

Estado da publicação: O preprint não foi publicado em outro meio.

# Entre a cruz e o cativo: Igreja Católica e escravidão no Brasil colonial e imperial

Antonio Abrantes

<https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.16186>

Submetido em: 2026-05-18

Postado em: 2026-06-03 (versão 1)

(AAAA-MM-DD)

## Entre a cruz e o cativeiro: Igreja Católica e escravidão no Brasil colonial e imperial

Between the Cross and Captivity: The Catholic Church and Slavery in Colonial and Imperial Brazil

**Antonio Carlos Souza de Abrantes**

Doutorado em História das Ciências COC/FIOCRUZ, Rio de Janeiro (2008),  
Graduando em História Universidade Veiga de Almeida,

Email: [otimistarj@gmail.com](mailto:otimistarj@gmail.com)

Youtube: <https://www.youtube.com/@otimistarj>

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4627-1370>

**Resumo:** O artigo analisa o papel ambíguo da Igreja Católica na escravidão indígena e africana no Brasil colonial e imperial entre os séculos XVI e XIX. Discute-se como a instituição participou simultaneamente da legitimação do sistema escravista dos negros africanos e da formulação de discursos de defesa da humanidade dos povos indígenas. A partir de bulas papais, legislação colonial e interpretações historiográficas, examinam-se o padroado, a atuação jesuítica, a “guerra justa” e a diferença entre a postura da Igreja diante da escravidão indígena e africana. Argumenta-se que a Igreja colonial esteve profundamente integrada ao projeto político português, funcionando muitas vezes como instrumento de sustentação da ordem escravista, ainda que setores do clero tenham criticado abusos e defendido limites morais ao cativeiro. no contexto do Brasil Imperial a Igreja Católica continuou fortemente subordinada ao Estado por meio do regalismo e da herança do padroado, funcionando mais como sustentação da ordem social e política do que como força autônoma de transformação social.

**Palavras-chave:** história da Igreja, escravidão

**Abstract:** This article analyzes the ambiguous role of the Catholic Church in indigenous and African slavery in colonial and imperial Brazil between the 16th and 19th centuries. It discusses how the institution simultaneously participated in legitimizing the enslavement system of black Africans and in formulating discourses defending the humanity of indigenous peoples. Based on papal bulls, colonial legislation, and historiographical interpretations, it examines the “padroado” system, the Jesuit role, the “just war,” and the difference between the Church's stance on indigenous and African slavery. It argues that the colonial Church was deeply integrated into the

Portuguese political project, often functioning as an instrument to support the slave order, even though sectors of the clergy criticized abuses and defended moral limits to captivity. In the context of Imperial Brazil, the Catholic Church remained strongly subordinated to the State through regalism and the legacy of the patronage system, functioning more as a support for the social and political order than as an autonomous force for social transformation.

**Keywords:** history of the Church, slavery

## 1. Padroado, expansão portuguesa e legitimação da escravidão

A relação entre Igreja e escravidão no Brasil colonial deve ser compreendida no contexto do padroado português, um acordo pelo qual o rei recebia do Papa o direito de administrar assuntos religiosos nos territórios conquistados. Durante o período colonial e o Império, o Estado brasileiro herdou de Portugal o direito do padroado. O imperador tinha forte controle sobre a Igreja Católica nomeava bispos (com confirmação papal), autorizava bulas papais pelo chamado beneplácito e controlava parte da administração e das finanças da Igreja. Por meio de bulas papais como “*Dum Diversas*” – “*Enquanto Diferentes*” (1452) e “*Romanus Pontifex*” (1455), o papado concedeu à Coroa portuguesa autorização para conquistar territórios e subjugar “sarracenos, pagãos e inimigos de Cristo”. Essas bulas, inicialmente ligadas ao contexto da expansão ultramarina e das guerras contra muçulmanos, foram posteriormente utilizadas para justificar o tráfico atlântico de escravos africanos. Estes documentos papais não tinham em vista o tráfico de escravos atlântico, que ainda não existia. A bula “*Inter Caetera Quae Nobis*” – “*Entre outras coisas que nós*” (1456) o Papa Calisto III trata da ameaça otomana após a queda de Constantinopla (1453) confirma as bulas anteriores e concede à Ordem de Cristo, da qual o rei português d. Henrique era administrador e mestre, jurisdição espiritual sobre todas as regiões conquistadas pelos portugueses, no presente ou no futuro, do cabo Bojador, por via da Guiné e mais além para o sul. A Ordem de Cristo começou como uma ordem claramente religiosa e militar, mas ao longo dos séculos foi se tornando cada vez mais controlada pela Coroa portuguesa, especialmente após 1551, quando o papa Júlio III concedeu ao rei de Portugal o título de grão-mestre da Ordem de Cristo. A partir daí, ela ficou ainda mais subordinada à Coroa, adquirindo um caráter parcialmente secularizado.

