

AS TENSÕES DA MANUMISSÃO E DA ABOLIÇÃO NO BRASIL, SÉCULOS XVII-XIXRonaldo Teixeira Couto¹**RESUMO**

O artigo discute os afastamentos e aproximações existentes na argumentação, entre os séculos XVII e XIX, em legitimar ou justificar a escravidão e outras questões que orbitaram essa temática, tais como a soberania doméstica e o governo dos escravos, tendo como pano de fundo a tradição judaico-cristã e outros níveis de argumentação com conotação jurídica, filosófica, econômico-social e fruto de convenções normativas elaboradas pelos senhores de escravos. Foram utilizados como obras de referência o pensamento dos padres jesuítas Benci e Vieira, de alguns autores estrangeiros sobre governo de escravos, e de letrados e legisladores que se debruçaram sobre essa questão. Inferiu-se que o eixo da discussão migrou do plano da salvação espiritual, perpassando pela naturalização das relações históricas, por percepções ideológicas e políticas, numa espécie de “humanismo utilitário”.

Palavras-chave: manumissão; soberania doméstica; governo de escravos.

ABSTRACT

The article discusses the existing departures and approaches in the argument, between the seventeenth and nineteenth centuries, to legitimize or justify slavery and

¹ Bacharel em Filosofia e mestre em História Social. Pesquisador no projeto "Os jesuítas e a questão da escravidão" que integra o Grupo de Pesquisa CNPq "Sociedades escravistas nas américas" da UNIVRSO, professor na Escola Superior de Polícia Militar (RJ).

other issues that orbited this theme, such as domestic sovereignty and the government of the slaves, with the backdrop of the tradition Judeo-Christian and other arguments levels with legal connotation, philosophical, economic, social and fruit normative conventions established by slaveholders. As reference works, were used the thought of Benci and Vieira, Jesuit priests, some foreign authors on the government of slaves, and scholars and legislators who studied this question. The article inferred that the center of discussion migrated from the spiritual salvation plan, passing through the naturalization of historical relations, for ideological and political perceptions, a kind of "utility humanism."

Keywords: manumission; domestic sovereignty; government slaves.

A Igreja e a retórica jesuíta

A escravidão de negros sempre esteve presente nas atividades dos sacerdotes da Companhia de Jesus, desde a sua fundação até sua supressão no século XVIII, fossem nas discussões internas sobre a conveniência ou não da ordem se envolver com a propriedade de escravos ou nas missionações implementadas para sua conversão. Esse envolvimento da Ordem Jesuíta com a escravidão não ocorre com uma transversalidade serena ou sem descompassos que mereçam ser desconsiderados, sendo que os primeiros contatos com a escravidão levaram a ordem religiosa a um posicionamento, pelo menos, contraditório. Entre os primeiros 70 anos de sua criação, ou seja, no período compreendido entre os anos de 1540 a 1615, que corresponde ao mandato dos cinco primeiros padres jesuítas que assumiram o mais alto posto da hierarquia da Companhia de Jesus, designados por Superior Geral, a postura da direção da ordem, em relação aos sacerdotes não se tornarem proprietários de escravos, era bem definida. Iniciando com o próprio Loyola (1540-1558), seguindo-se por Laynez (Laínez) (1558-1565), Borja (1565-1572), Mercurian (Mercuriano) (1573-1580) e Aquaviva (1581-1615), todos esses gerais foram contrários a que os inicianos fossem proprietários de escravos. Certa feita, em 1569, o geral Francisco de Borja, recomendou ao padre provincial de Portugal que “não convém que a Companhia se sirva de escravos. AV.R. encomendo que procure como se desfazer com suavidade dos

que tem em Portugal” (ALENCASTRO, 2000, p. 170). Percebe-se que, desde o início de suas atividades, os jesuítas se serviam de escravos na Europa, e a polêmica já existia. A questão continuou gerando tensões internas, considerando que o relato a seguir apontou uma divergência entre o posicionamento do geral, da época, e o que de fato ocorreu tanto na Europa, não só no intramuros da Companhia de Jesus, mas na sociedade como um todo e nos afastados recantos da África Ocidental, especificamente em Angola, e no Brasil, pois o padre Jerônimo Cardoso, em 1586, na qualidade de procurador das missões, pediu ao geral, Cláudio Aquaviva, intervenção junto ao rei, no sentido de determinar que “todos os [índios] sejam livres, tendo nós muitos cativos e servindo-nos dos das aldeias, mais que todos os outros brancos” (ALENCASTRO, 2000, p. 163). O sacerdote ainda fundamentou que:

em Angola (...) todos dizem que temos trato e exercitamos mercancia *sub praetextu conversionis* [a pretexto de conversão], e diria que se não podemos sustentar muitos [padres] sem ter estes [escravos] que sustentemos menos sem tê-los, porque assim o faziam os antigos (ALENCASTRO, 2000, p. 163).

Da mesma forma, na Bahia, local onde a Ordem ampliou suas atividades, nos idos de 1583, foi marcante o episódio ocorrido com o padre jesuíta Gonçalo Leite, mestre do Colégio e Superior das residências de Porto Seguro e Ilheus. Este padre mostrou-se antiescravista, bem como outro jesuíta, o padre Miguel Garcia, que também repudiou a escravidão, fosse ela de índios ou africanos. Garcia escreveu a Roma no sentido de que “a multidão de escravos que tem a Companhia nesta Província, particularmente neste colégio [da Bahia] é coisa que de maneira nenhuma posso tragar” (ALENCASTRO, 2000, p. 163). A confissão, de acordo com a ortodoxia cristã, é o sacramento fundamental para que ocorra o perdão espiritual. A recusa em receber esse sacramento dos fiéis que fossem proprietários de escravos foi o artifício usado por aqueles religiosos para resistir e impor suas posições contrárias à escravidão, o que, certamente, gerou inúmeros descontentamentos internos na Ordem e conflitos com os senhores de escravos. A questão levou o padre Christovão de Gouvêa, aproveitando

sua condição de visitador às “partes do Brasil” em 1583², a tentar convencer os reacionários, mas não conseguiu. Conclusão: o padre Garcia foi compulsoriamente regressado à Espanha e o padre Leite foi banido para Lisboa, onde continuou a protestar.

