, as quais deveriam produzir novas gerações. No que diz respeito aos escravos, a Igreja católica sempre viu o matrimônio como forma de disciplinar as relações sexuais nas senzalas e apartar os cativos da promiscuidade inerente a sua imputada condição. Assim, na catequese e nas práticas devocionais que deveriam ser direcionadas aos escravos constava a sacralização das uniões maritais, que, por princípio, seriam tomadas livremente pelos nubentes e, cujo sacramento não poderia, ao menos era o que se pregava, ser negado aos que intencionavam contrair o sagrado matrimônio. Embora para senhores laicos este preceito pareça ter tido importância secundária, nas ordens jesuíta e beneditina o matrimônio foi usado como remédio para a alma e estratégia para ordenar a vida dos seus escravos.

¹⁷ Caput do item 970 (Doutrina sobre o Sacramento do Matrimônio) da Sessão XXIV do *Agnus Dei*, documento produzido pelo Concílio Ecumênico de Trento, celebrado no tempo do Sumo Pontífice Pio IV, em 11 de novembro de 1563. Apud. CAMPOS e MERLO, 2005, p. 370.

Disso temos mostras nas duas extremidades do processo, uma política clara de incentivo ao matrimônio com a consequente geração de filhos legítimos e o resultado destas políticas nas escravarias. Na extremidade das políticas de incentivo, houve uma norma beneditina emblemática do que estamos afirmando. Nas Atas Capitulares do Mosteiro de Tibães, do ano de 1783, depositadas no Arquivo Distrital de Braga (Apud. FRAGOSO, 2011, p. 59), estabelece-se que fiquem “isentos de todo serviço aqueles escravos que tiverem dado [à ordem] e criado seis filhos de legitimo matrimônio”. Embora não preveja a manumissão dos pais, a decisão do Capítulo da Ordem está a nos apontar para o incentivo ao matrimônio com vistas à concepção do maior número de filhos possível. E mais, preconiza a união conjugal sancionada pelo clero, ou seja, o matrimônio enquanto sacramento ministrado pelos monges a quase todos os seus escravos adultos (ROCHA, 1991, p. 83).

Para o caso jesuíta, embora não tenhamos nenhuma norma ou regra como a que vigorou entre os filhos de São Bento, temos alguns exemplos dos efeitos dos estímulos às uniões sancionadas pelo sacramento. A população escrava de pelo menos duas fazendas, tal como foram apreendidas pelos que registraram os bens no ato do sequestro subsequente à expulsão da ordem, mostra o impacto das ações empregadas pelos padres no sentido de ordenar as relações conjugais entre os escravos. Tomando o caso de Santa Cruz como paroxismo desta estratégia de gestão de mão-de-obra, é possível observar que a totalidade dos escravos foi registrada no inventário segundo a sua relação, direta ou indireta, com a experiência do matrimônio: 41% são os escravos casados; ao que se somam os 52% formados por seus filhos; os órfãos e os viúvos completam os 100% da escravaria.

O que se passa na fazenda São Cristóvão, também no Rio de Janeiro, não é muito diferente. Mais de 80% dos escravos no momento do sequestro estavam ligados a uma família que havia experimentado o sacramento do matrimônio. Acresce a isso, o fato de que apenas duas concepções parecem ter se dado fora da norma católica. Em fazendas jesuíticas de fora da capitania do Rio de Janeiro dava-se um quadro semelhante. Na província de Córdoba, hoje território argentino, outro grande colégio da Companhia em termos de propriedade de escravos, a média de escravos alguma vez unidos pelo preceito tridentino, somados aos seus filhos legítimos, também supera os 80% (ANDRÉS-GALLEGO, 1996).

No entanto, se à frequência do recurso ao sacramento do matrimônio católico como forma de sancionar as relações conjugais dos escravos asso-

ciarmos as proporções bastante equilibradas entre homens e mulheres nas senzalas de beneditinos e jesuítas, será possível inferir que estes matrimônios eram majoritariamente endogâmicos. Dito de outro modo, diante da disponibilidade de cônjuges potenciais aos cativos do Mosteiro de São Bento e do Colégio do Rio de Janeiro, por exemplo, e do recurso ao sacramento como fundamento normatizador das relações, é muito possível que padres e monges estivessem criando condições ideais para que se minimizasse a fornicação em suas senzalas, ao mesmo tempo em que eliminavam a necessidade de se buscar parceiros conjugais fora do circuito de propriedades de cada instituição.