O padroado consolidou uma estreita associação entre Estado e Igreja. A Coroa portuguesa passou a controlar a organização eclesiástica nas colônias, nomeando bispos, financiando o clero e subordinando a ação missionária aos interesses políticos e econômicos da colonização. Eduardo Hoornaert observa que, nesse contexto, “missão e conquista são irreconciliáveis”, pois, a evangelização esteve frequentemente subordinada à lógica da dominação colonial (Hoornaert, 1983, p.157). Nenhuma ordem religiosa ou autoridade eclesiástica podia atuar no Brasil sem autorização do rei. Com o padroado a Igreja se coloca como um elemento central na estratégia de colonial portuguesa tendo a escravidão como base desse sistema. Segundo Caio Prado Júnior:

*“por efeito do padroado, a Igreja não gozou nunca no Brasil de independência ou autonomia. Os negócios eclesiásticos da colônia estiveram inteiramente nas mãos do rei, que deles se ocupava através do departamento de sua administração, a Mesa da Consciência e Ordens”* (Hoornaert, 1983, p.168)

A bula do Papa Júlio III de 1551 criando o bispado de Salvador na Bahia evidencia de forma clara o compromisso da Igreja de Roma e o rei português, apresentado como um verdadeiro delegado da Santa Sé para o governo religioso no Brasil. Nesses atos não conseguimos perceber nenhum impulso genuinamente missionário, antes a atitude de um governo (ou padroado) que usa da religião para fins políticos” (Hoornaert, 1983, p.166). Eduardo Hoornaert destaca que com o padroado a influência de Roma na Igreja do Brasil era mínima, especialmente quanto as decisões do Concílio de Trento aplicadas no país somente no século XIX com a criação de dioceses mais estáveis, a atuação de ordens religiosas reformadas e uma maior presença de bispos residentes.

Documentos papais tinham como foco os indígenas das terras recém conquistadas. Bulas papais como “*Sicut Dudum*” – “*Como há tempos atrás*” de 13 janeiro de 1435 e “*Creator Omnium*” – “*Criador de todas as coisas*” de 17 dezembro de 1434 do Papa Eugênio IV condenam a escravidão e ordenavam a libertação de escravos capturados nas Ilhas Canárias, especialmente dos indígenas guanches convertidos, portanto, se restringem a escravidão de cristãos e convertidos. O “*Sicut Dudum*” reforça e amplia o “*Creator Omnium*”, porque a ordem papal anterior foi ignorada. Os dois documentos não questionam explicitamente a escravidão de não cristãos em outros contextos, por

exemplo, guerras consideradas “justas”, segundo a mentalidade medieval. Na carta “*Cum Sicut Accepimus*” – “*Com o que recebemos*” (1462), dirigida ao bispo nas Ilhas Canárias, o Papa Pio II condenou a escravização de neófitos cristãos e descreveu essa prática como um “*magnum scelus*” (“grande crime”). A carta exigia que os escravos convertidos fossem libertados. Em 1537, o Papa Paulo III publicou as bulas “*Sublimis Deus*” – “*Deus sublime*” e “*Veritas Ipsa*”- “*A própria verdade*”, reconhecendo os indígenas como seres humanos dotados de alma considerados “verdadeiros homens capazes de entender a fé católica”, condenando sua escravização. Contudo, tais documentos tiveram pouca eficácia prática no Brasil, tendo tipo cópias confiscadas pelas autoridades locais tornando-se textos engavetados nos arquivos romanos (Hoornaert, 1991, p.130; Matos, 1995, p.115). A bula “*Cum Sicuti*” – “*Assim como*” (1591), do Papa Gregório XIV, tratava principalmente da escravização injusta de povos indígenas nas colônias ibéricas, especialmente no contexto americano. O documento reafirmava posições anteriores da Igreja contra a escravização de indígenas convertidos ou inocentes de guerra justa. A bula “*Immensa Pastorum Principis*” – “*Da imensa solicitude do Príncipe dos pastores*” (1741), do Papa Bento XIV determinava que os responsáveis pela escravização poderiam sofrer censuras eclesiásticas, inclusive excomunhão, caso não libertassem os indígenas escravizados ilegalmente. O foco principal continuava sendo os indígenas americanos, de modo que o documento não aboliu a escravidão africana como instituição geral.

