



Igreja Católica e escravidão: reescrita e usos do passado

ROBERTA ANGÉLICA QUIRINO PINTO

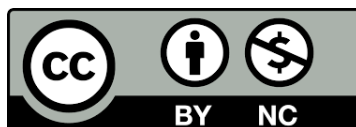
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO 

CLIO: REVISTA DE PESQUISA HISTÓRICA

v. 43, e268138, 2025

<https://doi.org/10.51359/2525-5649.2025.268138>

e-ISSN: 2525-5649



Igreja Católica e escravidão: reescrita e usos do passado

RESUMO: Este artigo analisa a relação entre a Igreja Católica e a escravidão sob uma perspectiva de longa duração, mobilizando as categorias de memória e usos políticos do passado. Dialogando com a proposição de Ulpiano de Meneses, que sublinha as intencionalidades políticas da memória face às demandas do presente, demonstra-se como, desde o século XV, a instituição instrumentalizou dispositivos canônicos para legitimar o tráfico transatlântico, sobretudo nas colônias ibéricas e católicas. Em contrapartida, investiga-se a inflexão do século XIX: no contexto do ultramontanismo e das disputas imperiais na África, a Santa Sé forjou uma narrativa antiescravista estratégica. Sustenta-se que tal reformulação, viabilizada pelo silenciamento deliberado de sua cumplicidade histórica, constituiu uma resposta pragmática a imperativos de sobrevivência institucional. Esse processo evidencia a plasticidade do discurso católico, permitindo à Igreja projetar-se como autoridade moral e assegurar seu reposicionamento no horizonte da modernidade ocidental.

PALAVRAS-CHAVE: Igreja Católica; ultramontanismo; escravidão; usos do passado; século XIX.

La Iglesia católica y la esclavitud: reescritura y usos del pasado

RESUMEN: Este artículo analiza la relación entre la Iglesia católica y la esclavitud desde una perspectiva de largo plazo, movilizando las categorías de memoria y usos políticos del pasado. En diálogo con la propuesta de Ulpiano de Meneses, que subraya las intencionalidades políticas de la memoria frente a las demandas del presente, se demuestra cómo, desde el siglo XV, la institución instrumentalizó dispositivos canónicos para legitimar el tráfico transatlántico, sobre todo en las colonias ibéricas y católicas. Por otra parte, se investiga el cambio de rumbo del siglo XIX: en el contexto del ultramontanismo y las disputas imperiales en África, la Santa Sede forjó una narrativa antiesclavista estratégica. Se sostiene que dicha reformulación, posible gracias al silencio deliberado sobre su complicidad histórica, constituyó una respuesta pragmática a los imperativos de supervivencia institucional. Este proceso pone de manifiesto la plasticidad del discurso católico, lo que permitió a la Iglesia proyectarse como autoridad moral y asegurar su reposicionamiento en el horizonte de la modernidad occidental.

PALABRAS CLAVE: Iglesia Católica; ultramontanismo; esclavitud; usos del pasado; siglo XIX.

The Catholic Church and slavery: rewriting and uses of the past

ABSTRACT: This article analyzes the relationship between the Catholic Church and slavery from a long-term perspective, mobilizing the categories of memory and political uses of the past. Engaging with Ulpiano de Meneses's proposition regarding the political intentionality of memory in response to present demands, it demonstrates how, since the fifteenth century, the institution instrumentalized canonical mechanisms to legitimize the transatlantic slave trade, particularly in the Iberian and Catholic colonies. Conversely, the study investigates the nineteenth-century shift: within the context of Ultramontanism and imperial disputes in Africa, the Holy See forged a strategic antislavery narrative. It is argued that this reformulation, enabled by the deliberate silencing of historical complicity, constituted a pragmatic response to imperatives of institutional survival. This process underscores the plasticity of Catholic discourse, allowing the Church to project itself as a moral authority and secure its repositioning within the horizon of Western modernity.

KEYWORDS: Catholic Church; ultramontanism; slavery; uses of the past; nineteenth century.

Igreja Católica e escravidão: reescritas e usos do passado

ROBERTA ANGÉLICA QUIRINO PINTO

A Bíblia, as bulas e a escravidão

“Maldito seja Canaã! Que ele seja, para seus irmãos, o último dos escravos!” E disse também: “Bendito seja Iahweh, o Deus de Sem, e que Canaã seja seu escravo! Que Deus dilate Jafé, que ele habite nas tendas de Sem, e que Canaã seja seu escravo”¹

O trecho acima corresponde a um episódio bíblico bastante conhecido por religiosos, fiéis cristãos e estudiosos da relação entre religião e escravidão. Entre os versículos 18 e 27 do capítulo 9 do livro de Gênesis, vemos proferido o momento em que o profeta Noé amaldiçoou os descendentes de seu filho mais novo, Cam. Tal ocorrência dramática teria se dado, ao fim do Grande Dilúvio, quando o profeta se embriagou, tamanha foi sua alegria com o sucesso de sua missão e a renovação da aliança entre Deus e a humanidade. A abstinência alcoólica de longos quarenta dias preso em sua arca, aliada à felicidade de ter sido o escolhido de Deus para recomençar a história de homens e mulheres na Terra, fez Noé embriagar-se a tal ponto que ele ficou nu e inebriado em sua tenda. Cam viu o pai despido e chamou os irmãos mais velhos, Sem e Jafé, que correram para cobrir o corpo de Noé, mas sem ver sua nudez. Ao acordar, o profeta se sentiu desonrado por Cam tê-lo visto nu e proferiu a maldição citada acima.

Aparentemente sem qualquer conexão com o binômio Igreja e escravidão, o evento acima foi uma potente ferramenta para a legitimação da escravidão transatlântica de africanos, a partir dos séculos XV e XVI. Tal ato, ao contrário daquele praticado na Antiguidade, se caracteriza, fundamentalmente, por seu caráter racial. Ou seja, africanos eram vistos pelo mundo europeu que se expandiu e explorou as Américas, como inerentemente escravos.