Só vemos, a princípio, um problema para esta composição: ao menos a partir de certo momento, como escapar do tabu do incesto? Na medida em que os casamentos fossem acontecendo e os filhos casando-se uns com os outros, a disponibilidade de cônjuges válidos iria declinando. Assim, o matrimônio estaria impedido para muitos primos e outros parentes consanguíneos de até 4º grau pelas mesmas normas que o ensejavam. Havia duas soluções para este problema. Primeiro: ocasionalmente eram feitas compras seletivas, visando obter parceiros para os ainda celibatários. Além disso, cada fazenda não estava muito distante de outras dos próprios clérigos, permitindo, em caso de exaustão das possibilidades de formação de casais sem ferir o tabu do incesto, a circulação de indivíduos entre elas, que certamente já seria feita por outros motivos.

O fato é que o tabu do incesto pode nem ter se configurado como um problema real. Para o caso da Companhia de Jesus, o tempo entre a montagem destas escravarias e a exaustão das possibilidades de matrimônio ainda não tinha decorrido, visto terem se passado algo em torno de cinco gerações das primeiras aquisições até a expulsão dos padres. Para o caso do Mosteiro, além da compra ser aparentemente mais frequente que para os jesuítas, havia permanentemente certa quantidade de escravos homens necessariamente celibatários que serviam no Mosteiro, permanecendo como porção sem demanda de cônjuges (ROCHA, 1991, p. 83).

Os sacramentos de um modo geral e o matrimônio, de forma mais específica, serviram para estabelecer, no caso das ordens de Santo Inácio e de São Bento, políticas de ordenação moral, tanto quanto de conversão e cristianização da população escrava. A duplicidade de funções fez com que os sacramentos fossem pontos privilegiados na tentativa de cristianizar os cativos, no espírito da formalidade tridentina.

Embora possa parecer que o controle disciplinar eclipsasse a piedade religiosa nos corações e mentes do clero de que se trata aqui, isso não é plena-

mente real. Havia, sem dúvida alguma, uma forte dose de altruísmo no afã de conversão e conformação aos preceitos sacramentais católicos. É o que emerge dos poucos registros de batismos dos filhos de escravos do clero regular aos quais tivemos acesso e passamos a analisar.

De criaturas a filhos de Deus: o significado do batismo

Embora, até o momento, não se possa afirmar se nos registros guardados no Arquivo do Mosteiro de São Bento apareçam indícios da acuidade dos monges em levar às águas da Pia os rebentos de suas escravas, é bem possível que entre eles se desse o mesmo que vimos nos registros de batismos da estância Caroya, em Córdoba, Argentina. Pode-se propor tal postulado por ser o batismo o meio privilegiado para o trânsito ao qual se refere o Concílio quando afirma que “o trânsito é do estado em que o homem é filho nascido do primeiro Adão, ao estado de graça e de adoção dos filhos de Deus através do segundo Adão, Cristo Jesus, nosso Salvador”.¹⁸

Com frequência, este trânsito aparece como sendo de criaturas a filhos de Deus. A mudança ontológica é mais visível nas crianças, coerdeiras dos pecados de Adão (e de Cam) e, portanto, necessitadas do remédio do batismo – em especial às crianças pagãs, mas também as já nascidas em famílias cristãs, mas ainda não batizadas.

O câmbio transparece tanto nas falas dos jesuítas quanto nos registros de batismos dos recém-nascidos na estância Caroya em Córdoba, na Argentina. Em ambas as situações fazia-se referência a eles, quando nascidos, como ‘criaturas’. É o que diz o padre Nicolás Gonzales e o intérprete Francisco Yolofo, em seus testemunhos do zelo apostólico de Pedro Claver na faina de assistir os recém-chegados a Cartagena, relatam que ele buscava saber se havia “nascido alguma criatura” durante a travessia (SPLENDIANI e ARISTIZABAL, 2002, p. 87 e 114).