Uma condenação formal da escravidão de negros africanos e do tráfico atlântico negreiro seria anunciada pelo Papa Gregório XVI na bula “*In Supremo Apostolatus*” – “*Apostolado supremo*”, datada de 3 de dezembro de 1839. Carlos Zeron aponta, contudo, que tanto a bula “*In Supremo*” quanto a encíclica “*In Plurimis*” – “*Entre muitos assuntos*” de 1890 do Papa Leão XIII partem de pressupostos históricos e de uma memória sobre o comportamento da Igreja sugerindo uma oposição antiga da Igreja à escravidão que não encontra respaldo documental (Zeron, 1987). Charles Boxer é bastante crítico quanto ao documento “*In Plurimis*”:

“*A carta de autocongratulação do Papa Leão XIII aos bispos do Brasil pela (muito tardia) abolição da escravatura em 1888 está repleta de imprecisões históricas e alegações totalmente injustificadas de uma suposta oposição papal anterior à escravidão de negros*” (Boxer, 1978, p.126).

Enquanto a apologética católica entende que tais posicionamentos da Igreja podem ser entendidos dentro de uma perspectiva de evolução doutrinária que com o passar do tempo vai ganhando contornos mais nítidos para o caso concreto da escravidão dos negros, em “*A Church That Can and Cannot Change: The Development of Catholic Moral Teaching*”, de 2005, John T. Noonan Jr. sustenta que a Igreja Católica mudou de posição moral ao longo do tempo em relação à escravidão, aceitando a escravidão como moralmente lícita em determinadas circunstâncias (guerra justa, punição penal, nascimento, dívida etc.). A condenação clara, universal e sem exceções da escravidão só aparece tardiamente, sobretudo nos séculos XIX e XX.

## 2. Jesuítas, indígenas e controle social

Manoel da Nóbrega (chefe da missão jesuítica que chegou ao Brasil em 1549) parecia mais preocupado em batizar os índios do que condenar frontalmente a escravidão dos mesmos e chegou a aceitar, em certos casos, o cativo temporário de indígenas como forma de integrá-los à fé. José de Anchieta tolerou certas formas de cativo indígena, especialmente no contexto das guerras contra os índios "bravos" (não catequizados). Manuel da Nóbrega e José de Anchieta aceitaram o chamado “cativo justo” em determinadas circunstâncias, sobretudo contra grupos considerados hostis à catequese. Este era um ponto de controvérsia dentro da Igreja. O padre Luís da Grã liderou alguns jesuítas adeptos de uma vida de simplicidade, ascetismo e pobreza, contrário a posse de índios escravizados nos colégios de jesuítas, no entanto, recebeu a crítica de Manoel de Nóbrega que defendia a prática como forma de garantir uma expansão mais rápida da atividade missionária. Em Lisboa o frei carmelita Pedro Brandão, crítico da escravidão, acabou sendo forçado a renunciar ao bispado (Alencastro, 2000, p.168). Já em 1551 Nóbrega solicitou ao rei D. João III que mandasse alguns escravos da Guiné, pedido prontamente atendido (Domezi, 2025, p.50). Nesse momento os jesuítas não possuíam escravos na África que pudessem ser enviados ao Brasil e, por isso, o pedido à Coroa portuguesa.

Na guerra conduzida pelo governador Antonio Salema contra os tamoios no Rio de Janeiro, em 1575, tropas portuguesas e indígenas aliados cercaram uma aldeia tamoia e executaram todos os indígenas com mais de 20 anos após a vitória. O jesuíta Baltazar Álvares demonstrou pesar diante da violência. Já a posição de José de Anchieta é vista

como ambígua: embora não tenha condenado o massacre e tenha colaborado com o projeto colonial português, ele procurava justificar a guerra em termos religiosos e civilizatórios, ao mesmo tempo em que atuava na mediação e conversão indígena (Kok, 2001, p.90). Anchieta relata ainda: “para este gênero de gente não há melhor pregação do que a espada e a vara de ferro”. José de Anchieta não só escreveu cartas onde justificava a violência contra os tamoios como também compôs em 1563-1565 um longo poema em latim, “*De gestis Mendi de Saa*”, exaltando a conquista militar de Mem de Sá e a vitória dos portugueses sobre os indígenas aliados aos franceses (Silva, 2015, p.391).

A atuação jesuítica no Brasil foi marcada por ambiguidades. Os missionários defenderam os indígenas contra formas indiscriminadas de escravização, especialmente diante das ações bandeirantes, mas raramente condenaram a escravidão em si. Em 1640 o padre Diaz Taño trazia o Breve “*Commissum Nobis*” de 1639 do Papa Urbano VIII condenando formalmente a escravidão dos povos indígenas das Américas, especialmente no Brasil. A proposta do padre era de reprimir o ataque de grupos bandeirantes, como os de Raposo Tavares a Guairá. Tendo sido forçado a uma parada no Rio de Janeiro de abril de 1640 até outubro por problemas no navio em que viajava, decidiu anunciar o teor do documento papal na cidade. As autoridades civis e eclesiásticas locais, contudo, foram contrárias a tal divulgação pois defendiam a escravização de indígenas. John Monteiro mostra que os interesses dos jesuítas pelos indígenas não se restringiam a questão moral, mas eram proprietários de terras e tinham interesses econômicos em disputa (Monteiro, 2022, p.192).

