

Um pregador africano na inquisição portuguesa: Bento de Jesus e a ideologia da escravidão em Cabo Verde no século XVII*

Alexandre Almeida Marcussi

Universidade Federal de Minas Gerais
(UFMG)
alexandremarcussi@gmail.com

Resumo: Este artigo discute a trajetória de Bento de Jesus, irmão leigo da Ordem Terceira de São Francisco que atuou como pregador da fé católica no arquipélago de Cabo Verde na primeira metade do século XVII e foi condenado à morte pela inquisição portuguesa na sequência de uma experiência mística considerada herética pelos inquisidores lusitanos. Será empreendida uma análise do conteúdo de sua visão extática e da maneira como Bento entendia a doutrina católica e a transmitia aos africanos de Cabo Verde. Pretende-se evidenciar como sua pregação, por meio de uma linguagem religiosa que enfatizava as práticas penitencialistas, corroborava as coordenadas fundamentais de um discurso jesuítico amplamente disseminado no mundo atlântico, o qual legitimava a escravidão africana a partir de uma representação do cativo como uma necessária purgação dos supostos pecados dos africanos. Levando-se em conta o fato de que Bento de Jesus era, ele próprio, africano e descendente direto de escravos, intenta-se discutir como essa ideologia de legitimação da escravidão foi apropriada pelos africanos de maneiras ambivalentes (e eventualmente desviantes), que reforçavam o discurso escravista ao mesmo tempo em que o tencionavam e expunham algumas de suas contradições.

Palavras-chave: ideologia da escravidão, catolicismo africano, inquisição, Igreja católica, Cabo Verde.

Abstract: This paper presents and discusses the life of Bento de Jesus, Catholic lay brother of the Franciscan Order who acted as

* A pesquisa que deu origem a este artigo foi financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

preacher in Cape Verde during the first half of the 17th century and was condemned to death by the Portuguese Inquisition after a mystical experience which was considered heretical. The contents of his mystical vision will be analysed, as well as the way Bento de Jesus experienced and understood the Catholic dogma and transmitted it to other Africans in Cape Verde. We intend to show that his preachings, by focusing penitentialist practices and conceptions, reinforced the main aspects of a discourse disseminated in the Portuguese Atlantic world by the Jesuits, according to which African slavery could be considered legitimate because it was

represented as a necessary means to purge the alleged sins of African populations. Taking into account the fact that Bento de Jesus was himself an African and a direct descendant of slaves, the paper aims to discuss how the Catholic ideology of slavery was appropriated by Africans in ambivalent (and sometimes deviant) ways, reinforcing slavery discourses and, at the same time, exposing some of their contradictions.

Keywords: ideology of slavery, African Catholicism, Inquisition, Catholic Church, Cape Verde

Um dos problemas de mais difícil investigação no estudo das sociedades estruturadas pela escravidão no mundo atlântico português entre os séculos XV e XIX diz respeito à forma como os africanos e seus descendentes encaravam o cativo e o mundo cultural lusitano. Parte dessa dificuldade, sem dúvida, deriva do caráter das fontes documentais produzidas no período: se levarmos em conta as fontes escritas, boa parte foi elaborada por europeus, no seio de instituições metropolitanas que tinham como tarefa precípua o controle dos territórios ultramarinos e de suas populações. Nas raras ocasiões em que a fala de africanos é registrada nessas fontes, é frequente que suas declarações sejam filtradas e ordenadas por categorias discursivas e conceituais alheias a seu pensamento. É o caso dos processos judiciais movidos pela inquisição portuguesa contra africanos – fontes empregadas neste estudo –, em que os acusados tinham suas afirmações registradas com a condição de serem previamente organizadas pelos interesses próprios do interrogatório inquisitorial, a partir de esquemas pré-determinados de pensamento que derivavam da teologia católica, bem como de pressuposições sobre as ações dos réus que deveriam ser meramente confirmadas durante a confissão.¹ Por conta desse caráter da maior parte das fontes escritas sobre o período, o pensamento dos portugueses e dos colonos luso-americanos e luso-africanos sobre a escravidão é representado de maneira mais ou menos direta na documentação, a qual, no entanto, frequentemente desloca e reconfigura as ideias dos

¹ Para uma discussão das implicações epistemológicas desse caráter “circular” das fontes inquisitoriais, cf. GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo. *Revista Brasileira de História*, São Paulo: ANPUH, v. 11, n. 21, p. 9-20, 1991.

escravos a esse respeito, exigindo um exercício metodológico muito cuidadoso da parte dos historiadores.

Uma segunda dificuldade – que talvez seja ainda mais decisiva que o caráter das fontes –, porém, deriva de pressuposições ideológicas mais ou menos imediatas que normalmente nutrimos a respeito do tema: a partir de uma naturalização do caráter imoral e desumano da escravidão, imaginamos *a priori* que não poderia haver nenhuma opção aos escravos senão rejeitar inteira e frontalmente o cativo e todos os discursos que lhe davam sustentação ideológica, reafirmando necessariamente uma demanda por liberdade que tendemos a identificar, num primeiro momento, ao conceito de liberdade individual celebrizado pelo pensamento moderno pós-ilustrado.² No entanto, existem diversas evidências de que boa parte dos escravos nas Américas (tanto os africanos quanto seus descendentes nascidos nas colônias) admitiam a existência da escravidão e não agiam nem pensavam em consonância com formas modernas e liberais de conceber a noção de “liberdade”. Sinais nesse sentido nos são oferecidos, por exemplo, pelos planos de rebeliões escravas que visavam manter alguns grupos negros sob cativo,³ ou pelo fato de que a punição aos escravos desobedientes era vista como legítima até mesmo pelos próprios cativos.⁴

Não se pretende com essa constatação, obviamente, sugerir que os escravos africanos não tenham contestado a violência característica das relações escravistas por meio de uma multiplicidade de práticas de resistência direcionadas contra diversos aspectos do cativo. É um equívoco, contudo, imaginar que as práticas escravistas não tivessem tido nenhuma possibilidade de sustentação ideológica entre suas maiores vítimas, os cativos. Tal suposição subestima o poder que toda ideologia culturalmente hegemônica tem de se fazer “verdadeira” em algum sentido na vida cultural de uma sociedade, e superestima o poder da força bruta como aparato exclusivo de sustentação das assimetrias sociais do mundo escravista. É preciso que compreendamos as diversas formas por meio das quais os pressupostos e pilares culturais do escravismo se

² DUMONT, Louis. *Homo hierarchicus: o sistema das castas e suas implicações*. São Paulo: EDUSP, 1992, p. 52-56 oferece uma reflexão acerca dos pressupostos epistemológicos dos quais o individualismo igualitário e liberal nos mune, e que dificultam a compreensão de sistemas de pensamento e ordenação social divergentes. Penso que a reflexão de Dumont, embora tenha sido empreendida no contexto da produção antropológica sobre a cultura indiana, também seja pertinente ao trabalho do historiador que se debruça sobre o universo mental dos escravizados no mundo atlântico.

³ É célebre o caso do plano de escravização dos mulatos na rebelião dos malês de 1835, na Bahia. A esse respeito, cf. REIS, João José. *Rebelião Escrava no Brasil: A História do Levante dos Malês em 1835*. Ed. rev. e aum. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 265-266.