De acordo com a mitologia religiosa, após o dilúvio bíblico, o espalhamento geográfico dos descendentes de Noé se deu da seguinte maneira: os filhos de Sem seriam os semitas (hebreus) que se fixaram pela Ásia; os filhos

¹ Gênesis, 9: 25-27, *Bíblia de Jerusalém: nova edição, revista e ampliada*, São Paulo: Paulus, 2002, p. 46.

de Jafé teriam povoado a Ásia menor e as ilhas do Mediterrâneo que comporiam as populações europeias; e os descendentes de Cam, sendo Canaã seu primeiro filho, seriam os camitas que teriam habitado a Etiópia, a Arábia do Sul, a Núbia e as regiões da Tripolitânia e Somália, além de algumas tribos que habitavam a Palestina antes desse território ser conquistado pelos hebreus. Isto é, os camitas seriam populações de pele mais escura do que aqueles que descenderam de Jafé e Sem.²

Todavia, como demonstrado na epígrafe deste artigo, a danação de Noé teria sido proferida a Canaã e não a seu pai, Cam. David M. Goldenberg demonstra que nas literaturas judaica, muçulmana e cristã, não havia qualquer menção à pele negra como justificativa da escravização de africanos.³ O autor ainda afirma que a associação entre escravidão e negritude começou a ser uma realidade a partir do século VII diante da conquista do norte da África pelos muçulmanos e a relevância do cativo na economia e na cultura do Islã. Tal questão teria chegado ao mundo cristão e europeu quando o tráfico transatlântico se tornou uma força econômica necessária para o fortalecimento da expansão e colonização desses grupos nas Américas.

Ainda segundo Goldenberg, a leitura camítica do episódio descrito no livro de Gênesis teria sido importante para a sustentação do sistema escravista no Novo Mundo. A legitimação ideológica baseada no mito bíblico teria sido, portanto, modulada a partir de uma maldição de caráter racial, aspecto fundamental da escravidão moderna: a de que os africanos seriam naturalmente escravos por causa de sua descendência direta de Canaã, filho de Cam (biblicamente, Canaã seria escravo; não biblicamente, ele seria não só um escravo, mas um escravo negro).⁴ A inflexão e o uso do discurso do relato do livro de Gênesis foram elementos ideológicos e discursivos importantes diante da necessidade premente do mundo moderno europeu de fortalecer e expandir o comércio transatlântico de africanos, fundamental para a economia-mundo capitalista europeia, tanto econômica quanto politicamente.

Para David Brion Davis, a maldição de Cam teve pouca importância para a justificativa da escravidão negra, pois os africanos, de acordo com a ótica cristã e europeia, seriam pagãos e isso já legitimaria sua condição de cativos. Robert Blackburn demonstra que a danação proferida por Noé aos descendentes de seu

² Alfredo Bosi, "Sob o signo de Cam", in Alfredo Bosi (org.), *Dialética da colonização*, São Paulo: Companhia das Letras, 1992, pp. 246-272 (p. 257).

³ David M. Goldenberg, *The Curse of Ham: Race and Slavery in Early Judaism, Christianity, and Islam*, Princeton: Princeton University Press, 2003, pp. 170-200.

⁴ Além de Goldenberg, vale conferir outra obra sobre a complexidade e os usos da maldição de Cam: Pius Onyemechi Adiele, *The Popes, the Catholic Church and the Transatlantic Enslavement of Black Africans 1418-1839*, Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2017, pp. 166-191.

ultimogênito trazia certa flexibilidade em sua interpretação, que poderia, ou não, ser utilizada para uma apologia ao comércio transatlântico moderno. A partir disso, teria tido mais peso no mundo anglófono e protestantes do que nas Américas portuguesa e espanhola.⁵ Vale recordar que o episódio da embriaguez de Noé foi mobilizado por jesuítas que atuaram durante o período colonial brasileiro e que seu trabalho foi importante para a construção de um patriarcalismo e de uma econômica cristãs que, ao fim e ao cabo, fortaleceram a gestão da Coroa portuguesa sobre sua porção na América.⁶

Outro episódio bíblico insistentemente usado e modulado para a nova realidade da expansão da conquista europeia sobre outros espaços do globo é aquele descrito na primeira carta do apóstolo Paulo aos Coríntios. Embora o excerto se restrinja à análise da escravidão no Império Romano, sem abordar a dimensão racial, tais preceitos foram posteriormente instrumentalizados para legitimar a escravidão moderna de matriz africana.⁷ Em sua estadia em Corinto, Paulo proferiu um sermão sobre o comportamento esperado dos novos convertidos ao cristianismo diante de determinadas relações sociais da época. Sobre os escravos de Roma, disse o apóstolo:

Permaneça cada um na condição em que se encontrava quando foi chamado por Deus. Eras escravo quando foste chamado? Não

⁵ O argumento de Davis é apresentado pelo próprio Blackburn. Robert Blackburn, *A construção do escravismo no Novo Mundo, 1492-1800*, Rio de Janeiro: Editora Record, 2003, p. 95.

⁶ Para o uso dos letrados jesuítas da maldição camítica, conferir: Ronaldo Vainfas, *Ideologia e escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil Colonial*, Petrópolis: Editora Vozes, 1986, pp. 95-96. Acerca da ideia de patriarcalismo e economia cristãs, conferir: Rafael de Bivar Marquese e Fábio Duarte Joly, "Panis, disciplina, et opus servo: the Jesuit Ideology in Portuguese America and Greco-Roman Ideas of Slavery", in Enrico dal Lago e Constantina Katsari (orgs.), *Slave Systems: Ancient and Modern*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. 214-359.

⁷ Vale destacar que o texto bíblico apresenta um vasto corpo de referências à escravidão, não se limitando à realidade histórica do Império Romano. No Antigo Testamento, é possível citar o trecho que versa sobre as regras e a duração da escravização dos hebreus, caso essa se tornasse inevitável (Êxodo 21: 2-11); ou ainda aquele que dita a preferência sobre a não escravização dos hebreus, em contraponto à escravização de estrangeiros (Levítico 25: 49-55); ainda, sobre a escravização dos inimigos dos hebreus, em caso de guerra (Deuteronômio 21: 10-14). O Novo Testamento também versa sobre a escravidão, sobretudo no que tange ao peso da instituição no Império Romano. Muitos deles tratam sobre a obediência do escravo em relação ao seu senhor, tais como (Romanos 6: 15-23; Efésios, 6: 5-9; Tito, 2: 9-10; 1 Pedro, 2: 18-25). Há também os trechos que falam sobre os deveres mútuos entre senhores e escravos cristão (Colossenses, 3: 22-25, 4:1 e 1 Timóteo, 6: 1-2); ou ainda o episódio que demonstra a igualdade entre os filhos de Cristo, sejam eles homem, mulher, escravo ou livre (Gálatas, 3: 26-28). Outro episódio que vale destacar é o pedido de Paulo em favor de Onésimo, um escravo fugitivo que foi convertido pelo apóstolo em uma de suas passagens pela prisão. Filêmon, senhor de Onésimo, poderia matá-lo por sua rebeldia, mas, devido à intercessão de Paulo, poupou a vida do escravo (Filêmon, 8-21). Para uma síntese sobre a presença da escravidão nos escritos bíblicos, conferir: Calisto Vendrame, *A escravidão na Bíblia: com uma reflexão preliminar sobre a escravidão no mundo greco-romano e na civilização ocidental*, São Paulo: Editora Ática, 1981.