No museu que se criou na estância Caroya, que pertenceu ao colégio jesuítico de Córdoba, estão depositados e transcritos os registros do batismo de 108 filhos de escravos da estância e de nove que chegaram da África, mais precisamente de Angola. Nos registros de batismo da Estância jesuítica, vê-se que o padre Antônio Morales encerra o assento do batismo da pequena Joana, filha de Phelipe Caroya e Magdalena Monserrate, com a observação: “*La cria-*

¹⁸ Concílio de Trento, p. 23, tradução do autor. Disponível em: <<http://www.emym.org/articulos1/conciliodetrento.pdf>> Acesso em: 22 mai. 2012.

tura había nacido dos días antes” (grifo nosso).¹⁹ Ou seja, quando nasceu, em 28 de dezembro de 1758, era tão somente uma criatura, com dignidade diminuta. Não obstante a isso, após receber o sacramento tornou-se membro da Igreja, merecendo ser sepultada dentro da capela.

De modo análogo, podemos pensar que, consonante à importância atribuída pelo Concílio aos sacramentos, que são “por onde começa toda verdadeira santidade, ou começada se aumenta, ou perdida se recobra”, o padre Bartholomé Franco batizou privadamente e por necessidade Maria Clara, em pleno domingo, 16 de abril de 1758. Seus pais, Agustin e Theresa, eram escravos da estância, assim como seus padrinhos de batismo Ignacio Carranza e Victoria sua mulher.²⁰ Como a pequena Maria Clara resistiu algum tempo a sua enfermidade, dois domingos depois, em 30 de abril recebeu os santos óleos e a crisma, tendo por padrinhos de crisma Phelipe e Victoria, até onde sabemos, todos escravos da mesma estância. Aparentemente, o padre Bartholome Franco não poupou esforços para fornecer todos os instrumentos para que a menina alcançasse o Paraíso. Decisão acertada a de fazer o quanto antes tudo o que se julgava possível para a salvação da pequena Maria Clara: na quinta-feira seguinte, 4 de maio de 1758, descia à sepultura o corpo inerte da criança.

Assim como Maria Clara, outros 14 meninos e 11 meninas faleceram pouco depois de terem recebido o sacramento do batismo. Alguns morreram um ou dois dias depois, outros um pouco mais, porém, de 108 filhos de escravos da estância Caroya, batizados entre 6 de março de 1754 e 5 de setembro de 1765, cerca de um quarto foram socorridos espiritualmente antes de falecer, sendo sepultados como filhos de Deus.

Para além das crianças, aos adultos provavelmente também se lhes outorgava a mesma necessidade de mudança de estado. Destoando dos demais registros de batismo da estância Caroya, encontramos dois assentamentos assaz interessantes. Trata-se dos únicos casos de batismos coletivos de não irmãos no livro. Nestas duas ocasiões, em 10 de maio de 1761 e no domingo seguinte, foram batizados com toda a solenidade nove escravos de Angola. No dia 10 compareceram à Pia: Mathias, Juan Joseph, Maria del Carmem, Juana Josepha e Ana Philipa; no dia 17, foi a vez de Joseph, Juana e Domingas. Não foram apenas os únicos batismos coletivos, mas também os únicos africanos assinalados na fonte.

¹⁹ Libro de bautismos, casamentos y entierros de esclavos y otros. Instituto de Estudios Americanistas. Estancia Caroya. Cordoba (AR). Fl. 5r

²⁰ Ibid. Fl. 2V

A partir deste já seco mês de maio da região de Córdoba, estes africanos passaram a ser contados entre os filhos de Deus, sendo vistos pelos padres como portadores de capacidades e obrigados a assumir compromissos. Prova disso é o fato de que Mathias de Angola, dois anos depois,²¹ já estava casado com Juliana (aparentemente nascida na América) batizando sua filha Maria em 13 de setembro de 1763. Tomando os dois registros, vemos que eles espelham três sacramentos aos quais esteve presente Mathias de Angola: seu batismo, seu casamento e o batismo de sua filha, apadrinhada por Roza, também escrava.