⁴ LARA, Silvia Hunold. *Campos da violência: Escravos e Senhores na Capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, c1988, p. 57-72.

disseminavam por toda a população dessas sociedades, atingindo até mesmo os escravos. A reprodução ubíqua dos discursos ideológicos dominantes, no entanto, não significa que estes fossem sempre reiterados da mesma maneira e com coerência absoluta por todos os grupos sociais. Toda ideologia é passível de leituras divergentes, e nisso se incluem os discursos que legitimavam a existência e a prática da escravidão de africanos e afrodescendentes no mundo atlântico português. O que se pretende neste artigo é, por meio de um caso particular e a partir de uma abordagem micro-histórica, sugerir possibilidades e perspectivas a respeito das maneiras pelas quais os africanos podiam vivenciar e eventualmente internalizar (ainda que de formas peculiares e nem sempre inteiramente condizentes com os discursos hegemônicos) aspectos da ideologia da escravidão.

Na América lusitana e nos territórios ocupados por portugueses na costa africana, o cativo foi majoritariamente justificado por meio de um conjunto de discursos ancorados em categorias religiosas, que representavam a escravidão como uma instituição que oferecia as condições necessárias para que os africanos pagãos fossem conduzidos à salvação de suas almas.⁵ Até que ponto, porém, os africanos e afrodescendentes – mesmo se considerarmos apenas aqueles que praticavam ostensivamente o catolicismo – aceitavam essa justificativa religiosa, que exigia que o passado africano fosse encarado como um pecado que devia ser purgado pelos rigores do cativo? Pretendo tentar indicar aqui algumas respostas possíveis a essa questão a partir da análise da trajetória de Bento de Jesus, irmão terceiro franciscano, filho de escravos, que nasceu e pregou a doutrina católica a comunidades escravas em Cabo Verde na primeira metade do século XVII.

A pregação de Bento de Jesus

Bento Rodrigues nasceu por volta de 1583 na ilha de Santiago, a mais importante do arquipélago de Cabo Verde, situado na costa noroeste do continente africano.⁶ As ilhas de Cabo Verde, estrategicamente localizadas defronte à costa africana da Senegâmbia, a pouco mais de

⁵ Para uma visão geral do tema, cf. VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e escravidão: Os letrados e a sociedade escravista no Brasil Colonial*. Petrópolis: Vozes, 1986 (História Brasileira/8), e ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 168-180.

⁶ Todas as informações biográficas sobre Bento de Jesus foram extraídas de seu processo inquisitorial. Cf. Arquivo Nacional da Torre do Tombo (doravante denominado ANTT), Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 4806.

500 quilômetros do litoral continental, eram ocupadas pelos portugueses desde 1462. Desabitadas quando da chegada dos navegadores lusitanos, elas ofereciam um território livre das interferências e exigências dos soberanos africanos, a partir do qual foi possível empreender, sem grandes entraves, um lucrativo comércio de ouro e de escravos nessa região do continente africano.⁷ Ao longo do século XVI, o comércio de escravos da Senegâmbia para as Américas se avolumou consideravelmente,⁸ tendo em Cabo Verde uma de suas mais importantes escalas comerciais: até 1600, mais de 90 mil cativos haviam sido embarcados do arquipélago para as Américas, com destino prioritário para as colônias espanholas.⁹ Por conta disso, Cabo Verde recebeu considerável população de escravos, que passavam algum tempo no arquipélago antes de serem embarcados definitivamente para as Américas, ou que permaneciam trabalhando na região.

Os pais de Bento Rodrigues, Gaspar Rodrigues e Clara Nunes, muito provavelmente, faziam parte desse grupo de escravos residentes em Cabo Verde. Ambos eram originários do povo jalofo, que habitava a costa africana em região próxima à feitoria portuguesa de Cacheu, situada na foz do rio Cacheu, ao sul do rio Gâmbia. Gaspar e Clara foram batizados assim que chegaram a Cabo Verde trazidos de sua terra natal, o que sugere que teriam sido levados ao arquipélago como escravos na sequência de sua aquisição por comerciantes portugueses, já que, desde 1514, a legislação lusitana obrigava os proprietários a providenciarem o batismo de seus escravos num prazo de até 6 meses após a compra.¹⁰ Em algum momento, ambos devem ter obtido suas alforrias, pois Bento Rodrigues já nasceu em Santiago como homem livre.

⁷ SILVA, Alberto da Costa e. *A manilha e o libambo: a África e a escravidão, de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/Fundação Biblioteca Nacional, 2002, p. 230-231. Silva refere um relato anônimo de 1784 segundo o qual o arquipélago teria sido habitado por populações jalofoas antes da chegada dos portugueses; porém, a versão contradiz os relatos do século XV e não pode ser corroborada por outras evidências documentais contemporâneas à época da chegada dos portugueses à região.

⁸ SWEET, James H. *Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003, p. 15-16.

⁹ VOYAGES: The Trans-Atlantic Slave Trade Database. In: EMORY UNIVERSITY. Disponível em: <<http://www.slavevoyages.org/>>. Acesso em: 19 jul. 2016. Esses números viriam a diminuir sensivelmente no século XVII, passando de uma média de mais de 1800 escravos embarcados por ano na última década do século XVI para uma média inferior a 700 escravos por ano na década seguinte.

¹⁰ Cf. *Batismo dos escravos da Guiné*, 24/03/1514. In: MONUMENTA Missionaria Africana (doravante MMA): África Ocidental. Coligida e anotada pelo Padre António Brásio. Edição digital org. Migual Jasmins Rodrigues. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical/Centro de História de Além-Mar/Direcção Geral de Arquivos, 2011. DVD-ROM, série II, v. 2, p. 69-70. Uma discussão a respeito do batismo dos escravos encontra-se em MARCUSSI, Alexandre A. O dever catequético: a evangelização dos escravos em Luanda nos séculos XVII e XVIII. *7 Mares*, Niterói: UFF, n. 2, p. 64-79, abr. 2013.

Cabo Verde, além de ter sido entreposto pioneiro do comércio atlântico de escravos portugueses, foi também o primeiro território africano onde se instalaram as instituições diocesanas da igreja católica lusitana. Em 1533, a partir do desmembramento da diocese de Funchal, foi criada a diocese de Santiago de Cabo Verde, um ano antes da criação da segunda diocese africana, em São Tomé.¹¹ O arquipélago também foi o primeiro território onde Portugal organizou uma estrutura para a formação de um clero africano: uma ordem régia de 1570 permitia ao bispo de Cabo Verde realizar concursos e exames locais para o provimento dos cargos e benefícios eclesiásticos da região, com o intuito expresso de facilitar a ordenação e provimento dos cabo-verdianos nativos.¹² Prerrogativa semelhante só viria a ser estendida para o bispo de Congo e Angola em 1628.

Católico fervoroso, Bento Rodrigues manteve uma intensa proximidade com as instituições eclesiásticas de Cabo Verde. Casou-se na igreja com Domingas Rodrigues, ela também uma negra livre de Cabo Verde. Depois de passarem alguns anos casados, os dois decidiram estreitar sua vivência da religião e adotar um estilo de vida pautado pelo ascetismo e pelo rigor religioso. Sua primeira providência foi a de emularem o modelo de vida dos sacerdotes católicos, fazendo de comum acordo um voto de castidade na igreja, sob a bênção do bispo de Cabo Verde, deixando daí em diante de viver como marido e mulher. Bento passou a viver em uma ermida de Nossa Senhora da Graça, na cidade cabo-verdiana de Ribeira Grande, enquanto sua esposa Domingas passou a residir com parentes.