Apesar dessas contendas, nos primeiros decênios, envolvendo pensamentos distintos entre alguns jesuítas que se formavam, outras questões mais envolventes no Império Ibérico em transformação acabaram por resgatar a escravidão ao seu destino. Numa abordagem mais ampla, percebe-se que no ambiente europeu a escravidão já se mostrava importante, porque, desde o século XVI, Lima, México e Salvador, tornaram-se cidades “africanizadas”, bem como cidades da Europa, pois assim também ocorrera em Lisboa, Sevilha, Málaga, Valência e Veneza, além de Nantes e Bordeaux (PAIVA, 2008, p. 19). Com essa percepção e num misto de expansão de domínio, ampliação do comércio e uma maior representatividade no contexto mundial, por exemplo, no século XVI o mercado negreiro assumiu um papel sintomático e frenético, considerando que “por volta de 1575, haviam ingressado no Brasil 10 mil africanos; na América espanhola, [desde 1525], recebera cerca de 37.500 (...) e as ilhas atlânticas [desde o fim do século XV], haviam captado 124 mil escravos” (ALENCASTRO, 2000, p. 33). Frente à necessidade e ao conflito de interesses, a competição comercial e a expansão territorial das várias nações-Estado em formação que integravam a Europa, a questão da escravidão acabou por ser novamente incorporada à dinâmica social e o assunto deixou de ser discutido internamente na Ordem, o que teria levado, inclusive, a Companhia de Jesus a ampliar a disposição desse tipo de mão de obra onde desempenhou suas atividades sem ocorrência de outras desavenças internas importantes no que diz respeito a essa questão. A temática escravidão, sob a tônica de uma discussão com pensamentos contrários ou a favor, só ocorreu de forma mais aguçada no final do século XVIII, embora a Companhia de Jesus tenha, desde o início de sua fundação, se colocado contrária à escravidão de aborígenes e ter realizado várias interpelações na relação senhor/escravo, nos pensamentos dos padres jesuítas António Vieira e Jorge Benci, como será visto a seguir.

² Há indicações de que o padre jesuíta Fernão Cardim, na qualidade de secretário do padre visitador, fez constar em seu relatório essa questão como “algumas dúvidas de casos de consciência, [...] e os padres ficaram com maior luz para se poderem haver em semelhantes casos” (CARDIM, 2000, pp. 230-231).

Sob o ponto de vista institucional, a Igreja manteve-se tolerante em relação à escravidão de negros, considerando sua posição junto à Coroa, em especial, a Ordem Jesuíta. Na saga de António Vieira e Jorge Benci nota-se uma forte preocupação em justificar e normalizar as relações entre senhores e escravos por meio da indicação de obrigações recíprocas. Esses letrados da Companhia de Jesus, entre outros argumentos, fizeram frequente uso em apontar a transgressão praticada pelo homem como a responsável pelas consequências da escravidão. O ser humano sofria os rigores da escravidão pelo seu próprio pecado. Foi nesse viés que Vieira³, em 1633, escreveu seu sermão XIV (VIEIRA, [ca. 1633]), sobre o tema *Maria, de qua natus est Jesus, qui vocatur Christus (Maria da qual nasceu Jesus que se chama Cristo)*, com toda sua eloquência dirigida aos escravos, no qual enalteceu a figura do cativo comparando o seu sofrimento à paixão de Cristo e o engenho ao inferno. O inaciano, no melhor estilo barroco, preservou a escravidão como instituição, à medida que tentou justificá-la, invertendo a lógica temporal através da argumentação profética interpretando e interligando-a a sua atualidade. O sacerdote construiu um projeto messiânico, baseado em profecias bíblicas do Velho Testamento (Salmos 67 e 71), para implantação do que ele chamou de *Quinto Império Mundial*⁴, cuja sede caberia a Portugal, e o imperador seria D. João IV, a ser ressuscitado. O tráfico e a escravidão foram incorporados como necessários à construção desse império, considerando que competia aos portugueses:

conquistarem a Etiópia ocidental (...) se cumprindo hoje, aonde trazidos os mesmos etíopes em tão inumerável número, todos com os joelhos em terra, e com as mãos levantadas ao céu, crêem e adoram no Rosário da Senhora todos os mistérios da Encarnação, Morte e Ressurreição do Criador e Redentor do mundo (VIEIRA, [ca. 1633], p. 9).

³ O padre jesuíta António Vieira nasceu em 1608, em Lisboa, vindo com a família com seis anos para o Brasil. Inicia sua vida religiosa (noviciado) aos quinze anos no Colégio Jesuíta da Bahia onde o reitor era o padre Fernão Cardim. Seu primeiro e importante desafio, como religioso, foi escrever a “Carta Ânua” da ordem em 1626, com apenas 18 anos, e o segundo foi participar ativamente contra a invasão holandesa à costa nordestina. Em 1661 é expulso do Brasil e retorna à Lisboa. Enfrenta a Inquisição em 1663 e morre em 1697 (VAINFAS, 2000, pp. 444-447).

⁴ Descrito como “lugar de harmonia e paz onde todas as heresias se sujeitariam à verdadeira fé católica, por um tempo indeterminado de, no mínimo, mil anos” (VAINFAS, 2000, p. 447).

Mais de uma vez, neste sermão, lembrou aos escravos que sua vinda para o Brasil correspondia a um privilégio e ao propósito de seu “novo nascimento espiritual”, que atribuía a eles, em virtude desse “milagre”, as obrigações de “dar infinitas graças a Deus por vos ter dado conhecimento de si, e por vos ter tirado de vossas terras, onde vossos pais e vós vivíeis como gentios, e vos ter trazidos a esta, onde, instruídos na fé vivais como cristãos, e vos salveis” (VIEIRA, [ca. 1633], p. 9). Destacou a importância de que o segundo gentio a ser batizado foi um escravo de uma rainha da Etiópia. Empregou também o recurso semântico da alegoria com a realidade natural ao lembrar da abelha que trabalha com afincos para produzir o mel “mas não para si” e a pomba que geme com seus arrulhos como se cantasse.