A Companhia de Jesus exerceu importante papel na reorganização social indígena. Luiz Felipe Baeta Neves interpreta os jesuítas como agentes de uma colonização cultural voltada à imposição de padrões europeus, cristãos e hierárquicos. A catequese não visava apenas à conversão religiosa, mas também à submissão cultural dos povos indígenas (Neves, 1978, p.67). Baeta Neves compara a Companhia de Jesus a um corpo militar: rigor hierárquico, obediência absoluta, disciplina e missão explícita, denominando-os de “soldados” para evidenciar essa mentalidade militar e combativa presente na evangelização. A guerra é vista como um instrumento de salvação da alma. A evangelização visava não apenas a salvação das almas, mas a submissão total do corpo social indígena como se observa nas Cartas Jesuíticas (1550–1590), especialmente as de Anchieta, como a famosa Carta de São Vicente (1560). As cartas

mostram a intenção pedagógica e repressiva, com o objetivo de impor a cosmologia cristã e apagar práticas indígenas. As reduções jesuíticas reorganizavam o espaço e o cotidiano indígena segundo modelos europeus. Elementos culturais nativos, como a nudez, o canibalismo ritual e formas coletivas de sociabilidade, eram vistos pelos missionários como sinais de barbárie. A evangelização esteve associada, portanto, a um processo de disciplinamento social.

No Brasil colonial o batismo de indígenas e negros nunca foi impedimento para posterior escravização, ao contrário do início das colônias britânicas, quando prevalecia entre alguns europeus, especialmente nos séculos XVI e XVII, a ideia de que o batismo cristão conferia liberdade, pois entendia-se que um cristão não poderia escravizar outro cristão. Com o tempo, as colônias protestantes adaptaram suas leis para proteger o sistema escravista, desvinculando o batismo da liberdade jurídica como, por exemplo, a lei da Virgínia de 1667, que afirmava explicitamente que o batismo cristão não alterava a condição de escravizado. A Igreja Católica no Brasil colonial, por outro lado, não via o batismo como um obstáculo à escravidão. A Igreja Católica, especialmente após o Concílio de Trento (1545–1563), passou a aceitar plenamente a escravização de cristãos recém-batizados, desde que fossem antes considerados "infiéis" (isto é, africanos ou indígenas pagãos). O batismo não impedia a escravidão; ele era, ao contrário, incentivado como parte da “missão evangelizadora”. A escravidão transatlântica demonstrou como o cristianismo foi reinterpretado para servir à manutenção do sistema escravista, permitindo que milhões de pessoas fossem batizadas e continuassem escravizadas.

### 3. Igreja e escravidão africana

A postura da Igreja diante da escravidão africana foi significativamente diferente daquela adotada em relação aos indígenas. Embora houvesse críticas aos excessos e maus-tratos, a instituição raramente questionou a legitimidade da escravidão negra. O batismo dos africanos era visto como parte da “missão civilizadora” cristã e não como impedimento ao cativo.

Muitos engenhos mantidos por religiosos tinham escravos. Marcia Amantino ao fazer um levantamento dos bens da Companhia de Jesus na capitania do Rio de Janeiro em 1743, 1754 e 1759 observa que nove engenhos administrados por jesuítas (Fazendas

Santa Cruz, Campos Novos, Papucaia, Campos dos Goitacazes, Macaé, Saco de São Francisco e Engenhos São Cristóvão, Novo, Velho) todos registram a presença de escravos em destaque com a Fazenda de Santa Cruz com 750 escravos em 1743, aumentando para 1016 em 1759. Os escravos são o fundamento da economia colonial. Todas as fazendas demonstram um melhor tratamento conferidos aos escravos em relação as demais fazendas, o que se reflete nos percentuais equilibrados de escravos homens e mulheres em todas as nove fazendas, ao contrário da regra geral em que se observa um percentual muito maior de homens. A Fazenda Santa Cruz, por exemplo, dispunha de 232 senzalas onde cada família tinha sua residência à parte (Vieira, 2016, p.118). Segundo Rugendas em “*Viagem pitoresca ao Brasil*”: “as fazendas dos padres e dos conventos eram os lugares em que se tratava melhor os escravos”. Este diagnóstico é apontado no Parlamento na seção de 19 de agosto de 1843 pelo padre Venâncio Henriques de Resende: “Em suas propriedades [dos religiosos] não faltam braços [porque sempre podem contar com a reposição natural]. Mas administram mal”. Em 1816 o francês Louis Tollenare registra que “Os frades de Santa Teresa de Olinda são servidos por escravos; testemunhei o meu pasmo por ver cristãos mantendo cristãos na escravidão; respondiam-me que os beneditinos possuem engenhos e, por consequência, escravos” (Vieira, 2016, p.240).