Diante do fervor religioso demonstrado pelo africano, o bispo lhe atribuiu a função de pregar a doutrina por todas as freguesias da ilha de Santiago, transformando-o em pregador leigo, sem ordens sacerdotais mas encarregado de ensinar os princípios da religião para as populações da ilha. Bento passou mais de um ano percorrendo a região como pregador e depois embarcou em um projeto mais ambicioso. Planejou uma viagem a Lisboa, levando cartas do bispo de Cabo Verde, com o objetivo de estabelecer contato com ordens religiosas missionárias no Reino e convencer alguma delas a erigir um convento e estabelecer uma missão em Cabo Verde. A viagem marítima foi algo atribulada. Bento foi forçado a fazer longas escalas em São Domingos, no Caribe, e em Cartagena das Índias, para só depois rumar à Europa. Durante sua estadia em Cartagena,

¹¹ HASTINGS, Adrian. *The Church in Africa: 1450-1950*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

¹² MMA, *Colaço dos benefícios eclesiásticos no bispado de Cabo Verde, 04/01/1570*, série II, v. 3, p. 3. Sobre a formação do clero nativo africano, cf. MARCUSSI, Alexandre A. A formação do clero africano nativo no Império Português nos séculos XVI e XVII. *Temporalidades*, Belo Horizonte: FAFICH/UFMG, v. 4, n. 2, p. 38-61, ago./dez. 2012.

estabeleceu-se no convento de São Francisco e lá se tornou irmão terceiro franciscano em 1635, adotando a partir daí o nome de Bento de Jesus.

Bento não havia rumado sozinho a Portugal em sua missão de trazer missionários a Cabo Verde. Acompanhara-o o cônego cabo-verdiano João de Almeida, o qual, contudo, não obteve muito sucesso em suas tratativas com o clero lusitano. Bento de Jesus teve mais sorte. Lançando mão de seus recém-adquiridos vínculos com a ordem de São Francisco, ele conseguiu convencer o provincial dos franciscanos em Portugal a enviar três sacerdotes e um irmão leigo a Santiago. Os franciscanos permaneceram na ilha por 8 anos, durante os quais Bento os auxiliou na pregação da doutrina, mas eles não obtiveram licença para fundar um convento e acabaram voltando a Lisboa. Sua curta presença em Cabo Verde, contudo, deixou marcas. Durante a estadia dos franciscanos, a esposa de Bento de Jesus também se tornou irmã terceira franciscana, adotando o nome de Domingas da Conceição. E não foi só ela: vários outros cabo-verdianos tornaram-se também irmãos terceiros da ordem. Quando os missionários deixaram a ilha, esses irmãos leigos passaram a viver juntos em uma comunidade, sustentados por esmolas doadas pelo próprio bispo de Cabo Verde. Inspirados pela pregação de Bento de Jesus e dos demais irmãos, outros habitantes da ilha juntaram-se à comunidade, que chegou a ter nada menos que 120 membros espalhados pela ilha de Santiago, a maioria composta de mulheres.

Bento de Jesus liderou a vida espiritual da comunidade segundo suas convicções religiosas pessoais – aquilo que ele chamava de “sua doutrina”. Os fiéis deviam viver de acordo com um modo de vida que ele denominava “estado de penitência”, o qual, segundo suas próprias palavras, “vinha a ser usar de cilícios, disciplinas, continências e outras obras de mortificação e virtude”.¹³ Os cilícios eram uma antiga prática de mortificação da Igreja católica: tratava-se de cinturões ou vestes inteiras feitas de pelo de cabra ou de algum outro um material grosseiro, áspero e picante, que causava dor e desconforto físico em contato com a pele.¹⁴ No “estado de penitência” preconizado pelo pregador cabo-verdiano, os cilícios somavam-se a outras práticas de disciplina, continência e mortificação, compondo um estilo de vida pautado pelo ascetismo e pelo penitencialismo. Alguns membros da comunidade quiseram seguir com ainda mais fervor a vocação religiosa. A pedido de algumas das irmãs, Bento de Jesus e Domingas da Conceição

¹³ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 4806, fl. 235v.

¹⁴ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário português e latino*. Coimbra: Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1728, v. 9, p. 235. Disponível em: BIBLIOTECA BRASILIANA GUITA E JOSÉ MINDLIN. *Dicionários*. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/dicionario/edicao/1>>. Acesso em: 15 jun. 2016.

pleitearam junto ao bispado autorização para construção de um recolhimento. Com aprovação da diocese, erigiram o recolhimento para a comunidade, onde algumas irmãs passaram a viver em reclusão e castidade, seguindo a regra de São Francisco como se fossem freiras da ordem, sendo instruídas na doutrina e ensinadas a ler e escrever por Bento e Domingas.

A fama de beato de Bento de Jesus corria pela ilha e já começava, inclusive, a ameaçar as instituições eclesásticas diocesanas, já que ele era um líder religioso carismático, mas sem ordens sacerdotais, o que punha em risco a autoridade dos padres ordenados e diminuía o controle da diocese sobre sua pregação. Até então, o irmão leigo tivera uma relação extremamente positiva com a Igreja: fora nomeado pregador, participara ativamente da instalação de uma missão franciscana e recebera autorização diocesana para construir um recolhimento e fundar uma comunidade leiga de fiéis. No entanto, com o aumento de sua autoridade e de seu capital religioso junto à população, ele passou a oferecer um risco às instituições oficiais, desenvolvendo uma relação tensa, ambígua e potencialmente conflituosa com a diocese.

A Bento de Jesus começaram a ser atribuídos alguns milagres. Corria a informação de que, em 1630, antes mesmo de se tornar irmão terceiro franciscano, ele salvara, por meio de orações, a vida de um de seus irmãos espirituais, que sofreu um grave acidente marítimo enquanto pescava. Em 1633, o pregador empregara um manual de exorcismo para exorcizar o preto livre Estêvão Gonçalves, que tinha lepra e estava supostamente endemoninhado, mesmo sem ter autorização para exercer o ofício de exorcista. Em 1637, ele teria apagado milagrosamente o fogo que consumia a casa de Maria Rodrigues usando apenas o manto de terceiro franciscano que vestia. No dia seguinte, exorcizou mais seis mulheres endemoninhadas. Em 1640, enquanto estava a bordo de um navio no rio Tejo, salvou-se da explosão de um canhão da embarcação, cujos pedaços foram inclusive levados como relíquias para a igreja de Nossa Senhora da Conceição, em Santiago.

Uma experiência mística

O perigo representado pelo pregador leigo tornou-se patente para a diocese em 1642. Quando retornava de uma pregação pela ilha, Bento de Jesus caiu de cama em seu recolhimento, febril, e teve uma visão divina que persistiu continuamente durante dez dias, na qual Nossa Senhora da Conceição (padroeira da igreja de Santiago) lhe apareceu e lhe fez diversas revelações.

Julgando que sua visão deveria ser divulgada para persuadir os moradores da ilha a seguirem sua doutrina, Bento reuniu os irmãos e os habitantes da freguesia de São Miguel em uma igreja e relatou a todos o que vira – com a anuência do vigário, cabe ressaltar. Na sequência, registrou por escrito suas revelações e as submeteu ao bispo de Cabo Verde, Frei Lourenço Garro, que estranhou o caráter heterodoxo de algumas delas e aconselhou Bento a parar com a pregação. Este, no entanto, embarcou para Lisboa decidido a frequentar o seminário no Reino e se ordenar como padre. Não teve tempo para tanto. O bispo emitiu no juízo eclesiástico uma sentença contra ele e remeteu uma denúncia ao Santo Ofício. Bento de Jesus foi preso quando já se encontrava em Lisboa.