Nota-se que Vieira concentrou sua fala na conscientização cristã do escravo em sustentá-lo ao sofrimento, ao peso da escravidão e à resignação com sua condição, pois lembrou que “não basta só padecer, mas é necessário padecer com Cristo” (VIEIRA, [ca. 1633], p. 17). Esse pensador passou ao largo de qualquer discussão que envolveu a administração, o governo de escravos ou a “soberania doméstica”, considerando que seu destinatário foi o cativo que deveria se subordinar à sua condição de escravo cristianizado.

Necessários quase setenta anos para que, ainda no Brasil colonial, a temática escravidão tivesse outra abordagem, no início do século XVIII, e ainda numa condição de exclusividade, considerando que “os jesuítas [foram] os únicos autores (...) a tratarem do tema do governo dos escravos” (MARQUESE, 2004, p. 49). Nesse caso, ainda entre os inicianos, o padre jesuíta Jorge Benci⁵ recebe destaque com sua obra escrita na Bahia em 1700, sob forma de sermão, e editada em Roma em 1705. Debruçando sobre a obra, percebe-se, além do estilo barroco, os seguintes contornos, no que diz respeito à escravidão: primeiro, quanto as obrigações do senhor, logo de início, antes da introdução, Benci indicou o destinatário de sua obra com o título “LEITOR”, alertando que não se tratou apenas daquele que é senhor, porém, para

⁵ O padre jesuíta Jorge Benci nasceu em 1650 em Rimini, ingressando na ordem em 1665 em Bolonha. Veio para o Rio de Janeiro em 1683 e exerceu as funções de mestre de humanidades e teologia, de secretário do provincial e visitador local. Na Bahia foi companheiro do padre António Vieira (1608-1697). Além desta obra publicou três sermões em Lisboa, entre 1699 e 1702, cidade onde faleceu em 1708 (VAINFAS, 2000, p. 456).

aqueles que o foram, teriam maiores obrigações: “Se és senhor, e tens escravos, lendo-o entenderás quais são as tuas obrigações (...) se não os tens, (...) darás a Deus muitas graças por te livrar das pensões, que não são poucas nem pequenas” (BENCI, 1977, p. 45). Diferente de Vieira, Benci vinculou a escravidão ao pecado original, entendendo que “foi sem dúvida um dos efeitos do pecado original de nossos primeiros pais, Adão e Eva, donde se originaram todos os nossos males” (BENCI, 1977, p. 47). Benci transformou uma tradição revelada em verdade pedagógica e de maneira didática definiu o papel do cristianismo na conexão normativa entre senhor e escravo, definindo tais obrigações em três expressões: *panis, et disciplina, et opus* (pão, correção e trabalho). Com relação ao alimento corporal, usando com exemplo o “servo romano”, pontuou que estes recebiam do seu senhor três *módios* de trigo por mês, o que se aproximaria de 20,7 quilos. Além dessa questão, o autor identificou uma dupla obrigação do senhor, no que diz respeito ao sustento do seu escravo relativo à alma (sustento espiritual) e ao corpo (sustento material). Nesse ponto, além de textuar essa dupla obrigação do senhor, o esforço do inaciano foi “humanizar” o escravo colocando-o numa condição de que ele era capaz de racionalizar e compreender o que ocorre à sua volta, sendo importante o senhor passar a ter esse entendimento. Quanto ao que seria o alimento espiritual ele enumerou: a doutrina cristã, o uso dos sacramentos e o bom exemplo da vida. Benci não aceitou desculpas por parte do senhor, que tem também sob sua responsabilidade a catequese do escravo, pois afirmou que “quando não possais ou não queirais doutrinar por vós mesmos os vossos escravos: porque os não trazeis aos Colégios e Casas da Companhia, e aos mais Conventos” (BENCI, 1977, p. 89).

Com relação ao casamento de escravos, o jesuíta, contrário ao que ele chamou de “Direito Imperial [que somente] aos livres seja permitido contrair matrimónio”, afirmou que o “Direito Canónico” revogou tal parte do dispositivo da lei civil “como contrária ao direito divino e natural”.⁶ O sacerdote evocou que não compete aos

⁶ “Os ecos do discurso inaciano, vemo-los em parte numa disposição do sínodo baiano, em 1707: (...) os escravos e escravas podem casar com outras pessoas cativas, ou livres, e seus senhores lhe não podem impedir o matrimônio, nem o uso dele (...), nem por esse respeito os podem tratar pior, nem vender para outros lugares remotos, para onde o outro, por ser cativo, ou por outro justo impedimento o não possa seguir” (VAINFAS, 1997, p. 88).

senhores impedir o deliberado matrimônio entre escravos explicando que o “Santo matrimônio” foi instituído para a “propagação do gênero humano” e como “remédio que Deus” estabeleceu para evitar pecados sexuais, crimes e outras coisas da carne (*Matrimonium concessum est in remedium concupiscentiae, ut evitentur fornicationes, et alia carnis flagitia*). Deixando de lado um recurso muito comum empregado pelos jesuítas em descrever o mundo natural remetendo a relações com passagens e imagens bíblicas, como fez Vieira, ele falou da própria natureza do destinatário, talvez por já ter ouvido contradições em seus sermões do tipo: para que casar escravos se depois não respeitarão a relação? Para isso também o pregador orientou que a prestação de contas de cada ato, inclusive dos senhores, será a Deus, não cabendo a ninguém esse pré-julgamento (BENCI, 1977, p. 103).

O jesuíta tocou agora num aspecto importante e difícil que seria a separação compulsória do casal, uma vez que são propriedade do seu senhor. Ele orientou que, da mesma forma que não poderiam impedir o matrimônio, também não poderiam separar o casal de escravos. Benci indagou com autoridade: “quem vos deu poder para fazer estes divórcios, se a Igreja, em quem unicamente se acha este poder, é tão delicada nesta matéria” (BENCI, 1977, p. 104), deixando bem claro o procedimento a ser adotado pelo senhor quando, por justa razão, tiver que vender um dos cônjuges: perguntar ao outro se deseja seguir ou não com aquele que será negociado (BENCI, 1977, p. 105).