Ainda que houvesse registros de maus tratos nos engenhos de religioso, esses não eram a regra. Clóvis Moura mostra que em 1785 dois escravos do Convento de São Francisco fugiram para Atibaia, tendo sido recuperados e presos. Em 1779 no Convento do Carmo é registrado a fuga de escravos a qual foi denunciada pelos religiosos. Os escravos formaram um quilombo na freguesia de Nazaré (Moura, 2025, p.332). Há o registro de que em alguns casos tais escravos mantidos em propriedades dos jesuítas eram presos em ferros, a ponto do padre geral Francisco de Borja em 1579 na Bahia havia proibido esta prática, porém o próprio Anchieta pediu que se retirasse essa proibição (Hoornaert, 1983, p.262). Henry Koster se refere a escravos em uma fazenda dos beneditinos que dispunham de suas próprias roças que poderiam ser cultivadas aos sábados, domingos e mesmo nos feriados, terras que poderiam inclusive ser transferidos aos descendentes em caso de morte do escravo. Antonil em “*Cultura e Opulência do Brasil*” de 1711 e o barão de Pati de Alferes em 1847 também registram tal prática. Em 1795 no convento do Carmo em Salvador há o registro de um escravo alforriado que foi

reescravizado por calúnias proferidas quanto a seus antigos proprietários religiosos (Russel Wood, 2005, p.70).

Vitor Monteiro mostra que nas fazendas dos beneditinos, o grande diferencial estava no incentivo à formação de famílias entre os escravizados o que garantia uma reprodução natural de suas escravarias: “Essas características, de acordo com o autor, eram indicadores de um “bom tratamento” dos cativos”. Vitor Monteiro considera um mito a afirmação de Jacob Gorender e repetida por Manuela Carneiro da Cunha de que nas fazendas dos beneditinos, segundo relato de Thomas Ewbank, havia um criatório de escravos na Ilha do Governador no Rio de Janeiro onde escravos eram enviados para suprir a demanda de fazenda da mesma Ordem no interior (Monteiro, 2021, p.24).

Gaspar Álvares relata a propriedade de diversas fazendas de escravos conhecidas como arrimos no Congo e em Angola, sustentados por um grande contingente de escravizados, acumulados ao longo do início do século XVII. Em 1632, doou esse patrimônio incluindo terras e cativos à Companhia de Jesus, gesto que evidencia a inserção dos jesuítas nas estruturas econômicas do tráfico atlântico. Em 1611, quando era reitor do colégio jesuíta em Luanda (África), Luís Brandão escreveu uma carta ao também jesuíta Alonso de Sandoval, residente nas Américas, dizendo que ele e outros padres “nunca consideraram este tráfico como ilícito”. Nessa carta, Brandão explicita que padres no Brasil e em Angola compravam escravos sem “escrúpulos” e que, na América, “todo escrúpulo é fora de propósito” (Lovejoy, 2002, p.204; Hoornaert, 1983, p.260, Zeron, 2012)

Padres e teólogos defenderam a necessidade de tratamento mais humano aos escravizados, sem propor a abolição da escravidão. Seguindo a legislação da época a Igreja não condenava as punições dos senhores de escravos, mas apenas os excessos. O sínodo de Salvador na Bahia em 1707, presidido pelo arcebispo Dom Sebastião Monteiro da Vide, incluiu determinações para os confessores, advertindo que os senhores que maltratassem cruelmente seus escravos deveriam ser advertidos e recusados na comunhão se persistissem. O padre Jorge Benci em “*Economia cristã dos Senhores no Governo dos Escravos de 1700*” não condena a escravidão, mas recomenda moderação aos senhores de escravos na aplicação de castigos: “Que haja açoites, correntes e grilhões, tudo a seu tempo e com regra e moderação devida; e vereis como em breve tempo fica domada a rebeldia dos servos [...] E, se acaso a falta for grave

demais, deve o senhor remeter o escravo a e somente ela pode ministrar-lhe castigos maiores”. Segundo Silvia Lara:

"Querer ver em Benci um pensamento que adere à classe oprimida, porém não assumindo todas as implicações decorrentes desta adesão, é esquecer que este autor, longe de defender os escravos, está do lado da classe opressora, preocupado em ensinar os senhores a manter, explorar e dominar seus escravos, enfim, a preservarem-se enquanto senhores. É lição de domínio, de poder, realizada entre aliados" (Ribeiro, 1979).