No Tribunal do Santo Ofício, o conteúdo de suas visões foi longamente discutido, e o réu insistiu em afirmar que Nossa Senhora lhe revelara coisas que conflitavam com dogmas afirmados pela Igreja. Três pontos caracterizavam o caráter herético da visão de Bento: a revelação de que Deus ficaria insatisfeito quando o terço era rezado com a mão esquerda (e não com a direita); a crença de que as irmãs de sua comunidade deviam lhe prestar obediência (mesmo sem que ele fosse seu prelado formal) e, principalmente, a concepção segundo a qual os irmãos terceiros franciscanos não poderiam alcançar a salvação sem seguir a regra de São Francisco, como se fossem frades ordenados, o que a Igreja não exigia deles. A condenação em bloco a toda uma ordem terceira aprovada pela Igreja lhe valeu a sentença de herege e a pena capital no auto-de-fé de 1647.¹⁵

A visão divina relatada por Bento de Jesus é extensa e muito detalhada, mas cabe destacar alguns pontos de interesse para esta discussão. Durante os dez dias em que vivenciou suas experiências místicas, o pregador repetidamente pedia à Virgem que lhe mostrasse várias coisas, ao que Nossa Senhora da Conceição lhe revelava os mais diversos aspectos do passado e do futuro do mundo espiritual. Em um dado momento, solicitou que lhe fosse revelado o estado espiritual e o grau de virtude das irmãs de sua comunidade. Estas lhe apareceram primeiro vestidas com os trajes pobres com os quais costumavam se vestir. Após contornarem uma fogueira (o que indicava que escapavam da danação), apareciam do outro lado em vestes gloriosas, sob um arco resplandecente, o que indicava a glória que lhes estaria destinada após a morte. A salvação parecia destino reservado a todas as irmãs da comunidade liderada por Bento, à exceção de duas,

¹⁵ Destaque-se o fato de que, dentre todos os africanos processados pela inquisição por acusações de heresia e desvios religiosos, Bento de Jesus foi o único a receber a pena de morte – indício claro do quanto sua insubordinação ao dogma católico fora uma transgressão inaceitável pela igreja.

as quais a Virgem lhe informou viverem em pecado devido ao fato de não prestarem obediência a Bento de Jesus, seu líder espiritual.

Não eram apenas essas duas irmãs insubordinadas que estariam se encaminhando à danação espiritual. De acordo com a revelação de Nossa Senhora, uma terrível sina estava destinada também a todos os outros terceiros franciscanos do mundo, em contraste com os irmãos terceiros da comunidade cabo-verdiana presidida por Bento de Jesus e Domingas da Conceição:

[...] se lhe mostrou a comunidade dos da terceira ordem [...], e a dita comunidade vinha na mesma forma em que costuma andar no mundo [isto é, sem trajar hábito especial]. E, entre ela, viu ele confitente uma árvore só, seca, sem nenhum abrigo, e muitas imundícies, nas quais se sentaram os ditos religiosos terceiros. E, levantando-se das mesmas imundícies chamas de fogo muito negras, da feição das que ele havia visto na visão do Purgatório, consumiram aos ditos frades, e não viu mais [...]. Continuando, disse que, entendendo ele declarante que desaparecer a comunidade dos religiosos terceiros pela maneira sobredita era castigo de negarem obediência aos Prelados da primeira regra, e de não guardarem pobreza, professando a regra de São Francisco;¹⁶ e que nenhum religioso se havia de salvar na dita ordem terceira, por mais que fizessem; o que tudo ele declarante entendeu, por Deus Nosso Senhor lhe mostrar com a mesma certeza com que lhe havia dado luz das mais coisas referidas.¹⁷

Na visão de Bento de Jesus, para que os irmãos leigos da Ordem Terceira de São Francisco fossem salvos, deveriam viver como se fossem frades franciscanos ordenados (a exemplo do que ele próprio fazia, mesmo sem ter ordens sacerdotais), guardando voto de pobreza e castidade e prestando obediência ao prelado franciscano. Ocorre que essas exigências não eram demandadas pelo papado e pela igreja católica para o caso das ordens terceiras, compostas de devotos leigos e não de sacerdotes. Bento exigia dos irmãos terceiros um comportamento excessivo para seu estado e decretava a perdição das almas de todos os que se limitassem a seguir as orientações dadas pela igreja para as ordens leigas. Esse foi o maior foco da polêmica com os inquisidores, e a insistência do réu nessa crença particular, que invalidava a autoridade da Igreja sobre a matéria, lhe valeu a sentença de morte no Santo Ofício.

A salvação das irmãs obedientes e a danação dos terceiros franciscanos ilustram um princípio que ressurge no conjunto de suas declarações: a ideia de que, para se alcançar a glória na eternidade, era preciso padecer sofrimentos na vida terrena. O “estado de penitência”, que Bento

¹⁶ Isto é, os irmãos deixavam de professar a regra de São Francisco, que exigia o voto de pobreza.

¹⁷ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 4806, fl. 37v.-38v.

ensinava como sendo um modo de vida mais virtuoso para seus seguidores, consistia justamente em uma prática religiosa com forte acento nas restrições, martírios e sofrimentos autoimpostos como via de purificação espiritual. Da mesma forma pode ser interpretada sua insistência para que os irmãos terceiros guardassem o voto de pobreza e usassem roupas modestas (mesmo não sendo ordenados), indicadores de uma vida terrena parca que se reverteria em um esplendor na eternidade. Também se identifica em suas concepções do cristianismo uma ênfase na necessidade de obediência, acima até do que pregava a prática eclesial comum: para ele, os irmãos terceiros deviam prestar obediência aos prelados franciscanos mesmo sem serem ordenados, e as irmãs de sua comunidade que não lhe demonstravam obediência eram concebidas como vivendo em estado de pecado.

Bento de Jesus e a ideologia jesuítica da escravidão

Outro dado significativo para nossa discussão, além dos princípios doutrinários pregados por Bento de Jesus, é o imaginário das revelações que lhe teriam sido feitas por Nossa Senhora da Conceição. Vejamos como Bento descreve o vislumbre que teve do purgatório:

E, pedindo-lhe [à Virgem] então ele confitente pelo mesmo modo que lhe mostrasse as penas do purgatório, viu formar duas varandas, uma sobre outra. E, na mais alta, número de almas em forma de corpos humanos pretos e feíssimos, todos encolhidos e apertados uns com os outros, tendo cada um os joelhos juntos com o rosto, e pés e mãos encolhidos, de feição que mostravam estar em grande aperto e martírio. E, na varanda de baixo, que ficava na mesma ordem da outra, estavam muitos canudos negros, dentro dos quais saíam chamas de fogo que abrasavam as ditas almas, sem se poder distinguir donde nascia o dito fogo, porque somente se via sair dos canudos.¹⁸

Por fim, numa cena cujo relato evoca forte corporalidade, Bento presenciou também os martírios de Cristo, cujo corpo atravessou um orifício estreito para depois ressurgir em glória do outro lado e ascender aos céus. Em sua visão,

¹⁸ Ibid., fl. 35-35v.