A obra de Benci se esforçou em justificar a escravidão e, com um discurso clássico, característico para aquela época e por tratar-se de um padre jesuíta, apoiado em textos bíblicos e com sustentação na normativa jurídica régia, construiu sua teoria de uma família cristã patriarcal, com obrigações recíprocas por parte do escravo (obedecer e trabalhar) e do senhor (dar sustento material e espiritual, trabalho moderado e castigo equilibrado). Nessa perspectiva, e em todo seu aparato teórico, o jesuíta remeteu o leitor às normatizações do Império Romano, apoia-se, pontualmente, em versículos e passagens bíblicas, nas leis civis e canônicas, chegando inclusive a transcrever, em sua obra, parte da Carta Régia de 1698⁷, na qual o rei D.

⁷ “Sou informado que nessa Capitania costumam os senhores que têm escravos, para os castigarem mais rigorosamente, prendê-los por algumas partes do corpo com argolas de ferro, para que assim

Pedro II tentava proibir punições excessivas aplicadas aos escravos, acontecimento que será mais detalhado a seguir.

Benci também não perpassou pela “soberania doméstica”, onde, tudo indica, o tema teria sido entendido como circunscrito ao domínio próprio do senhor de escravos, assunto, portanto, muito desgastante, tanto para a Coroa quanto para a instituição Igreja. Com essa perspectiva, o jesuíta concentrou seu argumento no apelo à consciência cristã do senhorio e, para isso, além de pontuar críticas a determinadas práticas consideradas inadequadas, como, por exemplo, o próprio testemunho de vida do senhor, usou de toda sua eloquência e retórica rebuscando, no arsenal teórico religioso e secular, a argumentação necessária nesse convencimento. Talvez, para atingir aqueles mais renitentes na sua mudança comportamental, o inaciano apelou com mais intensidade e não poupou ameaças no plano material, exemplificando com acontecimentos pretéritos como guerras, invasões, fome e peste, e ainda, no plano espiritual em sua consequência futura no Juízo Final. Assim, o discurso tentou trazer à tona lembranças ruins já ocorridas, vinculando-as a um possível sentimento de culpa presente, remetendo o interlocutor a um prenúncio futuro com possibilidades em ilações eternas. Enquanto esses sermões ecoavam pela Colônia portuguesa, outras questões referentes à escravidão também surgiam na Europa.

A questão da “soberania doméstica”⁸ fora da Colônia portuguesa

A temática sobre administração de escravos, quando abordada por pensadores fora do Brasil, em final do século XVII e no início do século XVIII, ocorreu, na maioria das vezes, de maneira indireta e dependeu da motivação, utilidade e finalidade da obra. Em torno de 1600, por exemplo, foi publicado em Paris, por autoria de Olivier de Serres, um trabalho sobre agronomia intitulado *Théâtre d’agriculture et mesnage des*

fiquem seguros para sofrerem a crueldade do castigo, que lhes quiserem dar. E porque este procedimento é inumano e ofende a natureza e as leis, Vos ordeno que com prudência e cautela procureis averiguar o que há nesta matéria exactamente, e que achando que assim é, o façais evitar pelos meios que vos parecerem mais prudentes e eficazes” (BENCI, 1977, p. 156).

⁸ “Pontos básicos da dominação escravista (trabalho e disciplina) que seriam relegados ao livre arbítrio dos senhores sem qualquer tipo de interferência dos poderes metropolitanos” (MARQUESE, 2004, pp. 185-186).

champs, no qual o autor relatou suas experiências agrícolas, onde criticou a condição do escravo na Antiguidade comparando-a ao rigor com que eram tratados na sua atualidade.

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

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

O francês Jean Baptiste Labat, um dominicano que administrou um engenho de açúcar na Martinica (Antilha Francesa), influenciado pelo *Code noir*¹¹, acabou por consagrar a “soberania doméstica” no livro *Nouveau voyage aux îles de l’Amérique*, editado em Paris no ano de 1722 (MARQUESE, 2004, pp. 70-82).

Percebe-se que interferir nos assuntos internos referentes à administração dos negócios em que envolviam a posse e a propriedade de escravos sempre foi tratado de

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

¹⁰ “Termo francês que designa o escravo quilombola” (MARQUESE, 2004, p. 30).

¹¹ “Coletânea de regulamentos compilados [pelo edito real de março de 1685], concernentes ao governo, à administração da justiça, à polícia, à disciplina e ao comércio de negros nas colônias francesas. (...) Esteve relacionado com a mudança da política metropolitana francesa em relação às Antilhas, ocorrida após a década de 1670” (MARQUESE, 2004, pp. 38-39).

forma delicada, tanto pelo poder régio como pelo eclesiástico. As poucas vezes e quando essas instituições tentaram intervir, de uma forma mais efetiva, tiveram uma contrapartida na mesma intensidade, e, invariavelmente, tiveram que reavaliar e recompor suas intenções.

Um exemplo dessa situação ficou bem pontuado, na Colônia portuguesa quando D. Pedro II, em carta régia, de 20 de março de 1688, determinou ao governador do Estado do Brasil que obrigasse aos senhores a vender seus escravos “a pessoas que lhes deem bom trato” quando nos seus ímpetos de vingança, “castigarem [seus escravos] com crueldade”. Além dessas orientações, determinou que fosse aberto um canal no qual os senhores pudessem ser denunciados e conseqüentemente notificados.

A intervenção régia na “soberania doméstica” ficou clara e distintamente pronunciada. Mas, a situação estava para ser reavaliada, tendo em vista que o governador advertiu sobre a questão alegando os “inconvenientes que de sua execução resultam”. Não tardou, para outra carta régia, de 23 de fevereiro de 1689, determinar que “mandando ver e considerar novamente esta matéria, hei por bem que não tenham efeito as ditas ordens de 20 e 23 de março [de 1688]” (MARQUESE, 2004, p. 67). Nessa decisão, a Coroa adiou a solução, uma vez que as ordenações do reino nada dispunham acerca da administração, governo ou domínio dos senhores sobre seus escravos, especialmente, sobre os excessos na aplicação de castigos disciplinares.