Antônio Vieira criticou a crueldade dos senhores, mas considerava o sofrimento dos escravos parte de um processo de redenção espiritual. No Sermão XIV do Rosário (pregado na Bahia, 1633) Antonio Vieira critica abertamente os castigos e açoites aplicados aos escravizados africanos. Em seus sermões às irmandades do Rosário dos Pretos, associava os sofrimentos dos africanos aos padecimentos de Cristo. No sermão XXVII, o padre Antonio Vieira descreve os ventos favoráveis que traziam os navios negreiros de Angola ao Brasil como obra da misericórdia de Nossa Senhora do Rosário para salvarem os negros do paganismo africano (Alencastro, 2000, p.63). O padre Antonio Vieira, que José Honório Rodrigues qualifica como um dos principais ideólogos do imperialismo português, rejeitou uma proposta do jesuíta italiano Roque Monteiro Paim de iniciar um trabalho de catequização dos negros em quilombo dos Palmares, pois, estes sendo cativos e rebeldes estavam em pecado contínuo e somente poderiam ser absolvidos de sua condição caso retornassem aos seus senhores (Hoornaert, 1983, p.118). Os navios negreiros contavam com capelães a bordo, no entanto não raras vezes a travessia se fazia sem a presença de sacerdotes católicos, de qualquer forma pouco são os relatos destes religiosos sobre as condições degradantes da travessia. José Felipe Alencastro atribui tal ausência de relatos a uma orientação da ordem nesse sentido (Alencastro, 2000, p.86).

A própria Igreja possuía escravos. Ordens religiosas, conventos, dioceses e colégios jesuítas utilizaram mão de obra cativa em fazendas, engenhos e propriedades urbanas. Padres como Gonçalo Leite e Miguel Garcia, que condenaram a escravidão praticada pela própria Companhia de Jesus, foram afastados e enviados de volta a Portugal (Alencastro, 2000, p.144). O jesuíta Jerônimo Cardoso denunciou abertamente a compra e venda de escravos vindos das fazendas de jesuítas em Angola para serem comercializados e os lucros revertidos para a Ordem. O visitador oficial enviado por Roma, Pedro Rodrigues, por sua vez, defendia uma posição mais pragmática de que a

posse de escravos africanos era essencial para sobrevivência das missões, defendendo abertamente o tráfico de escravos vindos de Angola. Seria, portanto, racional que a Companhia de Jesus enviasse o excedente de escravos de suas fazendas em Angola para serem vendidos no Brasil e assim, financiasse a atividade das missões (Zeron, 2012). Dilermando Ramos (Vieira, 2016, p.119) mostra que a postura da hierarquia da Igreja Católica diante da escravidão no Brasil apresentava fortes contradições. Enquanto alguns membros do clero eram proprietários de escravos, ao mesmo tempo homens negros eram aceitos na vida religiosa e chegavam a ser ordenados padres, mesmo existindo normas das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia que impunham restrições a isso.

A catequese dos negros também esteve subordinada à manutenção da ordem escravista. Muitos senhores temiam que uma evangelização mais profunda estimulasse ideias de liberdade. Ainda assim, surgiram irmandades negras, como as dedicadas à Nossa Senhora do Rosário, que funcionaram como importantes espaços de sociabilidade e resistência cultural.

#### 4. Críticas internas e limites do reformismo católico

Apesar do predomínio de uma postura conciliadora com o sistema escravista, houve vozes críticas dentro da própria Igreja. Em 1758, o padre secular português Manoel Ribeiro da Rocha publicou "*Etiope Resgatado*", obra considerada por Eduardo Hoornaert um dos primeiros textos de caráter abolicionista no Brasil. Embora não condenasse diretamente a escravidão, defendia limites aos castigos e propunha a libertação de escravos após determinado período de trabalho e defende uma "maneira cristã de tratar os escravos". As "*Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*" de 1707 também recomendavam moderação nos castigos físicos aplicados aos escravizados. Contudo, tais orientações não questionavam o fundamento jurídico da escravidão, apenas condenavam excessos considerados incompatíveis com a moral cristã.

A obra "*A escravidão, o clero e o abolicionismo*" do médico Anselmo Fonseca publicada em 1887 analisa criticamente a relação entre a Igreja e a escravidão por sua posição passiva e, muitas vezes, favorável à manutenção da escravidão, apontando que as doutrinas cristãs poderiam ser usadas para justificar a abolição. A obra destaca a

participação de diversos setores da sociedade, incluindo intelectuais e as camadas populares, na luta pela abolição, enfatizando o envolvimento de diferentes estratégias e perspectivas. Isabel Saldanha mostra que o episcopado brasileiro não foi vanguarda moral na luta contra a escravidão, mas reagiu apenas quando a mudança já era inevitável (Saldanha, 2016).

No Parlamento brasileiro o sacerdote Dom Romualdo Antônio de Seixas em discurso de 3 de julho de 1827 critica com força os defensores do tráfico de escravos que usavam o argumento religioso como justificativa dizendo que os africanos seriam convertidos ao cristianismo. Ele denuncia isso como hipocrisia, porque, segundo ele, o cristianismo é uma religião celestial e divina que reconhece os direitos fundamentais do ser humano, devolve-lhe dignidade, enxerga no homem a imagem de Deus e condena a violência.