[...] se abriram seis buracos, cada um dos quais representavam ter de comprimento coisa de três lanços.¹⁹ E logo do alto [...] baixou um madeiro, o qual parou junto dos buracos, e no mesmo ponto, baixou também do alto Cristo Nosso Redentor, na mesma figura em que o costumavam pintar crucificado. E, trazendo as costas viradas para o dito madeiro, se estendeu nele e, depois de breve espaço, se meteu em um dos ditos buracos do meio, o qual era tão estreito que o dito Senhor entrava com tanta violência por ele que viu ele declarante que recebia grande dano e moléstia em suas carnes santíssimas, esfolando-se e despedaçando-se todo. E, desaparecendo daquela forma porque entrara no dito buraco, se manifestou da outra glorioso, com grande resplendor e formosura, e com uma escada de pau às costas, com a qual foi subindo para o alto do arco, a modo que subia para o céu, até que ele declarante o não viu.²⁰

Esses dois episódios de sua visão mística reforçam o princípio que já havíamos identificado em suas concepções doutrinárias: a ideia de que o sofrimento do corpo, em vida, seria uma via de acesso à glória do espírito e à salvação após a morte. Na descrição dos corpos negros ardendo no purgatório “em grande aperto e martírio” ou do Cristo sendo esfolado e despedaçado em seu calvário, essa visão da mortificação da carne ganha destaque em suas visões. Tãmanha ênfase nos martírios e na obediência não devem ser encarados apenas como um aspecto idiossincrático e excêntrico da vivência religiosa de Bento de Jesus. De certa forma, suas visões místicas e a doutrina que seguia e pregava em sua comunidade em Cabo Verde encontram ecos em uma série de discursos e representações que foram urdidos por jesuítas para legitimar a existência e a continuidade da escravidão de africanos no mundo atlântico português entre os séculos XVI e XVIII.

Os argumentos pró-escravistas que circulavam entre a elite letrada lusitana no período podem ser divididos, esquematicamente, em quatro grandes grupos. O primeiro dizia respeito à discussão jurídica, derivada do direito romano e realizada sobretudo na Universidade de Salamanca durante o século XVI, em torno dos chamados “títulos do cativo”.²¹ Segundo o direito romano, haveria três situações (ou “títulos”) em que a escravização de outrem era considerada legítima. Em primeiro lugar, ela seria legítima no contexto de guerras justas –

¹⁹ Segundo Bluteau, um lanço equivale à altura de um homem. Sendo assim, os buracos formariam estreitos túneis com extensão aproximada de 5 metros de um lado ao outro. Cf. BLUTEAU, R., op. cit., v. 5, p. 235. Disponível em: BIBLIOTECA BRASILIANA GUIA E JOSÉ MINDLIN. *Dicionários*. Acesso em: 15 jun. 2016.

²⁰ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 4806, fl. 44v-45.

²¹ ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. O debate sobre a escravidão ameríndia e africana nas universidades de Salamanca e Évora. In: CAROLINO, Luís Miguel; CAMENIETZKI, Carlos Ziller (Coord.). *Jesuítas, ensino e ciência: séc. XVI-XVIII*. Casal de Cambra, Portugal: Caleidoscópio, 2005, p. 205-226. Veja-se também Idem. *Linha de fé: a Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII)*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011, p. 170-171.

ressalte-se que, nos territórios portugueses na África, qualquer obstáculo à pregação do evangelho e mesmo ao comércio era considerado motivo suficiente para o empreendimento de uma guerra justa.²² Em segundo lugar, a escravidão era vista como legal no caso dos condenados à morte, que podiam ter sua pena capital comutada para a escravidão.²³ Por fim, ela era aceitável no caso daqueles que vendiam a si mesmos ou a seus filhos como escravos por necessidade. O segundo grupo de argumentos usados para legitimar a escravidão eram os argumentos pragmáticos, segundo os quais o comércio de escravos era imprescindível para garantir o sustento dos jesuítas em Angola²⁴ e para viabilizar a exploração econômica das colônias luso-americanas.²⁵ O terceiro argumento pós-escravista girava em torno da narrativa bíblica de Cam, amaldiçoado por Deus e condenado a ter seu filho Canaã escravizado, por ter feito troça de seu pai Noé desnudo. Desde o período medieval, interpretava-se que a descendência de Cam habitaria o continente africano, de modo que todos os africanos partilhariam essa condenação.²⁶

O mais contundente e amplamente invocado argumento para justificar a escravidão africana, contudo, radicava em um horizonte salvífico para os escravizados. De acordo com esse argumento, o cativo era concebido como via de acesso à salvação da alma para os escravos africanos e seus descendentes: o comércio de escravos tirava os africanos dos pecados e da idolatria de suas sociedades natais, submetendo-os ao domínio de senhores cristãos que poderiam instruí-los na verdadeira fé. Além disso, os rigores e castigos da escravidão seriam meios necessários para a penitência dos escravos e a purgação dos enormes pecados de seus ascendentes pagãos.²⁷ Essa doutrina ganhou sua forma mais acabada nos sermões do jesuíta Antônio Vieira, com destaque para o décimo quarto sermão do Rosário, proferido em 27 de dezembro de 1633 à irmandade de homens negros devotada a Nossa Senhora do Rosário, no qual o jesuíta argumentou que, por meio da imitação dos sofrimentos de Cristo na paixão, os escravos

²² HEINTZE, Beatrix. O contrato de vassalagem afro-português em Angola no século XVII. In: *Angola nos séculos XVI e XVII: Estudos sobre fontes, métodos e história*. Luanda: Kilombelombe, 2007, p. 387-436.

²³ Joseph Miller sugere que a comutação da pena capital pela escravidão foi uma forma bastante frequente de produção de escravos na África Centro-Occidental, sobretudo nas primeiras décadas do comércio escravista. Cf. MILLER, Joseph C. *Way of death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade: 1730-1830*. Madison, EUA: The University of Wisconsin Press, 1988, p. 117-118.

²⁴ MMA, *Fundação de um Colégio em Angola dos padres da Companhia*, 15/06/1593, série I, v. 15, doc. 127, p. 337.

²⁵ MMA, *O Padre Antônio Vieira e o problema da escravatura*, 1673, s. I, v. 13, doc. 111, p. 243.

²⁶ BLACKBURN, Robin. *The making of New World slavery: from the Baroque to the Modern, 1492-1800*. Londres/Nova Iorque: Verso, 2010, p. 64-76. Na América portuguesa, essa argumentação apareceu na pena do jesuíta Jorge Benci no final do século XVII. Cf. BENCI, Jorge. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos: (livro brasileiro de 1700)*. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1977, p. 64-65.

²⁷ Cf. VAINFAS, R., op. cit., p. 93-100 e passim.

que sofriam os rigores físicos do cativeiro (o trabalho árduo, os grilhões e os castigos corporais) podiam alcançar a glória eterna e a liberdade da alma:

[...] porque tal é a virtude dos mistérios dolorosos da paixão de Cristo para os que orando os meditam, gemendo como pomba, que o ferro se lhes converte em prata, o cobre em ouro, a prisão em liberdade, o trabalho em descanso, o inferno em paraíso, e os mesmos homens, posto que pretos, em anjos.²⁸

É nesse terreno de uma imagética penitencial dos “mistérios dolorosos da paixão” que as imagens místicas de Bento de Jesus se movem, pondo grande ênfase no sofrimento carnal e nas restrições terrenas como forma de se alcançar a salvação após a morte. As imagens que emergem da visão de Bento, inclusive, apropriam-se do imaginário da escravidão e o reinterpretam de acordo com o dogma católico: o purgatório era concebido como lugar praticamente idêntico a um navio negreiro: homens negros, agachados e espremidos uns contra os outros – mas com uma inversão: sob eles, em vez da água oceânica, o fogo infernal. Aos sofrendores das agruras terrenas, que viviam na pobreza, submetiam-se a penitências corporais e se comportavam com obediência – exatamente como um bom escravo devia fazer, na ótica de seu senhor –, prometia-se a salvação no além. Aos que viviam sem esses sofrimentos terrenos, prefigurava-se uma pós-vida semelhante à escravidão, em que teriam de purgar seus pecados depois de mortos, já que não o haviam feito em vida. Os sofrimentos da escravidão, tal qual uma piedosa instituição, são pintados como um verdadeiro lugar de purgação da alma. A imagem de Cristo sendo carnalmente mortificado para ressurgir em glória é a ilustração perfeita, num registro proporcionalmente mórbido e violento, dessa forma de entender a religião e a vivência da escravidão. A paixão de Cristo, conforma preconizado por Vieira, fornecia o modelo ideal de vida e comportamento para os homens – para os africanos, entenda-se.