te preocupes com isto. Ao contrário, ainda que te pudesses tornar livre, procure antes tirar proveito da tua condição de escravo. Pois aquele que era escravo quando chamado no Senhor, é liberto do Senhor. Da mesma forma, aquele que era livre quando foi chamado é escravo de Cristo. Alguém pagou alto pelo preço pelo vosso resgate: não vos torneis escravos dos homens. Irmãos, cada um permaneça diante de Deus na condição em que se encontrava quando foi chamado.⁸

Esse episódio específico de Paulo em Corinto demonstra a centralidade da escravidão no Império Romano. Ora, a Igreja Católica Romana foi fundada, também em seus aspectos políticos e organizativos, sob a égide do mundo romano e é fundamental compreender como os missionários cristãos lidariam com a força e o peso da do cativo no mundo romano.⁹ Partindo dessa premissa, para John Francis Maxwell, os apóstolos de Jesus Cristo deveriam lidar com a escravidão romana de maneira cautelosa. De acordo com o autor, em suas cartas, Paulo teria sido obrigado a tolerar a escravidão como um custo inevitável, dada a centralidade social e econômica do cativo para o império e para o direito romano. Desta maneira, incitar a rebelião dos escravos recém-convertidos poderia gerar a radicalização da perseguição das autoridades romanas contra os cristãos e ainda instigar uma reação ainda mais violenta dos senhores a seus escravos. Por fim, Maxwell argumenta que a “teologia dogmática da escravidão” de Paulo teria sido apreciada pela Igreja Católica, em suma, a partir de uma interpretação fundamentalista do episódio de Corinto, o que teria acarretado um certo legalismo estéril do catolicismo em relação à escravidão africana. Esse movimento resultou, por fim, em uma postura ambígua da instituição religiosa quanto ao status dos escravos, mesmo diante das condições de exploração em desumanização a que eram submetidos.¹⁰

Contudo, as passagens bíblicas não foram as únicas ferramentas de legitimação ideológica da escravidão de africanos e africanas. Papas, como autoridades supremas da Igreja, também publicaram documentos que validaram o cativo negro, a partir da conjuntura de conquista e colonização das Américas

⁸ 1 Coríntios, 7: 17-24, *Bíblia de Jerusalém...*, p. 2001.

⁹ Sobre a centralidade da escravidão na Roma Antiga não só por questões econômicas, mas também como balizadora das relações sociais e políticas do Império, conferir: Moses I. Finley, *Escravidão antiga e ideologia moderna*, Rio de Janeiro: Editora Graal, 1991. Orlando Patterson, *Escravidão e morte social: um estudo comparativo*, São Paulo: Edusp, 2008. Fábio Duarte Joly, *Tácito e a metáfora da escravidão: um estudo de cultura política romana*, São Paulo: Edusp, 2004. Acerca da importância da ascensão do cristianismo no Império Romano, conferir: Orlando Patterson, *Freedom (Vol. I: Freedom in the Making of Western Culture)*, New York: Basic Books, 1991, p. 16.

¹⁰ John Francis Maxwell, *Slavery and the Catholic Church: The Story of Catholic Teaching Concerning the Moral Legitimacy of the Institution of Slavery*, London: Barry Rose Publishers, 1975, pp. 18, 27-30, 33, 38-39, 43, 68. Patterson também discute sobre a centralidade econômica e social da escravidão no Império Romano: Patterson, *Freedom...*, pp. 325-344.

luso-espanholas, o que exigiu novas dimensões e interpretações da doutrina cristã em relação à escravização de nativos americanos e de africanos, já a partir do século XV. Bulas e encíclicas papais, além de tratados de filósofos e teólogos trouxeram elementos críticos e de validação do desumano cativo de africanos e indígenas colonizados nas Américas.

Ora, nesse momento histórico, a Igreja Católica e sua doutrina eram a “bússola moral” da cristandade europeia. Cabia, portanto, à religião o dever de debater e validar – ou não – a escravização não só das populações nativas, mas também em relação àquelas advindas da África. Era tarefa dessa Igreja do começo da era moderna pensar e teorizar sobre a ideologização da escravidão de um homem sobre o outro, pois havia um horizonte muito claro à sua frente: a expansão e o sucesso do empreendimento colonial das metrópoles europeias católicas nas Américas asseguravam também, ao fim e ao cabo, o próprio triunfo da missão mais central da Igreja romana, a de evangelizar e levar a Palavra de Deus a todos os povos do planeta.

Desde o século XV, papas ditaram orientações para a escravização dos chamados sarracenos no contexto da reconquista da Península Ibérica e de dominação de outros grupos não-cristãos da África Ocidental.¹¹ Levando isso em conta, e tendo como foco central deste artigo o processo de conquista das colônias portuguesas e espanholas, particularmente aquelas submetidas à atuação missionária de caráter predominantemente católico, duas bulas se destacam como fundamentais para compreender como a Santa Sé mobilizou suas ferramentas para validação da escravidão africana, a partir da incursão portuguesa nas costas do continente. Em 18 de junho de 1452, o papa Nicolau V (1447-1455) endereçou a bula *Dum Diversas* ao rei português D. Afonso V (1432-1481), com a seguinte autorização:

Concedemos a vós, por meio dos presentes documentos, com nossa autoridade apostólica, permissão plena e livre para invadir, procurar, capturar e subjugar os sarracenos e pagãos e quaisquer outros incrédulos e inimigos de Cristo, onde quer que estejam, bem como seus reinos, ducados, condados, principados e outras propriedades (...) e a reduzir as suas pessoas à escravidão perpétua, e a aplicar, apropriar e converter para uso e lucro seu e dos seus sucessores, os Reis de Portugal, em perpetuidade.¹²

Tal trecho demonstra que Nicolau V usou de sua autoridade religiosa para firmar um pacto político com a Coroa portuguesa a fim de garantir a vitória dos

¹¹ Maxwell, *Slavery and the Catholic Church...*, pp. 52-53.

¹² Maxwell, *Slavery and the Catholic Church...*, p. 53.

católicos frente aos muçulmanos e outras populações consideradas pagãs. Ou seja, a religião foi utilizada como uma ferramenta moral e simbólica de uma necessidade muito concreta: fortalecer a monarquia de Portugal, garantir seus intentos financeiros e consolidar a aliança entre o Altar e o Trono. Como de praxe, a religião se tornara política.