Para Emília Viotti: “a Igreja bem cedo estabeleceu um compromisso entre escravidão e cristianismo, encontrando na tradição ocidental argumentos para justificar a escravidão dos negros” (Cardoso, 1988, p.50). Segundo Frei Lustosa: “A religião católica é uma das forças poderosas na sustentação do desenvolvimento do sistema colonial” (Lustosa, 1977, p.13). Segundo Maria Domezi:

*“A Igreja enquanto instituição deu seu aval ao trabalho forçado, que foi norma em toda a colônia escravista. Legitimou o racismo dessa escravidão que, mantida por tanto tempo, incluiu torturas, mortes, humilhações, desumanidades. A prática escravista esteve no interior da Igreja Católica e das Igrejas protestantes que se estabeleceram no Brasil [...] A Igreja enquanto instituição acomodou-se à realidade da escravidão que era constitutiva do Brasil. Abusou da mão de obra escravizada, legitimou o sistema escravista, pouca missão exerceu nos engenhos e esteve longe de agir em favor da libertação dos escravizados”* (Domezi, 2025, p.85).

Tais autores convergem na interpretação de que a Igreja, enquanto instituição, esteve amplamente integrada à sustentação do sistema colonial escravista, legitimando em diferentes níveis a escravidão e acomodando-se à ordem social baseada no trabalho cativo.

## 5. Conclusão

A Igreja Católica no Brasil colonial exerceu papel ambíguo em relação à escravidão, o que mostra que a Instituição não deve ser vista como um corpo único uniforme. Em muitos contextos históricos, a Igreja não apenas tolerou, mas legitimou a escravidão. Enquanto determinados documentos pontifícios e membros do clero defenderam a humanidade dos indígenas e criticaram abusos contra escravizados, a instituição como um todo permaneceu integrada ao projeto colonial português e à sustentação da ordem escravista. O padroado subordinou amplamente a Igreja aos interesses da Coroa, tornando-a parte do aparelho colonial. A evangelização funcionou simultaneamente como instrumento religioso e mecanismo de controle social. No caso da escravidão africana, predominou uma postura de acomodação: condenavam-se excessos, mas não o sistema em si. A análise dessas contradições permite compreender a complexa relação entre catolicismo, colonização e escravidão na América portuguesa, evitando tanto leituras apologéticas quanto simplificações que ignoram os conflitos internos presentes no próprio universo eclesiástico.

Por fim, é importante evitar generalizações que projetem sobre toda a Igreja práticas que aparecem de forma localizada e documentalmente controversa. Afirmações segundo as quais ordens religiosas teriam mantido “criadores de escravos” em larga escala carecem de comprovação historiográfica mais sólida, sendo contestadas por estudos recentes como os de Vitor Hugo Monteiro, que relativizam interpretações difundidas por parte da historiografia anterior. Da mesma forma, embora existam registros do envio de escravizados de Angola para propriedades jesuíticas na América portuguesa, tais práticas parecem ter ocorrido de maneira pontual e vinculadas a contextos específicos da administração econômica da Companhia de Jesus. Em diversas fazendas religiosas, especialmente beneditinas e jesuíticas, observam-se elevadas taxas de reprodução natural das escravarias, favorecidas pela formação de núcleos familiares relativamente estáveis, o que reduzia, em muitos casos, a dependência contínua do tráfico atlântico para reposição de mão de obra. Isso não elimina a participação de setores da Igreja na estrutura escravista, mas demonstra a necessidade de análises mais nuançadas, evitando interpretações simplificadoras ou homogêneas sobre a atuação eclesiástica no Brasil colonial.

## 6. Referências

- ALENCASTRO, Luiz Felipe. O trato dos viventes, São Paulo: Cia das Letras, 2000
- BOXER, Charles. The Church Militant and Iberian expansion, 1440-1770, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978
- CARDOSO, Ciro Flamarion. Escravidão e abolição no Brasil: novas perspectivas, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988
- DOMÉZI, Maria Cecília. História da Igreja Católica no Brasil, Petrópolis: Vozes, 2025
- HOORNAERT, Eduardo. História da Igreja no Brasil tomo II/I, Petrópolis: Vozes, 1983
- HOORNAERT, Eduardo. O cristianismo moreno no Brasil, Petrópolis: Vozes, 1991
- KOK, Gloria. Os vivos e os mortos, São Paulo: Unicamp, 2001
- LOVEJOY, Paul. E. A escravidão na África: uma história de suas transformações. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002
- LUSTOSA, Frei Oscar de Figueiredo. A presença da Igreja no Brasil: histórias e problemas 1500-1968, São Paulo: Giro, 1977
- MATOS, Henrique Cristiano. Caminhando pela história da Igreja, Belo Horizonte: O Lutador, 1995
- MONTEIRO, John Manuel. Negros da terra, São Paulo: Cia das Letras, 2022
- MONTEIRO, Vitor Hugo. Escravos da Religião Família e Comunidade na Fazenda São Bento de Iguassú (Recôncavo do Rio de Janeiro, Século XIX) Rio de Janeiro: Editora Appris, 2021.
- MOURA, Clóvis. Rebeliões da Senzala. Porto Alegre: Anita Garibaldi. 2025
- NEVES, Luiz Felipe Baeta. O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978
- RIBEIRO, Silvia Lara. Economia cristã dos senhores no governo dos escravos (comentário da obra de Jorge Benci), dezembro 1979 Anais do Museu Paulista História e Cultura Material DOI:10.11606/1982-02671979TomoXXIXe16 Disponível em <<https://revistas.usp.br/anaismp/article/download/226431/205362>> acesso em 18/05/2026