A passagem de criatura a filho de Deus operada em seus escravos poderia representar para os padres e monges um punhado de coisas. Em primeiro lugar, a garantia da salvação daqueles que estavam sob sua responsabilidade, como propriedade coletiva da ordem. Derivando disso, a sua própria salvação, na medida em que cumpriam sua obrigação de “batizar toda criatura”, sendo o clero o principal responsável pela propagação da fé. De igual modo, acresciasse sobre os seus escravos a jurisdição eclesiástica à jurisdição de proprietários, fazendo com que estivessem duplamente subordinados. E, por fim, alterava o status de suas propriedades, de criaturas para filhos de Deus. Obviamente, tudo isso está muito mais presente no imaginário do clero que no dos cativos, que certamente viam a coisa toda de outra maneira.

Referências

- ANDRÉS-GALLEGO, José. “Eslavos de temporalidades (el Tucumán, 1768): posibilidades de una fuente documental”. In: *Revista Hispania Sacra*. n. 48. 1996. Anexo.
- ARAÚJO, Jorge Victor de Araújo. *Monges negros: trajetórias, cotidiano e sociabilidade dos beneditinos no Rio de Janeiro – século XVIII*. Dissertação de Mestrado, PPGHIS, Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS. 2007.
- BENCI, Jorge. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*. São Paulo: Grijalbo. 1977.
- CAMPOS, Adriana Pereira e MERLO, Patrícia M. da Silva. “Sob as bênçãos da Igreja: o casamento de escravos na legislação brasileira”. *Topoi*, v. 6, n. 11, jul.-dez. 2005.
- DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da Reforma*. São Paulo: Pioneira. 1989.
- ENGEMANN, Carlos. *Os servos de Santo Inácio a serviço do Imperador: Demografia e*

²¹ Na transcrição da fonte a que tivemos acesso, consta a data 1768, com uma interrogação escrita à caneta, porém o registro foi feito entre os de 1763. Optamos por tomá-lo pelo contexto dos demais registros, considerando um eventual erro no registro, na leitura ou na transcrição.

- relações sociais entre a escravaria da Real Fazenda de Santa Cruz, RJ. (1790- 1820).* Dissertação de Mestrado. PPGHIS-UFRJ. 2002. p. 74.
- FESER, Edward, *Aquinas, A Beginners Guide*, Londres: Editora One World. 2009.
- FRAGOSO, Victor Murilo Maia. *A arte de Antônio Teles, escravos e mestre pintor setecentista, no mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro.* Dissertação de Mestrado. Escola de Belas Artes, Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2011.
- NÓBREGA, Manoel. *Cartas do Brasil (1549-1560).* Itatiaia: Editora da Universidade de São Paulo. 1988.
- Regra de São Bento.* Disponível em: <[http://www.osb.org.br/regra.html#CAPÍTULO 2](http://www.osb.org.br/regra.html#CAPÍTULO2)>. Acesso em: 12 nov. 2011.
- ROCHA, Mateus Ramalho. *O Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro.* Rio de Janeiro: Ed. Studio HMF. 1991.
- RODRIGUES, Cláudia. *Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (Séculos XVIII e XIX),* Rio de Janeiro: Arquivo Nacional. 2005.
- SANDOVAL, Alonso. *Um Tratado sobre la Esclavitud.* Madrid: Alianza Editorial. 1987.
- SCWARTZ, Stuart B. *Segredos internos: Engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550 – 1835.* São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- SOARES, Mariza de Carvalho e BEZERRA, Nielson Rosa. *Escravidão africana no Recôncavo da Guanabara (séculos XVII-XIX).* Niterói: Editora da UFF. 2011.
- SOUZA, Evergton Sales. “Jansenismo e reforma da Igreja na América Portuguesa”. *Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades.* CHAM – Universidade Nova de Lisboa. 2005.
- SPLENDIANI, Anna María e ARISTIZABAL, Tulio. *Proceso de beatificación y canonización de San Pedro Claver,* Bogotá: CEJA. 2002.
- TAUNAY, C. A. *Manual do agricultor brasileiro.* São Paulo: Cia. das Letras. 2001.
- VIEIRA, Antônio. “Sermão de São Roque na Capela Real no Ano de 1652”. *Sermões.* Disponível em: <<http://bn.br/wp-content/uploads/2011/12/sermoes.pdf>>. Acesso em: 12 nov. 2011.
- _____. “Sermão vigésimo sétimo do Rosário”, in BOSSI, A. *Padre Antônio Vieira Essencial.* São Paulo: Cia. das Letras. 2011.