Bento de Jesus foi um africano, descendente de escravos, que introjetou, vivenciou e reproduziu os discursos religiosos elaborados por portugueses para justificar a existência da escravidão africana. Sua trajetória pareceria indicar uma submissão completa aos valores e discursos imperiais europeus. Contudo, não é apenas na dimensão da submissão e do reforço à ideologia dominante que sua trajetória deve ser encarada. Não nos esqueçamos, afinal de contas, que as crenças de Bento de Jesus, ainda que ostensivamente coerentes com os discursos

²⁸ VIEIRA, Padre António. *Sermões*. Prefaciado e revisto pelo Pe. Gonçalo Alves. Porto: Lello & Irmão Editores, 1959, tomo XI, p. 314.

escravistas sustentados pelo clero católico, foram severamente condenadas pela inquisição portuguesa. Como explicar esse aparente paradoxo?

O grande escândalo da visão de Bento de Jesus foi tentar estender a necessidade desse modelo de comportamento para *todos* os terceiros franciscanos – e não apenas para os africanos escravizados, aos quais esse comportamento penitencialista parecia adequado no interior da cultura escravista lusitana. O bispo de Cabo Verde louvara os esforços catequéticos de Bento de Jesus enquanto ele disseminava essa doutrina e esse modo de vida aos habitantes da ilha, incluindo o grande número de escravos e libertos que lá habitavam. No entanto, quando a mesma lógica foi aplicada pelo beato aos terceiros franciscanos de modo geral, Bento ultrapassou a fronteira do imaginável. O catolicismo penitente e a doutrina da subjugação voluntária, que pareciam perfeitamente adequados aos escravos, eram uma afronta ao livre-arbítrio quando aplicados aos franciscanos livres, causando nos inquisidores um espanto filosófico e teológico que a mesma ideologia escravista, quando enunciada pelos jesuítas e aplicada exclusivamente aos escravos africanos, parecia incapaz de suscitar.

Era a mera mudança do espaço de enunciação e dos alvos dessa doutrina teológica – seu campo de aplicabilidade potencial, mais do que seu conteúdo – que a tornava acintosa. A transformação completa da atitude do clero em relação a essa doutrina no caso de Bento de Jesus indica que os fundamentos do catolicismo escravista podiam se tornar incômodos e inaceitáveis, mesmo para os católicos reinóis, quando levados ao seu limite ou quando extrapolassem o espaço social restrito dentro do qual operavam: a dominação dos escravos. Ao ser mais realista que o rei, Bento de Jesus punha a nu as contradições mal-ocultadas do universalismo católico português, seletivamente rigoroso em sua aplicação a homens livres e a escravos africanos. A aceitação extrema de Bento dos padrões de pensamento luso-atlânticos era, contraditoriamente, também uma forma de desconstrução dessa mesma ideologia.

Seu comportamento exemplifica um fenômeno que Homi Bhabha descreveu como “imitação colonial”, uma reprodução levemente distorcida dos padrões de pensamento e comportamento da metrópole por parte dos colonizados, constituindo aquilo que o autor denomina uma “metonímia da presença”, que rerepresentava nas colônias a presença metropolitana, mas apenas em parte. Num primeiro nível, essa imitação da metrópole pelos seus servos ultramarinos confirmava a vocação da cultura metropolitana para se apresentar como modelo universal a ser replicado em todos os territórios. Ao mesmo tempo, a “imperfeição” da

imitação – seu desvio em relação à matriz –transformava ligeiramente os sentidos da cultura metropolitana “reapresentada” e desautorizava seus regimes de aplicabilidade, transformando a ideologia colonial em paródia inadvertida de si mesma ao demonstrar as limitações de sua reprodutibilidade universal. Tal limitação, contudo, deve ser entendida como um “fracasso estratégico” dos discursos coloniais: na medida em que o colonizado nunca imitava perfeitamente o modelo metropolitano (obviamente, do ponto de vista da cultura europeia), ele ainda precisava do poder colonial para ser “aprimorado” e “reformado”. Nesse duplo sentido, a imitação colonial ganhava uma potencialidade ambivalente nos discursos coloniais: ao mesmo tempo em que ela questionava a universalidade do modelo da cultura metropolitana, também reforçava e legitimava a autoridade imperial.²⁹

Bento de Jesus pode ser concebido como um exemplo desses “objetos inapropriados” e desviantes criados pela imitação colonial e pelas necessidades retóricas dos discursos imperiais e escravistas lusitanos. Por um lado, ele constituía a imagem perfeita de um africano convertido a uma vivência penitencial do catolicismo que era recomendada pelo clero lusitano e atlântico como ideal de vida para os africanos escravizados. Foi nessa condição de modelo de devoção para uma população majoritariamente negra e escrava que ele foi alçado ao posto de pregador laico pela diocese de Cabo Verde. Ao mesmo tempo, justamente por internalizar com sincera devoção a devoção religiosa penitencialista que a ideologia da escravidão preconizava aos africanos – e a eles em especial –, Bento de Jesus acreditou em sua aplicabilidade universal, contradizendo as fronteiras claramente delimitadas nas sociedades escravistas entre o comportamento exigido dos escravos e dos colonos livres portugueses. Ironicamente, Bento de Jesus mostrou-se mais universalista em sua pregação do que o clero lusitano, desestabilizando e desautorizando as pretensões de um discurso que pretendia justificar a escravidão de africanos com base em uma doutrina religiosa universal. Ao mesmo tempo, paradoxalmente, ele também constituía um “fracasso estratégico” da pregação católica que legitimava o poder imperial português e que, nessa condição, devia ser publicamente dramatizado nos autos de fé inquisitoriais. Isso porque, se até mesmo um africano exemplar em sua devoção católica como Bento de Jesus podia ser apresentado como alguém que compreendeu “equivocadamente” a doutrina, isso só reafirmava a

²⁹ BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998, p. 129-138. O termo empregado pelo autor no original para descrever esse fenômeno é *mimicry*, traduzido na edição brasileira por “mímica”. Optei pela tradução alternativa “imitação” por acreditar que ela expressa melhor a natureza mimética do fenômeno sem limitá-lo ao aspecto gestual, o qual engloba apenas uma parte da noção de Bhabha.

necessidade premente de um controle ideológico estreito das populações africanas, reforçando a autoridade simbólica da igreja e dos discursos catequéticos associados à ideologia escravista. Bento de Jesus nos sugere a estreita e ambivalente articulação entre as dimensões de “resistência” e “dominação” que existiam na apropriação da cultura metropolitana por seus súditos subalternos em territórios ultramarinos.