Dois anos depois, o mesmo papa reafirmou sua aliança com Portugal e ratificou a mensagem anterior como maneira de recompensar os portugueses por sua guerra contra infiéis e muçulmanos, na bula *Romanus Pontifex*, de 8 de janeiro de 1454. Nela, Nicolau V agradeceu os empreendimentos de D. Afonso V em sua cruzada contra os turcos e o parabenizou por suas conquistas na África, mais especificamente em Ceuta e na costa do Golfo da Guiné. Ademais, garantiu ao soberano português a posse dos mares e das terras exploradas por ele, direito exclusivo de comércio nessas regiões e a possibilidade de organizar a hierarquia eclesiástica nos territórios dominados por Portugal, determinando os termos do Padroado ibérico em geral. Por fim, ele elogiou a dinastia de D. Afonso V, que desde o tempo do Infante D. Henrique, buscava conquistar territórios para o Império Português e, simultaneamente, defender os interesses do catolicismo.

Com outra nossa carta (...) ao mencionado rei Afonso, entre outras coisas, a faculdade plena e livre para invadir, para conquistar, para combater, para debelar e para subjugar quaisquer sarracenos e pagãos, e outros inimigos de Cristo, constituídos em qualquer lugar, e os reinos, os ducados, os principados, os domínios, as posses, e para reduzir as pessoas à escravidão perpétua, e para aplicar e para apropriar para si e a seus sucessores os reinos, os ducados, os condados, os principados, os domínios, as posses e os bens, e para convertê-los para uso e proveito dos seus.¹³

O excerto acima demonstra uma legitimação dos acordos da bula *Dum Diversas* e ainda reafirma a possibilidade de escravização dos não-cristãos, uma vez que estes fossem vencidos pelos portugueses. As permissões previamente dadas também seriam, por óbvio, estendidas a territórios adquiridos futuramente. Para além de Nicolau V, papas subsequentes ratificaram a colonização portuguesa na África e na América, sendo este último um espaço também disputado pelos reis católicos espanhóis.¹⁴

¹³ Nicolau V, “*Romanus Pontifex*”, in Centro Dom Bosco, *Documentos Pontifícios: Idade Moderna*, Rio de Janeiro: Editora CDB, 2024, pp. 15-24 (p. 19).

¹⁴ Para os tratados acerca da colonização da Espanha sobre o Novo Mundo e a possibilidade de escravização dos nativos americanos, além dos debates dos teólogos de Salamanca, passando por Francisco de Vitória (1483-1546), Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) e Bartolomé de Las Casas (1484-1566) sobre a escravização ou não das populações nativas das Américas, conferir: Maxwell, *Slavery and the Catholic Church...*, pp. 52-66. Davis também demonstra a similaridade entre a

Mas para além das autorizações papais, houve também um intenso debate acerca da possibilidade e legitimidade da escravização de africanos comercializados pelo Atlântico entre teólogos e pensadores da dogmática católica. Como bem demonstram Carlos Alberto Zeron e Camila Loureiro Dias, a base dessas discussões trouxe aspectos da escravidão justa dos negros africanos com critérios centrais baseados no direito civil romano, tais como: 1) Guerra Justa; 2) comutação de pena de morte; e 3) extrema necessidade. Todos esses três aspectos seriam justificados pelo direito natural das gentes.¹⁵ Aristóteles (384-322 AEC) igualmente foi um pensador que, juntamente com o direito civil romano, influenciou teólogos católicos acerca da escravidão, a partir de suas reflexões sobre a relação entre senhores e escravos na Grécia Antiga. Aristóteles teria sustentado que, por natureza, certos indivíduos seriam destinados à condição de mestres e outros à de servos, sendo tal divisão justificada e legitimada pela obrigação natural de garantir o bem comum e exercer a função social correspondente a cada um. Ou seja, para o senhor cumprir seu papel positivo na sociedade ele precisaria ser um mestre, e o cativo, para atingir o mesmo objetivo, precisaria ser submetido ao seu senhor; assim, exercendo cada qual seu papel, pela lei natural, o bem da comunidade seria atingido.¹⁶

A partir das reflexões aristotélicas e a influência do direito civil romano, Tomás de Aquino (1225-1274) mobilizou parte de seu pensamento a partir da escravidão. Para um dos principais filósofos da Igreja Católica, como intenção primeira em um estado ideal de inocência humana, o cativo seria contrário à natureza. Todavia, dada a corrupção humana pelo pecado – iniciada a partir da expulsão adâmica do Éden –, a escravidão seria justificável como consequência desse ato e não seria, portanto, contrária à razão e tampouco ao direito das gentes.¹⁷

Outros pensadores, nomeadamente, da Segunda Escolástica, refletiram sobre a escravidão a partir do seguinte questionamento: seria ela natural ou não? Domingo de Soto (1494-1560) seguiu Aquino ao reconhecer a contradição entre a intenção primeira da natureza, que torna ilegítima a escravidão, e o estado original de inocência da humanidade. Mas, a partir da corrupção pelo pecado original, o cativo seria justificável como penitência da quebra da aliança com

experiência católica contra os muçulmanos que escravizaram cristãos prisioneiros de guerra nos séculos XIV e XV e a dinâmica de catequização dos povos nativos a partir da chegada ibérica à América. David Brion Davis, *O problema da escravidão na cultura Ocidental*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, pp. 121-125.

¹⁵ Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron e Camila Loureiro Dias, “A Igreja e a escravidão no mundo atlântico: notas historiográficas sobre a doutrina católica no mundo moderno e contemporâneo”, *Portuguese Studies Review*, v. 25, n. 2 (2017), pp. 85-106.

¹⁶ Patterson, *Freedom...*, pp. 161-164.

¹⁷ Maxwell, *Slavery and the Catholic Church...*, pp. 82-84.

Deus. O pensamento do teólogo sobre o “domínio” é igualmente importante para a compreensão da doutrina do justo título e do direito cristão de fortalecimento da autoridade papal e de sua soberania em relação a populações nativas que se negassem a aceitar a fé católica.¹⁸ Tal linha de pensamento também foi seguida por Luís de Molina (1535-1600).¹⁹ O jesuíta Leonardo Lessuis (1554-1623) observou o mesmo raciocínio: no estado de inocência, a escravidão da humanidade seria antinatural e injusta, mas a partir do que ele chama de “falência da natureza humana”, seria justa pois não se contrapunha à razão e à necessidade de penitência para extirpar a transgressão que resultou na expulsão do Éden e, consequentemente, na quebra do elo mais essencial entre a raça humana e o Criador.²⁰

Como visto acima, o discurso religioso foi modulado a partir de questões muito concretas: a legitimação e a expansão dos impérios metropolitanos, detidamente aqueles católicos, em relação ao colonialismo nas Américas e à alta lucratividade do comércio transatlântico de africanos; a retórica foi, portanto, articulada a fim de reconhecer e validar os empreendimentos ibéricos no Novo Mundo. De maneira muito pragmática, a Igreja Católica atuou para o ordenamento dos domínios coloniais americanos, pois o sucesso destes era também benéfico à religião: mais almas seriam catequizadas e isso fortaleceria o catolicismo em um momento fulcral da crise vivida no mundo europeu tomado, cada vez mais, pelas correntes cristãs que se originaram a partir das Reformas Protestantes do século XVI. Em relação especificamente aos africanos, sequestrá-los de seus locais de origem e vendê-los para o trabalho excruciante que executariam nas Américas seria a única maneira de livrá-los do pecado de terem nascido em um continente permeado pelo paganismo, pela maldição camítica e por aquilo que os cristãos consideravam como heresias diversas, e torná-los merecedores da Vida Eterna. Afinal, nesse momento, era impossível estabelecer missões católicas dentro do continente. Ademais, a própria Igreja Católica usufruiu do trabalho escravo para manter suas missões religiosas, sobretudo na América ibérica.²¹

¹⁸ Domingo de Soto, *Relecciones y opúsculos* (Vol. 1), Salamanca: Editorial San Esteban, 1995.