RUSSELL WOOD, *Escravos e libertos no Brasil colônia*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p.70

SALDANHA, Isabel Almeida. *Escravidão e abolicionismo em Luís Anselmo da Fonseca: Reflexões e expectativas de um médico baiano em defesa da abolição*, ANPUH, Feira de Santana, 2016 disponível em <[https://www.encontro2016.bahia.anpuh.org/resources/anais/49/1477693333\\_ARQUIVO\\_EscravidaoeabolicionismoemLuisAnselmodaFonseca.pdf](https://www.encontro2016.bahia.anpuh.org/resources/anais/49/1477693333_ARQUIVO_EscravidaoeabolicionismoemLuisAnselmodaFonseca.pdf)> Acesso em 18/05/2026

SILVA, Rafael Freitas da. *Rio antes do Rio*, Rio de Janeiro: Babilônia Cultura, 2015

VIEIRA, Dilermando Ramos. *História do Catolicismo no Brasil - volume I: 1500 - 1889*. São Paulo: Editora Santuário, 2016.

ZERON, Carlos; DIAS, C. L. A Igreja e a escravidão no mundo atlântico: notas historiográficas sobre a doutrina católica no mundo moderno e contemporâneo. *PORTUGUESE STUDIES REVIEW*, v. 25, p. 85-106, 2017

ZERON, Carlos, “Les Jésuites et le commerce d’esclaves entre le Brésil et l’Angola à la fin du XVIIe siècle”, em *Brésil: quatre siècles d’esclavage : nouvelles questions, nouvelles recherches*, ed. Jean Hébrard, Paris: Karthala & CIRESC, 2012, p. 67-83.

**Conflito de interesses:** O presente trabalho não contém quaisquer elementos que possam configurar conflito de interesses, tendo sido adotados todos os preceitos éticos da pesquisa.

**Declaração de Dados:** Os dados de pesquisa estão contidos no próprio manuscrito, com indicação das fontes. Foram utilizados dados secundários e públicos.

## Este preprint foi submetido sob as seguintes condições:

- Os autores declaram que os necessários Termos de Consentimento Livre e Esclarecido de participantes ou pacientes na pesquisa foram obtidos e estão descritos no manuscrito, quando aplicável.
- Os autores declaram que a elaboração do manuscrito seguiu as normas éticas de comunicação científica.
- Os autores declaram que estão cientes que são os únicos responsáveis pelo conteúdo do preprint e que o depósito no SciELO Preprints não significa nenhum compromisso de parte do SciELO, exceto sua preservação e disseminação.
- Os autores declaram que os dados, aplicativos e outros conteúdos subjacentes ao manuscrito estão referenciados.
- O manuscrito depositado está no formato PDF.
- Os autores declaram que a pesquisa que deu origem ao manuscrito seguiu as boas práticas éticas e que as necessárias aprovações de comitês de ética de pesquisa, quando aplicável, estão descritas no manuscrito.
- Os autores declaram que uma vez que um manuscrito é postado no servidor SciELO Preprints, o mesmo só poderá ser retirado mediante pedido à Secretaria Editorial do SciELO Preprints, que afixará um aviso de retratação no seu lugar.
- Os autores concordam que o manuscrito aprovado será disponibilizado sob licença [Creative Commons CC-BY](#).
- O autor submissor declara que as contribuições de todos os autores e declaração de conflito de interesses estão incluídas de maneira explícita e em seções específicas do manuscrito.
- Os autores declaram que o manuscrito não foi depositado e/ou disponibilizado previamente em outro servidor de preprints ou publicado em um periódico.
- Caso o manuscrito esteja em processo de avaliação ou sendo preparado para publicação mas ainda não publicado por um periódico, os autores declaram que receberam autorização do periódico para realizar este depósito.
- O autor submissor declara que todos os autores do manuscrito concordam com a submissão ao SciELO Preprints.