Os africanos e a escravidão

Bento de Jesus é um exemplo eloquente de um africano, filho de escravos, que introjetou com convicção a ideologia católica da escravidão, assumindo para si e para seus companheiros de devoção a máxima de que seu ingresso no paraíso cristão só poderia se efetivar mediante uma vida de restrições, pobreza, obediência e suplícios – enfim, uma vida de escravo. Sua adesão fervorosa a uma religiosidade acentuadamente penitencialista atesta o poder simbólico e a capacidade de convencimento da ideologia da escravidão – bem como suas contradições imanentes –, mesmo diante de alguns africanos, que eram suas vítimas mais imediatas.³⁰ Possivelmente semelhante ao caso de Bento de Jesus é o de Grácia Maria de Oliveira. Grácia nasceu em Matamba, no *kilombo* da rainha Nzinga, onde também foi batizada, provavelmente no final da década de 1670. Foi levada a Lisboa como escrava aos nove anos de idade. Casou-se duas vezes em Lisboa e eventualmente conquistou sua alforria. Em algum momento de sua vida, adentrou a ordem terceira de São Francisco, tornando-se terceira franciscana, exatamente como Bento de Jesus.³¹

Grácia tinha uma conduta de católica exemplar, e nós só sabemos de seu caso porque ela foi presa por engano pelo Santo Ofício em 1731, confundida com outra pessoa, sendo solta assim que a confusão foi esclarecida. A verdadeira acusada, também chamada Grácia Maria, era uma alforriada de origem conguesa, da mesma idade, que havia sido denunciada por fazer feitiços e dar boa ventura, culpas pelas quais foi efetivamente presa no ano seguinte.³² Apesar de a primeira

³⁰ Daniela Calainho interpretou a trajetória de Bento de Jesus como um exemplo de que a conversão dos africanos ao catolicismo nem sempre seria “superficial”, muitas vezes dando origem a vivências religiosas autênticas e até extremadas. Cf. CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008, p. 147-150. Minha interpretação alinha-se à de Calainho e sugere que não se tratava simplesmente de uma adesão ao catolicismo, de forma geral, mas, mais especificamente, a um catolicismo penitencialista que constituía um importante esteio da ideologia escravista lusitana.

³¹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 11770.

³² ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8170.

Grácia ser inocente, foi igualmente examinada pelo Santo Ofício e questionada a respeito de suas práticas devocionais católicas. Uma de suas declarações sobre si chama nossa atenção:

[...] sempre fora católica, temente a Deus, e nunca contra a nossa santa fé católica obrou coisa alguma. Antes, para que Deus a ajudasse do que usou como miserável pecadora, era do cordão de São Francisco, de que é irmã terceira, e de algum cilício e jejuns, para, por meio destas mortificações, Deus Nosso Senhor lhe perdoasse os seus pecados.³³

É evidente que, diante do Santo Ofício, Grácia tentaria convencer os inquisidores de que era uma boa católica. Isso não é surpresa. O que surpreende, na verdade, é a referência espontânea a suas práticas de mortificação e purgação, como o uso do cilício (que Bento de Jesus também recomendava a seus seguidores) e os jejuns. Na concepção da interrogada, tudo isso servia para que “Deus a ajudasse do que usou como miserável pecadora”. Mais uma vez, a prática ecoa diretamente a doutrina católica da escravidão: para que os africanos alcançassem a salvação, era preciso que padecessem sofrimentos e abstinências para purgar seus pecados pretéritos. É provável que as práticas devocionais declaradas por Grácia fossem verdadeiras, já que não havia necessidade de que ela as mencionasse aos inquisidores para escapar da prisão. Ainda que se tratasse de uma mentira calculada (o que não parece provável), a declaração atesta o fato de que ela *sabia* que o que se esperava de um bom católico africano era que ele purgasse seus imensos pecados por meio do sofrimento da carne.

Os casos de Bento de Jesus e Grácia Maria de Oliveira atestam que era perfeitamente possível que os próprios africanos introjetassem a ideologia católica da escravidão e a concepção de culpa e purgação que lhes davam sustentação, incorporando o penitencialismo e as mortificações como parte de suas práticas devocionais. Num mundo cultural em que o catolicismo se apresentava como única forma legítima de religiosidade, muitos africanos identificaram-se ao catolicismo que lhes era ensinado, com toda a sua carga de penitencialismo.

Nem todos os africanos, contudo, aderiram a esse discurso configurado pela ideologia católica da escravidão. Muitos eram batizados independentemente de sua vontade, mas isso pouco significava em suas vidas. Mesmo entre os devotos católicos, muitos certamente viviam como cristãos porque a isso eram obrigados, mantendo possivelmente alguma reserva em relação a partes da doutrina – especialmente as que lhes tocavam. Alguns faziam troça da religião católica.

³³ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquirição de Lisboa, proc. 11770, fl. 4.

Outros até chegavam a rechaçá-la de forma completa e violenta. Francisco Xavier era um escravo do padre João Mendes. Nasceu em Portugal no ano de 1632, mas seus pais eram africanos da costa da Mina. Tinha fama de fazer imitações e troças dos pregadores católicos, e foi denunciado ao Santo Ofício em 1662 após fazê-las diante de uma embaixada de ingleses anglicanos, o que foi motivo de chacota e vergonha para os portugueses católicos que recebiam os estrangeiros. Na ocasião, arremedou uma pregação entremeando palavras em um macarrônico latim. Em outras situações, também imitava freiras. Um de seus “números” prediletos e mais famosos era uma pregação ensaiada que ele iniciava com uma ladainha em latim, atribuída a um fictício profeta que ele denominava “Guaqueiro”. Durante esse discurso, ele mencionava o “passo de Adão” e o de “Nossa Mãe Eva”, dando a entender que falava de sua genitália.³⁴ De acordo com o Santo Ofício, Francisco “tratava com desprezo a pregação evangélica e os pregadores apostólicos, arremedando-os, fingindo pregações e usando de palavras e cantigas descompostas, de que tudo resultava escândalos nos fiéis católicos e contentamento nos hereges”.³⁵ Suas troças pareciam fazer sucesso com uma parte da população, mas escandalizava outras pessoas.

Já João Batista era um escravo pardo, filho que um padre (que ocupava o cargo de deão da ilha da Madeira) teve com uma de suas escravas negras. Foi preso duas vezes pelo Santo Ofício, a primeira aos 15 anos e a segunda aos 18, em ambas as ocasiões acusado de blasfemar. João proferia uma ampla gama de virulentos desacatos a praticamente todos os aspectos da religiosidade católica: os dogmas, as figuras bíblicas, Cristo e os santos, os ministros da Igreja e os sacramentos. Nada parecia escapar à sua fúria anticatólica. Ao Santo Ofício declarou que

[...] quando comungava, era sem fé nem dor dos pecados que anteriormente havia cometido, proferindo algumas blasfêmias atroz e injuriosas à Virgem Senhora Nossa. E que tinha por certo que já a mesma Senhora e seu bendito Filho não queriam dele coisa alguma, por estar já condenado ao inferno e se ter por muitas vezes entregue ao Demônio. E, ainda que, em algumas ocasiões, lhe vinha ao pensamento crer em Deus, logo lhe passava.³⁶

Ao contrário de Francisco Xavier, João Batista não parecia proferir suas injúrias em espírito de troça e humor. Antes, o tom era de renúncia integral e rancorosa da fé católica. Em uma ermida, diante do altar com a figura de Cristo crucificado, pegara uma vassoura para bater na

³⁴ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 10457, fl. 17v.-19.

³⁵ Ibid., fl. 36-36v.

³⁶ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 3318, fl. 69.

imagem do Senhor e açoitá-lo, cuspido ainda em sua cara. João inclusive chegou a dizer que “desejava acabar a vida na lei de Moisés”,³⁷ certamente menos por respeito ao judaísmo e mais para desacatar o catolicismo.