¹⁹ Luís de Molina, *Tratado da justiça e do direito. Debates sobre a justiça, o poder, a escravatura e a guerra*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

²⁰ Maxwell, *Slavery and the Catholic Church...*, p. 83. Zeron e Dias também investigam o pensamento dos mesmos teólogos (exceto de Lessuis), e ainda acrescentam a teologia organizada por Juan Solórzano Pereira (1575-1655), especificamente sobre a escravidão indígena. Zeron e Dias, “A Igreja e a escravidão no mundo atlântico...”, pp. 89-92.

²¹ Charlotte de Castelnau-L’Estoile, “Les Églises chrétiennes face à l’esclavage atlantique”, in Paulin Ismard (org.), *Les mondes de l’esclavage: une histoire comparée*, Paris: Éditions Seuil, 2021, pp. 863-879.

É importante ressaltar que, pelo menos até o século XVIII, a naturalização do pensamento aristotélico acerca da relação simbiótica entre senhor e escravo, aliada ao direito civil romano, raramente não foi questionada.²² Mas, antes de compreender como a crítica do chamado “Século das Luzes” à escravidão atlântica reverberou na Igreja Católica, é necessário um rápido aparte para verificar de que maneira eventos como a Revolução Francesa (1789), o fim do Antigo Regime europeu e o nascimento de governos liberais e anticlericais, mudaram os rumos de um entendimento até então a-histórico da escravidão moderna, e, em um âmbito mais amplo, também questionaram o espaço da religião na organização da sociedade do século XIX.

A crítica iluminista da religião e a crise da escravidão no longo século XIX

De acordo com Davis, o ponto de virada nessa questão teria sido a concepção, na França de fins do século XVIII, de um pensamento humanista, antiescravista e anticlerical. Montesquieu (1689-1755) teria ido contra o pensamento aristotélico ao definir que a escravidão não seria benéfica ao negro, pois não lhe traria nenhuma virtude, e tampouco ao senhor, que estaria exposto aos vícios daqueles sob seu domínio. Davis ainda afirmou que, mesmo com essa premissa, Montesquieu teria aceitado o cativo como razoável, pois seria uma prática comum em regiões despóticas – tais como a África – e em locais de clima quente. Desta maneira, mesmo atacando as bases tradicionais da escravidão e a considerando contrária à primeira intenção da natureza humana, a ambiguidade do pensamento do filósofo francês teria dado instrumentos também àqueles que defendiam a escravidão como um benefício para os africanos que somente teriam a ganhar sendo escravizados, catequizados e educados para o trabalho nas Américas.²³ Em 1762, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) também seguiu o pensamento de seu compatriota e sustentou que a escravidão era maléfica a senhores e escravos. Na década seguinte, Abbé Raynal (1713-1796) igualmente contestou a premissa aristotélica da relação entre senhor e escravo ao afirmar que os negros não seriam “essencialmente” inferiores, mas eram subjugados por conta da condição de escravidão na qual se encontravam. Além dos filósofos franceses, vale destacar também o pensamento do jurista italiano Gaetano Filangieri (1753-1788) que, ao divulgar a obra de Montesquieu em 1782, ressaltou crueldade das leis romanas acerca da posse escrava dos senhores. As obras desses

²² Maxwell, *Slavery and the Catholic Church...*, pp. 84-85.

²³ Montesquieu teria tratado dessas questões em 1748, a partir do lançamento de seu clássico *O Espírito das Leis*, principalmente no livro XV. Conferir: Davis, *O problema da escravidão na cultura Ocidental*, pp. 438-439.

intelectuais foram incluídas no *Index Librorum Prohibitorum* católico, devido não somente às críticas à escravidão, mas também por seus juízos mais gerais sobre o espaço da religião no ordenamento social e político do mundo europeu.²⁴

O ponto fulcral de todos esses pensadores em relação à escravidão traz um aspecto importante desse período: a preeminência da razão humana como vetor de organização da sociedade, em contraponto à doutrina cristã do pecado original como questão inerente à humanidade. Assim, nascia no horizonte de fins do século XVIII um novo projeto que buscava separar o público do privado; o temporal do espiritual. As novas experiências que permeavam o Velho Mundo e as transformações sociais, econômicas, culturais e políticas traziam o secular como visão para determinar os rumos desse novo mundo europeu. A secularização da sociedade se colocava como a nova regra e cabia à Igreja Católica reagir e agir sobre esse novo devir histórico.

De acordo com José Casanova, a chamada “teoria moderna da secularização” teve como base as reflexões de Émile Durkheim (1858-1917) e Max Weber (1864-1920), elaboradas a partir da crítica iluminista da religião. Essa teoria pressupunha, portanto, a privatização da religião no mundo moderno, a partir de três características diferentes entre si, desiguais e não integradas: 1) declínio da religião; 2) secularização como diferenciação entre o espaço secular e o espaço religioso; e 3) secularização que relegaria a religião ao espaço exclusivamente privado. Casanova partiu dessa premissa a partir de suas reflexões acerca do mundo americano da década de 1980 e constatou que o pensamento de Durkheim e Weber não deveria ser completamente negado, mas refinado. Isso porque, na contemporaneidade há, de fato, a separação entre a religião e o Estado, mas, ainda assim, a fé influencia na organização moral e política das sociedades atuais. Desta maneira, Casanova afirma que a relação entre os espaços político e religioso é flexível e, muitas vezes, intercambiável. Para testar e fortalecer sua hipótese, o autor ainda argumenta que o cristianismo nunca foi uma instituição anacrônica ao mundo moderno, mas o construiu e o disputou, tendo sua própria doutrina como um aspecto importante para garantir certa unidade de ação. Destarte, mesmo que os filósofos do século XVIII propusessem o declínio da religião no espaço público, esta não desapareceu por completo da política e da sociedade, influenciando diretamente sobre essas esferas.²⁵

²⁴ A obra de Montesquieu foi inserida no Index em 1751. Rousseau passou pelo mesmo processo em 1766. O trabalho de Raynal foi incluído na lista católica de livros proibidos em dois momentos: 1774 e 1784. Filangieri teve sua obra inserida nesse rol em 1784 e 1826. Mas, mesmo com a censura católica, todos esses trabalhos foram traduzidos em diversas línguas e circularam amplamente pela Europa. Conferir: Maxwell, *Slavery and the Catholic Church...*, pp. 96-99.