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

Concomitantemente, com a ausência dos jesuítas do cenário social, a partir de meados do século XVIII, foram surgindo vários movimentos na Europa e no Brasil que deram luz à discussão sobre a escravidão sob uma ótica contrária aquela sustentada pelos jesuítas, qual seja, a abolição do tráfico e, por via de consequência, da própria escravidão. Pela primeira vez, os argumentos daqueles jesuítas letrados são contrariados por outra argumentação, após quase quarenta anos. Embora não houvesse unanimidade de aceitação na posição desses inicianos, suas reflexões não tinham sido rebatidas no mesmo tom e com tanta influência. É assim, por exemplo, que dois *quakers*, R. Sandiford e Benjamin Lay, iniciaram um movimento em 1737 com um panfleto intitulado *Todos os proprietários de escravos são apóstatas*. Nesse documento, o jargão cristão de que a “escravidão é consequência do pecado”, argumento, por destaque, no sermão do padre jesuíta Jorge Benci (1977, p. 47), tem sua lógica diametralmente invertida para “a escravidão é o próprio pecado” (CARVALHO, [s.d.], p. 36). Essa perspectiva é ratificada no texto que José Bonifácio de Andrada e Silva declarou na Assembleia Constituinte, depois dissolvida, quando afirmou que “nação nenhuma pecou mais contra a humanidade do que a portuguesa (...) Foram os portugueses os primeiros que (...) fizeram um ramo de comércio legal de prear homens livres, e vendê-los como escravos nos mercados europeus e americanos” (SILVA, 2000, p. 25).

Provavelmente, se não houvesse ocorrido a supressão da Companhia de Jesus, alguns jesuítas letrados teriam se engajado nos significativos fóruns ocorridos entre escravistas e abolicionistas, com mais destaque na metade final do século XVIII e no século XIX.

Os letrados e legisladores nos séculos XVIII e XIX

Retornando à Colônia portuguesa, percebe-se que nesses debates, na defesa de seus pontos de vista e especulações desenvolvidas, houve um afastamento, nas argumentações, de inspirações no quadro teórico ortodoxo cristão e em passagens e versículos bíblicos, como foi o caso do padre secular Manoel Ribeiro Rocha, com sua obra escrita em 1758. Em sua concepção, Ribeiro Rocha enxergou um outro escravo,

sob uma nova conceituação: “escravo resgatado” não apenas para sua salvação espiritual, mas agora com uma conotação jurídica de propriedade, tão em moda nos debates iluministas, mas também com nuances de liberalismo. Ribeiro Rocha fundamentou a noção de propriedade, em função do investimento realizado pelo senhor e o conseqüente direito que passou a ter do ressarcimento em forma de penhor, por um período de 20 anos. Senhor e escravo seriam “sócios” interligados por uma abstração jurídica onde um participa com um investimento em dinheiro e o outro com o seu trabalho. Nessa atual abordagem, Ribeiro Rocha encontrou duas soluções: primeiro, manter a escravidão, considerando que cada geração de escravos deveria trabalhar por pelo menos 20 anos, caso nenhum ofício lhe tivesse sido agregado com dispêndio do senhor, caso no qual esse período poderia aumentar; e segundo, facultar ao escravo negro a possibilidade de conseguir sua liberdade. Esse sacerdote entendeu que “além de seu preço ou valor, [os escravos] devem pagar a estimação de qualquer arte, ou ofício, que aprendessem no poder de seus possuidores” (ROCHA, [ca. 1758], p. 60) amortizando, com o trabalho compulsório, o investimento feito na possível “qualificação” do escravo em algum ofício. Aspecto interessante foi o conceito de “resgate” construído por Ribeiro Rocha substituindo a inconveniente expressão “tráfico”, que descaracterizaria a percepção da violência, dando uma conotação de um benefício, com esforço material, prestado ao cativo pelo senhor.

Outro sacerdote, o bispo José Joaquim da Cunha Azeredo Coutinho (1808), com a sua *Análise sobre a justiça do comércio do resgate dos escravos da Costa da África*, publicada em 1798, com segunda edição em 1808, ratificou a expressão “resgate” em lugar de “tráfico”. Seu discurso foi dirigido àqueles que pejorativamente chamou de “novos filósofos” ou “adeptos da seita filosófica” e argumentou, de forma puramente lógica, todo seu pensamento criticando as ideias iluministas, embutidas no jusnaturalismo e pactualismo, desenvolvidas nos conceitos de direito natural, de estado de natureza e de pacto social como instrumento para se atingir o Estado civil. Percebeu na escravidão a teoria de que “entre dois males sempre se deve escolher o menor”. Aos poucos, começou a surgir, naqueles que percebiam a escravidão como necessária, uma possibilidade adjetiva dela se constituir algo ruim. Este sacerdote fez

uso de argumentos econômicos próximos do que se entende atualmente por “fronteira agrícola”, ao defender que:

entre as nações em que há muitas terras devolutas e poucos habitantes relativamente, onde cada um pode ser proprietário de terras, se acha estabelecida, como justa, a escravidão. Tais são as nações da África, da Ásia e da América: e entre as nações em que há poucas ou nenhuma terras devolutas e sem proprietários particulares, se acha estabelecida a liberdade, assim como na maior parte das nações da Europa (COUTINHO, 1808, 255).

No seu raciocínio, percebeu três tipos de escravos: o “escravo da força da fome” que identificou como os assalariados europeus, com seus parcos rendimentos; o “escravo da fome” que seriam os chineses que se vendiam a quem os sustente para não morrerem de fome, e o “escravo da força”, que seria o cativo “resgatado” na África, que comparou com o assalariado. Na sua argumentação, lembrou o pensamento do economista escocês Adam Smith, publicada em 1776, que, embora não tenha se posicionado sobre a escravidão, afirmou que:

o desgaste de um escravo, diz-se, vai por conta de seu patrão, mas o de um servo livre vai por sua própria conta. O desgaste deste, entretanto, na realidade, é tanto às expensas de seu patrão quanto o primeiro. (...) Se bem que o desgaste de um servo livre seja igualmente à custa de seu patrão, geralmente lhe custa muito menos que um escravo. (...) Parece, concomitantemente, da experiência de todas as eras e nações, creio, que o trabalho feito por homens livres, ao final das contas, é mais barato que aquele feito por escravos (SMITH, 2010, p. 62).