É interessante a coincidência de que tanto Francisco Xavier quanto João Batista fossem próximos de sacerdotes: o primeiro era escravo de um padre lisboeta, enquanto o segundo era filho ilegítimo de um padre da Madeira com uma escrava. Eles conheciam bem seu eleitorado, bem o suficiente para recusarem uma adesão completa e sincera à religião de seus senhores, antes rechaçando um catolicismo que os convertia em escravos – o que, no caso deles, era verdadeiro tanto em sentido literal (já que seus senhores eram padres) quanto figurado (uma vez que a pregação católica legitimava seu cativeiro). Se a existência da escravidão africana se encontrava justificada pela doutrinação dos escravos, Francisco e João insistiam em refutá-la e demonstrar ativa e abertamente a “falsidade” dessa ideologia escravista. Há, certamente, outros casos, semelhantes a esses, de africanos que rejeitaram de forma mais ou menos aberta a pregação católica e a ideologia da escravidão que nela se embasava. Mesmo assim, é difícil negar que o trabalho ideológico dos autores jesuíticos e dos pregadores e catequistas foi eficiente, cristalizando uma ideologia católica da escravidão à qual até mesmo alguns africanos aderiram, com maior ou menor grau de consciência de suas implicações sociais.

Conclusão

O caso de Bento de Jesus nos oferece sugestões e possibilidades de reflexão sobre as dimensões ideológicas do catolicismo no mundo atlântico português e nos territórios da costa africana ocupados por lusitanos. Esses foram espaços sociais em que a escravidão se apresentava como eixo das interações entre sociedades, indivíduos e culturas, tornando-se um fator estruturante de sistemas de pensamento, crença e sensibilidade e modulando o sentido das práticas religiosas. A vivência do catolicismo e do escravismo pela população africana e afrodescendente nos territórios atlânticos portugueses deve ser considerada em sua multiplicidade de formas e manifestações. Não nos parece razoável supor que os escravizados tenham necessariamente rejeitado todos os elementos das estruturas de pensamento e

³⁷ Ibid., fl. 69v.

sensibilidade que reforçavam seu cativeiro: antes, eles pareceram ter sustentado posturas múltiplas, e frequentemente ambivalentes, diante desse complexo cultural e ideológico.

A trajetória de Bento de Jesus revela o papel relevante que os africanos desempenharam no desenvolvimento das características do catolicismo do mundo lusitano como pregadores (leigos ou, em muitos casos, ordenados) e como formadores de uma cultura religiosa atlântica com características próprias, que influenciou o pensamento e a experiência de africanos em seu continente de origem e fora dele. Esse catolicismo africano podia se desenvolver sem grande interferência das instituições e agentes do clero português em alguns casos (como, por exemplo, no reino do Congo),³⁸ mas também podia, em outros casos, ecoar muito de perto os discursos autorizados pelas instituições eclesiásticas oficiais. Contudo, ainda quando essa cultura religiosa parecia refletir e reproduzir fielmente os parâmetros e interesses da cultura metropolitana, mesmo aí, seu contexto de enunciação e elaboração fazia com que ela também operasse uma transfiguração desse mundo mental, evidenciando os paradoxos da cultura criada no mundo atlântico em torno das relações ostensivamente assimétricas entre europeus e africanos.

³⁸ John Thornton ressaltou o papel central dos africanos – em especial dos pregadores leigos – na conformação de um “catolicismo africano” no reino do Congo. Cf. THORNTON, John. “Religious and Ceremonial Life in the Kongo and Mbundu Areas, 1500-1700”. In: HEYWOOD, Linda (Ed.). *Central Africans and cultural transformations in the American diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 71-90. Veja-se ainda HEYWOOD, Linda M.; THORNTON, John K. *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585-1660*. Nova York: Cambridge University Press, 2007.

Referência bibliográfica

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

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processos 3318, 4806, 8170, 10457, 11770.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BLACKBURN, Robin. *The making of New World slavery: from the Baroque to the Modern, 1492-1800*. Londres/Nova Iorque: Verso, 2010.

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário português e latino: aulico, anatomico, architectonico ...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712-1728. 8v. Disponível em: BIBLIOTECA BRASILIANA GUITA E JOSÉ MINDLIN. *Dicionários*. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/dicionario/edicao/1>>. Acesso em: 15 jun. 2016.

CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

DUMONT, Louis. *Homo hierarchicus: o sistema das castas e suas implicações*. São Paulo: EDUSP, 1992.

GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo. *Revista Brasileira de História*, São Paulo: ANPUH, v. 11, n. 21, p. 9-20, 1991.

HASTINGS, Adrian. *The Church in Africa: 1450-1950*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

HEINTZE, Beatrix. O contrato de vassalagem afro-português em Angola no século XVII. In: *Angola nos séculos XVI e XVII: Estudos sobre fontes, métodos e história*. Luanda: Kilombelombe, 2007, p. 387-436.

HEYWOOD, Linda M.; THORNTON, John K. *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585-1660*. Nova York: Cambridge University Press, 2007.

LARA, Silvia Hunold. *Campos da violência: Escravos e Senhores na Capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, c1988.

MARCUSSI, Alexandre A. A formação do clero africano nativo no Império Português nos séculos XVI e XVII. *Temporalidades*, Belo Horizonte: FAFICH/UFMG, v. 4, n. 2, p. 38-61, ago./dez. 2012.

_____. O dever catequético: a evangelização dos escravos em Luanda nos séculos XVII e XVIII. *7 Mares*, Niterói: UFF, n. 2, p. 64-79, abr. 2013.

MILLER, Joseph C. *Way of death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade: 1730-1830*. Madison, EUA: The University of Wisconsin Press, 1988.

MONUMENTA Missionaria Africana: África Ocidental. Coligida e anotada pelo Padre António Brásio. Edição digital org. Migual Jasmins Rodrigues. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical/Centro de História de Além-Mar/Direcção Geral de Arquivos, 2011. DVD-ROM.

REIS, João José. *Rebelião Escrava no Brasil: A História do Levante dos Malês em 1835*. Ed. rev. e aum. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SILVA, Alberto da Costa e. *A manilha e o libambo: a África e a escravidão, de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/Fundação Biblioteca Nacional, 2002.

SWEET, James H. *Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003.

THORNTON, John. "Religious and Ceremonial Life in the Kongo and Mbundu Areas, 1500-1700". In: HEYWOOD, Linda (Ed.). *Central Africans and cultural transformations in the American diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 71-90.

VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e escravidão: Os letrados e a sociedade escravista no Brasil Colonial*. Petrópolis: Vozes, 1986 (História Brasileira/8).

VIEIRA, Padre António. *Sermões*. Prefaciado e revisto pelo Pe. Gonçalo Alves. Porto: Lello & Irmão Editores, 1959.

VOYAGES: The Trans-Atlantic Slave Trade Database. In: EMORY UNIVERSITY. Disponível em: <<http://www.slavevoyages.org/>>. Acesso em: 19 jul. 2016.

ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. *Linha de fé: a Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII)*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011.

_____. O debate sobre a escravidão ameríndia e africana nas universidades de Salamanca e Évora. In: CAROLINO, Luís Miguel; CAMENIETZKI, Carlos Ziller (Coord.). *Jesuítas, ensino e ciência: séc. XVI-XVIII*. Casal de Cambra, Portugal: Caleidoscópio, 2005, p. 205-226.

Alexandre Almeida Marcussi : Historiador, atuante na área de história cultural da escravidão e da África, com Mestrado (2010) e Doutorado (2015) em História Social pela Universidade de São Paulo. É professor de História da África na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) desde 2016, já tendo atuado também na área de patrimônio cultural. Alguns temas relevantes em sua produção acadêmica incluem Religiões Afro-Brasileiras, História da Cultura Afro-Americana, História de Angola, História do Brasil Colonial, Historiografia e Antropologia das Culturas Afro-Americanas.

Artigo recebido para publicação em: Abril de 2016

Artigo aprovado para publicação em: Junho de 2016.