²⁵ José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press, 1994. Também sobre a participação e disputa da Igreja Católica em relação ao mundo moderno, conferir: Ítalo Domingos Santirochi, “O paradigma tridentino e a Igreja Católica no Brasil

Fato é que a Europa do longo século XIX passou por transformações sociais tamanhas que a Igreja Católica não saiu imune desse processo histórico. Em 1790, a promulgação da Constituição Civil do Clero pelos líderes da Revolução Francesa impôs uma nova configuração à Igreja na França, exigindo do clero um juramento de fidelidade à constituição civil. Esse processo evidenciou o avanço do galicanismo – originalmente um movimento francês – como um projeto político e religioso que se irradiou por diversos espaços europeus e que acabou redefinindo as relações entre Estado e Igreja, em favor da soberania local sobre os assuntos eclesiásticos, independência maior de Roma e a construção de uma Igreja que se voltasse aos interesses mais imediatos dos cleros nacionais.²⁶ Além disso, o Concílio Vaticano I (1869-1870) chamado e organizado pelo papa Pio IX (1846-1878) foi abruptamente interrompido com o início da Guerra Franco-Prussiana (1870-1871) que, ao deixar a cúria desprotegida contra as tropas do rei Vitor Emanuel II (1820-1878), culminou no fim dos Estados Pontifícios – sob domínio do papado católico desde o século VIII – e formalizou a unificação italiana, quando o papa acabou se tornando um monarca sem território nos poucos metros quadrados do Vaticano. O papado era inerrante quando falava em nome da cadeira de São Pedro, mas sua infalibilidade doutrinal não impediu o fim de seu poder temporal e a perda da Cidade Eterna. Os pontífices posteriores a Pio IX seriam líderes religiosos infalíveis, mas sem territórios próprios.²⁷

No que tange à escravidão, também houve mudanças importantes no pensamento e na ação dos sujeitos históricos desse período. Ainda segundo Davis, o racionalismo do Iluminismo tinha certa ambivalência em relação ao espaço do cativo nesse novo mundo que se desenhava. Havia um claro paradoxo: as ideias dos filósofos sobre liberdade avançavam no mesmo ritmo do crescimento da prosperidade e do comércio de escravos africanos nas *plantations* das Índias Ocidentais. Mesmo que esses pensadores tenham contestado a ideia de pecado original inerente aos africanos em particular, e à humanidade no geral, não contraditaram a lei natural e absoluta – da igualdade e da liberdade humanas – da lei natural relativa, que justificaria, a partir de determinadas necessidades e conjunturas, a escravidão e outras formas de subordinação, como visto, por exemplo, no pensamento de Montesquieu. Conservadores como Edmund Burke

oitocentista: modernidade e secularização”, *Reflexão*, v. 42, n. 2 (2017), pp. 161-181, <https://doi.org/10.24220/2447-6803v42n2a3999>.

²⁶ Sobre o traumático processo da Revolução Francesa para a Santa Sé, conferir: Giacomo Martina, *História da Igreja: de Lutero a nossos dias. A era do liberalismo* (Vol. 3), São Paulo: Edições Loyola, 2005, pp. 11-47.

²⁷ Martina, *História da Igreja...*, pp. 255-286. Eamon Duffy, *Santos & Pecadores: História dos Papas*, São Paulo: Cosac Naify, 1998, pp. 222-235. Owen Chadwick, *A History of the Popes, 1830-1914*, New York: Oxford University Press, 1998, pp. 132-272.

(1729-1797) chegaram a reconhecer a violência da escravidão, mas pensaram meios de regulamentar ou reformar a instituição, adequando-a aos novos tempos.²⁸

Para além do espaço europeu, outros territórios também atravessavam processos de desagregação e reorganização em novos horizontes históricos. As disputas entre os impérios coloniais ultramarinos foram profundamente impactadas pelas revoluções que marcaram as últimas décadas do século XVIII. Nesse cenário, não apenas a Revolução Francesa exerceu forte pressão sobre a ordem política e social europeia, mas também acontecimentos ocorridos no continente americano – como a independência dos Estados Unidos (1776) e o início do processo de independência do Haiti (1791) – incidiram de modo decisivo sobre questões sociais mais amplas e, em especial, sobre a problemática da escravidão negra, que constitui o foco mais imediato deste artigo. O pensamento iluminista que pregou o triunfo da razão nessa nova era da hegemonia britânica na economia e na política globais²⁹ – assim como a transformação da divisão do trabalho e do mercado mundial³⁰ – influenciou o pensamento cristão acerca da escravidão e o discurso religioso foi, inclusive, utilizado por um antiescravismo tímido no começo, mas que logo avançou como abolicionismo militante, que agiu e mobilizou a opinião pública acerca dessa questão.

A hegemonia da Grã-Bretanha no sistema capitalista mundial gerou novas maneiras de organização não só dos Estados nacionais e do trabalho, mas também da retórica e da ação dos sujeitos históricos acerca de questões que eram vistas como anacrônicas ao novo mundo industrial que despontava. Os princípios liberais se tornavam cada vez mais predominantes e pressupunham uma concepção muito particular de liberdade que negava a existência da escravidão moderna. A ideologia liberal defendia a superioridade do trabalho assalariado – ou o assim chamado trabalho “livre” – em relação ao trabalho escravo, julgando este como obsoleto ao mundo moderno.³¹ Todavia, não há como negar que as duas formas de trabalho foram fundamentais para fazer

²⁸ Davis, *O problema da escravidão na cultura Ocidental...*, pp. 440-442.

²⁹ Benedict Anderson afirma que o Iluminismo pode ser caracterizado como a “religião do pensamento” porque seu caráter secularista e racionalista buscou, entre outras ações, o rompimento com a religião tradicional. Benedict Anderson, *Nação e consciência nacional*, São Paulo: Editora Ática, 1989, p. 19.

³⁰ Sobre a hegemonia britânica, conferir: Giovanni Arrighi, *O longo século XX: dinheiro, poder e as origens de nosso tempo*, Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2013, pp. 163-245.