O alicerce dos pensamentos chegou ao que José Murilo de Carvalho chamou de “razão nacional”, tendo como referência a mesma “representação que José Bonifácio de Andrada e Silva enviou à malograda Assembleia (...) de 1823, e que foi publicada em Paris dois anos depois” (CARVALHO, [s.d.], p. 48). Nesse documento, “a liberdade não

é vista como problema individual, mas como questão pública” (CARVALHO, [s.d.], p. 35) levando-se em conta que a escravidão impediu a “formação nacional” porque permitiu a existência de um “inimigo interno” e, com isso, colocou em risco a segurança interna. Além dessa questão, ameaçou a segurança externa porque inviabilizou a formação de um exército e de uma marinha e ainda se apresentou incompatível com um governo com pressupostos baseados no pensamento liberal clássico (CARVALHO, [s.d.], p. 49).

Os argumentos de José Bonifácio defenderam que a escravidão viciou o homem branco e chegou a causar desperdício na economia. Afastou-se por completo da religião quando percebeu que ela “é pela maior parte um sistema de superstições e de abusos sociais; o nosso clero, em muita parte ignorante e corrompido, é o primeiro que se serve de escravos, e os acumula para enriquecer pelo comércio, e pela agricultura, e para formar, muitas vezes, das desgraçadas escravas um harém turco” (SILVA, 2000, p. 27).

Lembrou a legislação inglesa, através do *Bill*¹² que, embora tenha excluído o tráfico àquela sociedade, não foi afetada economicamente, chamando os legisladores ingleses de “verdadeiros cristãos e filantropos”. Clamou por uma “nação homogênea e liberal” e criticou as várias justificativas anteriores francamente utilizadas pelos religiosos no período colonial, para o tráfico e escravidão, tais como: “ato de caridade trazer escravos da África [que] ficariam privados da luz do evangelho [que] mudam de um clima e país ardente e horrível [como] prisioneiros de guerra mortos imediatamente [e ainda] conservar a vida [do escravo]” (SILVA, 2000, p. 25). De maneira pontual indagou, por que continuar a escravidão com os filhos e netos já que nasceram em solo livre de ameaças tribais, num clima diferenciado e já cristianizado?

Comparou o Brasil com vários países que, apesar de franca e pujante agricultura, não mais fazem uso desse tipo de mão de obra, mas, sim, implementam a tecnologia e instrumentos. Sua lógica econômica aponta que “causa raiva, ou riso, ver vinte escravos ocupados em transportar vinte sacos de açúcar, que podiam conduzir uma ou

¹² Referência ao Ato de 2 de março de 1807, aprovado pelo Parlamento britânico, que aboliu o tráfico negreiro realizado por súditos ingleses.

duas carretas bem construídas com dois bois ou duas bestas muares” (SILVA, 2000, p. 29).

Avançou a discussão além do “infame tráfico da escravatura africana”, para uma futura emancipação gradual a ser feita em quatro ou cinco anos, por meio de um projeto com 32 artigos, baseado em normativas da Dinamarca, Espanha e Lei Mosaica, com destaque para: alforria com avaliação legal e proporcional à idade do escravo; uma espécie de “reforma agrária” para os ex-escravos sem ofício e a criação da “Caixa da Piedade” para promover manumissões; limites na aplicação de castigos físicos no “pelourinho público [após a] licença do juiz policial”, a quem compete determinar o castigo, e o direito do escravo em buscar “novo senhor”, em caso de ser tratado com crueldade.

Nesse “projeto”, efetivamente avançado para sua época, a intervenção na “soberania doméstica” por parte do Estado ficaria absolutamente pontuada, caso tivesse algum eco na Assembleia Constituinte que foi dissolvida antes do projeto ser apresentado.

A contraponto, o romancista e político do Partido Conservador, José de Alencar (2009), apresentou seu pensamento em 1867 acerca da escravidão, sob o pseudônimo de *Erasmus*, dirigido ao Imperador Dom Pedro II, que, antecipadamente, já encomendara projetos abolicionistas para discussão no Conselho de Estado em 1867 (CARVALHO, [s.d.], p. 52). Argumentou José de Alencar que “a escravidão é um fato social como são ainda o despotismo e a aristocracia; como já foram a coempção da mulher, a propriedade do pai sobre os filhos e tantas outras instituições antigas” (ALENCAR, 2009, p. 282). Registrou que a atual geração já encontrou esse “problema social” e que a escravidão já estava integrada ao desenvolvimento da sociedade brasileira, como condição indispensável, e que no momento mais adequado se extinguiria espontaneamente e não pela força das teorias, do direito ou das leis, pois esse conjunto evolui naturalmente, sob o pretexto que ele chamou de “delicada reforma social”. Esse pensamento acompanhou razões semelhantes anteriormente defendidas no “manual” de Taunay, publicado há 30 anos.