³¹ Para o caráter fundacional da construção ideológica da concepção de trabalho assalariado como trabalho “livre”, conferir: Robert J. Steinfeld, *Coercion, Contract, and Free Labor in the Nineteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

nascer e expandir a hegemonia da economia-mundo capitalista europeia, especialmente no século XIX.³²

Diante dessa perspectiva, notadamente contraditória, em relação à escravidão, o longo século XIX pode ser, igualmente, reconhecido como o período das abolições americanas.³³ No que tange ao objeto específico deste trabalho, torna-se importante compreender o espaço do catolicismo no século antiescravista para entender qual é o espaço da religião na crise do cativo moderno. Como um campo ainda em aberto na historiografia, possui o potencial de demonstrar que mesmo elementos aparentemente secundários – tais como a relação entre Igreja e escravidão no século XIX – atestam a complexidade das relações políticas, econômicas e igualmente sociais, estas vistas, muitas vezes, como campos centrais de entendimento da história.

Efetivamente, o início do movimento antiescravista cristão não foi protagonizado por católicos. Foram os protestantes *quakers* britânicos e estadunidenses que, no final do século XVIII, se manifestaram publicamente pelo fim do cativo e utilizaram seus templos religiosos para a organização de eventos pró-abolicionistas que, em última instância, foram fundamentais para a popularização da luta pela libertação dos negros, principalmente nos Estados Unidos.³⁴ Como pretendemos demonstrar, a Igreja Católica romana se furtou, de

³² Ao investigar as dinâmicas escravistas no Vale do Paraíba do Império do Brasil no Sul dos Estados Unidos e na ilha de Cuba, Marquese demonstra como o trabalho assalariado aconteceu, de maneira preponderante nas regiões centrais do capitalismo, mas isso não inibiu a existência do trabalho semiproletário ou compulsório na periferia do sistema. Ou seja, na organização da economia-mundo capitalista europeia, diversas formas de trabalho coexistiram e foram fundamentais para o desenvolvimento do capitalismo até sua fase hegemônica no século XIX. Capitalismo e escravidão são, portanto, instituições indissociáveis e inevitáveis. Rafael de Bivar Marquese, “A história global da escravidão atlântica: balanço e perspectivas”, in Rafael de Bivar Marquese, *Os tempos plurais da escravidão: ensaio de história e historiografia*, São Paulo: Intermeios, 2020, pp. 15-42.

³³ Alain El Youssef demonstra que, se houve uma segunda era das abolições, por óbvio, houve uma primeira. Assim, denota as particularidades do cativo no século XIX, mas igualmente dos processos emancipatórios que caracterizaram a crise da instituição escravista. O autor, portanto, define o período entre 1777 e 1863 como a “primeira era da abolição”; e 1861-1888 como a “segunda era da abolição”. Essa segunda foi caracterizada pela crise da Segunda Escravidão em Cuba, Brasil e Estados Unidos, inaugurada a partir da Guerra Civil norte-americana (1861-1865). Para uma síntese do argumento central da tese de doutoramento de Youssef, conferir: Alain El Youssef, “O Império do Brasil na segunda era da abolição, 1861-1880,” Tese (Doutorado em História Social), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019, pp. 271-274, <https://doi.org/10.11606/T.8.2019.tde-30042019-191619>. Para o conceito de “Segunda Escravidão”, conferir: Dale W. Tomich, “A Segunda Escravidão”, in Dale W. Tomich, *Pelo prisma da escravidão: trabalho, capital e economia mundial*, São Paulo: Edusp, 2011, pp. 81-97.

³⁴ Ao comparar os processos de abolição norte-americano e brasileiro, Célia Maria Marinho de Azevedo usa a religião como um de seus objetos principais. Todavia, a autora não investiga se e nem como essa ação estadunidense influenciou o antiescravismo brasileiro e colocou ambos os movimentos em lugares díspares e não relacionados. Célia Maria Marinho de Azevedo, *Abolicionismo: Estados Unidos e Brasil, uma história comparada (século XIX)*, São Paulo: Editora

maneira geral e concreta, de ser a personagem principal em prol do fim do cativeiro negro em escala global. Todavia, é preciso verificar que isso não se deu por uma completa inação e tampouco silenciamento da Santa Sé nesse momento em que a escravidão se tornava uma instituição histórica e, portanto, capaz de ser negada e combatida. Mesmo se propondo como Igreja uma e milenar, Roma usou de algumas de suas ferramentas para se colocar, no era das abolições oitocentistas, como libertadora dos africanos. Tal movimento, consciente e com propósito político muito claro, refez o passado católico acerca da escravidão. Negou e reescreveu o que pôde, mesmo que, como visto acima, sem a moral católica, não haveria a ideologização e legitimação da nefanda escravidão de africanos e africanas iniciada durante a era moderna.

A tendência ultramontana e a reescrita do passado da escravidão

A morte de Pio IX, em 1878, pode ser vista como um marco na história da Igreja Católica. Recluso no Vaticano, o papa seria lembrado como um ferrenho defensor do paradigma tridentino e por ser responsável pela publicação de algumas encíclicas conhecidas por suas polêmicas acerca dele chamou de “erros da modernidade”.³⁵ Foi justamente no período pionino que ocorreu a

Annablume, 2013. Já Davis também investiga como os *quakers* norte-americanos não enxergavam a escravidão como destino e afirmaram que os negros teriam o direito à liberdade e, por isso, poderiam se rebelar contra aqueles que os tentassem escravizar; o cativeiro seria, assim, resultado de força física e não uma designação divina. Davis, *O problema da escravidão na cultura Ocidental...*, p. 346. Segundo Seymour Drescher, a religião anglo-saxã foi fundamental na elaboração de um movimento antiescravista em contraponto à inação católica na mesma questão. Seymour Drescher, *Abolição: uma história da escravidão e do antiescravismo*, São Paulo: Editora Unesp, 2011. Para um contraponto sobre a ação antiescravista dos quakers, conferir: Eric Williams, *Capitalismo & Escravidão*, São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 80. E ainda, para uma visão mais geral acerca do início de um movimento antiescravista cristão e não-católico capitaneado pelos quakers norte-americanos, conferir: Maxwell, *Slavery and the Catholic Church...*, pp. 91-96. O autor, contudo, não sabe estimar a extensão da influência da Sociedade dos Amigos sobre a Igreja Católica, mas afirma que a influência quaker sobre outras vertentes protestantes teria sido considerável.