Apresentou fortes críticas aos filantropos de França e Inglaterra que “fumam o tabaco de Havana e bebem o café do Brasil, produtos de mão de obra escrava” (CARVALHO, [s.d.], p. 54), e ainda tratam seu proletário de forma pior do que o escravo brasileiro. Apelou para razões políticas e sociais quando lembrou a chance de uma guerra civil ao comparar a população livre com o efetivo de escravos e a possibilidade de uma revolta por parte desses; além de se apresentar como porta-voz dos interesses nacionais e se mostrar preocupado com a condição de miserável que a abolição pode levar ao escravo com o abandono do trabalho. No uso de razões históricas, José de Alencar resgatou que após a extinção da escravidão na Europa a mesma ressurge no século XV pela “indeclinável necessidade que a tinha criado em princípio e mantido por tantos milênios (...) Depois da expulsão dos mouros em 1440, [resgata-se] o tráfico de africanos, que só deveria terminar em nossos dias” (ALENCAR, 2009, p. 288). De maneira sutil, textuou sobre a justificativa para a escravidão, porém como elemento “civilizador”, diferentemente de argumentos religiosos, pois entende que “o escravo deve ser, então, o homem selvagem que se instrui e moraliza pelo trabalho (...) como o neófito da civilização” (ALENCAR, 2009, p. 287). Ligando o passado ao desenvolvimento lógico da civilização humana, lembrou que não só a Espanha e Portugal fizeram uso desse expediente, como também outras potências marítimas como a Inglaterra, a França e a Holanda, destacando que sem a escravidão e o tráfico “a América seria ainda hoje um vasto deserto [...] Decerto, não existiriam as duas grandes potências do novo mundo, os Estados Unidos e o Brasil. A brilhante civilização americana, sucessora da velha civilização europeia, estaria por nascer” (ALENCAR, 2009, p. 289). Embora tenha percebido que a escravidão é “repugnante”, indigna e humilhante, termina sua carta, de 15 de julho de 1867, com os seguintes questionamentos: “esse elemento importante da civilização americana, que serviu para criá-la e a nutriu durante três séculos, já consumou sua obra? É a escravidão um princípio exausto, que produziu todos os seus bons efeitos e tornou-se, portanto, um abuso, um luxo de iniquidade e opressão?” (ALENCAR, 2009, p. 293). O autor lançou a questão, mas não direcionou quando ou como solucioná-la. Finalmente, José de Alencar declinou sua percepção racial ao indicar que em poucos séculos, apesar da miscigenação das raças, de forma natural, iria preponderar a cor branca, colocando tal

circunstância como consequência “de uma lei providencial da humanidade” (ALENCAR, 2009, p. 292).

As convenções normativas dos senhores de escravos

Foi a primeira vez que proprietários de escravos se manifestaram em forma de um discurso que, embora não tratasse específica e unicamente sobre a escravidão, estabelecia suas próprias regras e recomendações a respeito do governo ou administração dos escravos, tema tão debatido por outras instituições. Uma espécie de autorregulamentação.

As prováveis motivações apontadas para esta postura seriam: o fim legal do tráfico negreiro Atlântico em 1831 (embora só tenha, na prática, ocorrido nos idos de 1850¹³), o que levaria a aumentar o investimento na aquisição de cativos; o crescimento da produção mundial açucareira, tendo como consequência a ampliação da concorrência internacional, fato até então não enfrentado pelos senhores de engenho, considerando a farta mão de obra compulsória; e, o “haitianismo”.¹⁴

A produção e publicação dos chamados “manuais agrícolas”, a partir de 1830, com grande circulação, foram incentivados pela fundação de associações de fomento da produção agrícola, sendo a mais notável delas “a Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional (SAIN), fundada, em 1825, dentro do processo de fortalecimento do Estado imperial levado a cabo pela elite política que havia participado da independência”.¹⁵

Dentre esses “manuais”, destacam-se a *Memória sobre a fundação de uma fazenda na Província do Rio de Janeiro*, de Francisco Peixoto de Lacerda Werneck, fazendeiro de Vassouras, publicado em 1847, e o *Manual do agricultor dos gêneros*

¹³ “Entre 1836 e 1840, contudo, o tráfico negreiro, agora ilegal, voltou a crescer num ritmo impressionante, concentrando-se ainda mais na região da praça do Rio de Janeiro e atingindo patamares inéditos: nesse período, a média anual foi de 40 560 africanos introduzidos no centro-sul” (MARQUESE, 2004, p. 294).

¹⁴ Sentimento de temor potencial permanente pela influência da experiência na ex-colônia francesa de São Domingos, atual Haiti, na qual a revolta dos escravos teve sucesso e fez surgir a segunda república independente do Novo Mundo (MARQUESE, 2004, pp. 266-268).

¹⁵ Outras associações, de caráter regional, foram fundadas, por exemplo, na Bahia (Sociedade de Agricultura, Comércio e Indústria da Província da Bahia) e Vassouras-RJ (Sociedade Promotora da Civilização e Indústria de Vassouras) (MARQUESE, 2004, pp. 266 e 267).

alimentícios, do padre Antônio Caetano da Fonseca, editado em 1863. Nesses documentos é nítida a influência da obra do padre jesuíta Jorge Benci, como é o caso da obra de Taunay, detalhada a seguir.

Sob os auspícios da SAIN, Carlos Augusto Taunay escreveu o seu “manual”, editado em 1837, com segunda edição em 1839. Embora o objetivo desses “manuais” fosse um direcionamento na busca dos melhores rendimentos da produção nas propriedades rurais, diferentemente, comparando com os propósitos dos jesuítas, percebe-se, como foi dito, algumas semelhanças no tocante à questão da administração de escravos, como, por exemplo, uma justificativa para a escravidão, iniciando com uma desculpa por entender que “a geração que acha o mal estabelecido não fica solidária da culpabilidade [...], e certos abusos radicais têm uma conexão tão estreita com o princípio vital de uma nação, que seria mais fácil acabar com a existência nacional, do que com estes mesmos abusos” (TAUNAY, 1839, pp. 50-54) e ainda que “nossa agricultura, já tão decaída, não aturaria no momento atual nem a libertação dos pretos, nem mesmo a real cessação do tráfico” (TAUNAY, 1839, p. 54). Da mesma forma que José de Alencar (2009), Taunay percebeu na escravidão um “abuso radical”, porém necessário à sustentação da economia nacional, culpando as gerações anteriores por essa “praga social”. Nessa justificativa, fez uso do conceito de “resgate” de Manoel Ribeiro Rocha (ca. 1758); quanto à “inferioridade física e intelectual da raça negra”, onde seu “grau de desenvolvimento mental” que os “assinalam geralmente à adolescência dos europeus (...) que se podem chamar homens-crianças”; e, do investimento aplicado na aquisição do escravo.

Relembrando, Benci enumerou no seu sermão os seguintes tópicos a respeito do escravo: sustento material, espiritual e na enfermidade; orientação quanto ao sacramento do casamento e contrariedade do “divórcio” forçado; castigo moderado numa escala que vai de açoites, no máximo de 40 chibatadas, até prisão e entrega do escravo, quando do cometimento de falta muito grave, às autoridades; dar trabalho proporcional às suas forças, menos nos domingos e dias santos e com o descanso necessário.

Comparando os dois pensamentos, o manual de Taunay apenas quantificou os elementos indicados por Benci, como, por exemplo, uma ração de soldado indicando a quantidade, tipo de alimento e quantas vezes ao dia; quanto ao vestuário, o tipo de tecido; relativamente a doenças, falou na instalação de um hospital; quanto às tarefas, definiu a jornada diária e o domingo para descanso e devoção; no respeito à aplicação da punição, escalonou: 50 chibatadas, privação do lazer no domingo, cadeia e venda a outro senhor, com a conotação de que o castigo deveria ter um caráter pedagógico, ou seja, castigar um para intimidar os demais. Taunay sistematizou ainda mais quando orientou os senhores a estimular, aos escravos, a prática do lazer após o jantar, sugerindo, inclusive, servir cachaça e motivá-los ao trabalho com elogios e prêmios.

O autor, evitando a expressão “casamento”, apontou para “relações dos dois sexos”, onde entendeu que se deveria “deixar absolutamente à vontade dos interessados a legitimação da sua união ao pé do altar” e que “uniões passageiras devem ser inteiramente secretas e desconhecidas”, pois o senhor “não quer freiras nem padres, sim uma raça de trabalhadores robustos, obedientes e pacíficos; portanto, deve fechar os olhos sobre tudo aquilo que não comprometa a decência e a disciplina” (TAUNAY, 1839, p. 79).

Finalmente, percebe-se, em tais propósitos, que a tônica não foi com questões morais, religiosas ou sociais e, sim, efetivamente econômicas, ou seja, orientar o senhor de escravos quanto a atitudes que visaram uma gestão na qual os escravos trabalhassem mais, minimizassem os problemas e apresentassem os melhores resultados produtivos.

Conclusão

Durante o final do século XVIII, o eixo da discussão, que antes orbitou em delimitações ético-moral relativas à tradição judaico-cristã, ou ainda, da escravidão como acesso à salvação, com exclusividade em autores com formação eclesiástica, se deslocou e alcançou espaços fora do ambiente eclesiástico, encontrando pretextos dos mais variados. As razões passaram de filosóficas e cristãs, de ordem colonial, jurídica,

econômica até razões ditas de ordem nacional, num intenso recurso às sustentações a favor e contra o tráfico e a propriedade de escravos.

Constata-se que os jesuítas iniciaram esse processo através de suas tentativas com articulações de ideias, em justificar e guiar o cotidiano colonial, com um conteúdo descritivo e com uma defesa orgânica da instituição escravidão. Com a saída da Igreja do plano da discussão, ficou por conta dos próprios senhores a tentativa em normatizar a prática da escravidão. As primeiras contestações iniciam com a censura religiosa por parte dos *quakers*, passando pelos vieses filosóficos e sociais, com argumentações morais, ideológicas e políticas, que consideraram a escravidão “uma prática incompatível com os direitos naturais inalienáveis dos homens” (CARVALHO, [s.d.], p. 36).

Os jesuítas foram lembrados por José Bonifácio, apesar de fortes críticas à Igreja, na justificativa da sua Representação, quando textuou que “os jesuítas davam um socorro em dinheiro e uma porção de terra a cada negro seu escravo que se casava” (SILVA, 2000, p. 44), da mesma forma, Taunay, em seu “manual”, indicou que “os jesuítas, mestres consumados na arte de disciplinar os homens, deixaram nas fazendas que o governo lhes confiscou certos usos e tradições que ainda hoje duram” (TAUNAY, 1839, p. 76), apontando indícios de que, mesmo distante da discussão a Ordem, na sua forma de administrar escravos indicada por Jorge Benci, ainda eram referência.

Nota-se nos discursos dos religiosos e dos escravistas uma espécie de “humanismo utilitário” com alcances apontados para finalidades de cunho moralista cristão ou com percepções econômicas, respectivamente, sobre eixos conjugados no paternalismo e disciplina.

Comparando os escravistas com os abolicionistas, os primeiros tiveram uma visão materialista, crendo na evolução natural e histórica da escravidão rumo à libertação, entendendo, nesse caso, que o Estado deveria pouco intervir deixando o progresso, como processo orgânico, seguir suas próprias leis; por outro lado, os abolicionistas entenderam que o desenvolvimento e o progresso devem sofrer a interferência da ação humana, mudando os rumos da história, através do pensamento e da ação política.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALENCAR, José de. *Cartas de Erasmo*. José Murilo de Carvalho (org.). Rio de Janeiro: ABL, 2009.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

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

CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. 2. ed. Lisboa: CNCD, 2000.

CARVALHO, José Murilo de. *Pontos e bordados: escritos de história e política*. Belo Horizonte: UFMG, [s.d.]

COUTINHO, José Joaquim da Cunha de Azeredo. *Análise sobre a justiça do comércio do resgate dos escravos da Costa da África*. Lisboa: João Rodrigues Neves, 1808.

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

ROCHA, Manoel Ribeiro. *Etíope resgatado: empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado*. Vozes, [ca. 1758].

SILVA, José Bonifácio de Andrada e. *Projetos para o Brasil*. Miriam Dolhnikoff (org.). São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SMITH, Adam. *Riqueza das Nações*. Tradução de Norberto de Paula Lima. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010.

TAUNAY, Carlos Augusto. *Manual do agricultor brasileiro*. 2. ed. Rio de Janeiro: Typografia Imperial e Constitucional, 1839.

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

_____. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

VIEIRA, António. *Sermão XIV*. Edição eletrônica de Verônica Ribas Cúrcio. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, [ca. 1633].

Recebido em 20 de março de 2015.

Aceito em 28 de junho de 2015.