³⁵ Aqui nos referimos, sobretudo à encíclica *Quanta Cura* e sua carta-apêndice, *Syllabus Errorum*, publicadas em 1864. Na primeira, o papa apresentou uma série de críticas ao racionalismo, ao naturalismo, ao panteísmo, às formas de liberalismo político e religioso, entre outros fatores, como um grande bloco, sem distinções. A *Quanta Cura* organizou, portanto, “uma síntese orgânica dos erros minuciosamente relacionados” no *Syllabus*. Este é o documento que sumariza a ortodoxia e a intransigência do catolicismo ultramontano, pois elenca oitenta proposições listadas em que o papa denuncia o liberalismo, a secularização liberal, a ideia de separação entre Igreja e Estado, entre tantos outros assuntos. A proposição oitenta é a que condensa, de maneira mais exata, o intransigentismo ultramontano. Para a Santa Sé, seria um erro admitir que “o Pontífice Romano pode e deve se reconciliar com o progresso, o liberalismo e a civilização moderna. Papa Pio IX, *Encíclica Quanta Cura del Sommo Pontefice Pio IX* (8 dez 1864), <https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembris->

predominância de uma forte tendência de defesa do papado e de Roma: o ultramontanismo.

De acordo com Reinhart Koselleck, foi após a Revolução Francesa que a história se converteu em um singular coletivo caracterizado pela ação e pela transformação. A atividade humana se deu de tal maneira que foi necessário desenvolver todo um vocabulário político – denominado por ele de “conceitos de movimento” – para expressar as experiências inéditas do século XIX.³⁶ O evento de 1789 criou um horizonte de projeção inédito que possibilitou a busca de diversos futuros possíveis e alguns “ismos” se tornaram discurso e ação dos agentes históricos.³⁷ Dentre eles, o ultramontanismo.

Originário da França do século XIII, esse termo deriva da junção de duas palavras latinas (ultra + montes) e significa “para além dos montes”, isto é, dos Alpes. De início, era um termo mais geográfico do que político, pois significava a escolha de papas não italianos. Todavia, foi no século XIX que ganhou seu caráter político e social. Tendo a França como perspectiva, o ultramontanismo passou a significar a fidelidade irrestrita a Roma e aos posicionamentos do papado.

A tendência ultramontana foi o catolicismo praticado na Europa, de maneira mais predominante, entre 1800 e 1960 e foi informada por ações teóricas e pragmáticas que tinham o objetivo imediato de “preservar a instituição em face das ameaças do mundo moderno e, a médio e longo prazo, recristianizar a sociedade, de modo a recolocar a Igreja como centro do equilíbrio mundial”.³⁸ Ademais, a razão humana deveria, de acordo com o ideário ultramontano, se submeter à fé e ao poder temporal e espiritual do papado romano, dada sua liderança perante a cristandade e aos ensinamentos dogmáticos.

O ultramontanismo é visto por parte da historiografia como uma reação e, em determinado grau, igualmente como uma ação conservadora do catolicismo frente aos diversos projetos de secularização que avançavam na Europa cada vez

[1864.html](#). A recepção da Syllabus, sobretudo, gerou reações diversas e chegou a ser queimada em praça pública no reino de Nápoles. Duffy, *Santos & Pecadores...*, p. 229.

³⁶ Esses conceitos são aqueles que, “na prática, servem para fixar novas metas, tendo em vista a reorganização política e social da sociedade estamental que estava se dissolvendo”. Reinhart Koselleck, “A temporalização dos conceitos”, in Reinhart Koselleck, *História dos conceitos: estudos sobre a semântica e a pragmática da linguagem política e social*, Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2020, pp. 85-93 (p. 90).

³⁷ A partir da perspectiva koselleckiana, “todos os conceitos de movimento (...) contêm, pois, coeficientes temporais de mudança”. Reinhart Koselleck, “Modernidade. Sobre a semântica dos conceitos de movimento na modernidade”, in Reinhart Koselleck, *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*, Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2020, pp. 267-303 (p. 299).

³⁸ Ivan A. Manoel, *O pêndulo da história: tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960)*, Maringá: Eduem, 2004, p. 45.

mais liberal do século XIX.³⁹ Tal questão também teria se dado em localidades, sobretudo as novas nações americanas, a partir da singularidade de cada uma dessas experiências, igualmente inéditas e que atingiram o antigo mundo europeu e metropolitano.⁴⁰

Após a morte do “papa martirizado”, o conclave que elegeu Vincenzo Gioacchino Pecci (1810-1903) como papa Leão XIV deixou claro o tipo de comportamento que era esperado do novo pontífice: uma defesa da tradição, tal como fizeram seus antecessores mais recentes, mas que fosse mediada com uma ação mais conciliatória e diplomática que buscasse a reaproximação com os Estados liberais; ou seja, um ultramontanismo mais político e moderado. Segundo Eamon Duffy, a escolha de Leão XIII se deu porque ele defendeu o poder temporal dos papas e o *Syllabus* de Pio IX quando era cardeal, além de ser considerado um bispo bem-sucedido em Perúgia e igualmente porque escreveu diversas cartas pastorais, entre 1874 e 1877, em que pregou a reconciliação da Igreja Católica com a ciência e a cultura modernas.⁴¹ Esperava-se, assim, que o novo pontífice restaurasse o prestígio da Santa Sé no mundo europeu, mas sem abandonar seus dogmas mais centrais.

Para tal intento, Leão XIII usou da prerrogativa de seu cargo e escreveu dezenas de encíclicas que buscaram instruir o mundo sobre diversos aspectos, tais como: direitos do trabalho, moralidade, estudo da Bíblia, cultura europeia, natureza da filosofia, unidade da cristandade, entre tantos outros. No que se refere especificamente à escravidão moderna, o pontífice alinhou-se a seus predecessores e a teólogos que abordaram a posição da Igreja sobre o tema,

³⁹ Segundo Santos, o pensamento ultramontano foi uma das respostas mais fortes da Igreja Católica à interferência dos Estados nacionais europeus em questões relacionadas não somente à religião, mas a quaisquer decisões políticas e morais da sociedade. Patrícia Teixeira dos Santos, *Dom Comboni: profeta da África e santo no Brasil*, Rio de Janeiro: Editora Mauad, 2002, pp. 76-77.

⁴⁰ É importante observar como o ultramontanismo europeu pode ser compreendido como uma expressão do conservadorismo no contexto específico das tensões entre a Santa Sé e os regimes liberais da Europa. No caso brasileiro, por exemplo, essa caracterização não se aplica de modo direto. Até pelo menos o Segundo Reinado (1840-1889), o catolicismo dominante no Brasil era de orientação regalista, defendendo a supremacia do Estado na regulação dos assuntos eclesiásticos, em consonância com os princípios do galicanismo. De forma aparentemente contraditória, o fortalecimento do ultramontanismo no Brasil foi, em grande medida, impulsionado pelo próprio Estado imperial, que via os ultramontanos como um meio para consolidar a monarquia e conferir estabilidade à jovem nação independente. Nesse contexto, embora o ultramontanismo brasileiro compartilhasse do discurso tradicionalista e da valorização da autoridade papal, sua atuação foi marcada por uma agenda reformista, tensionando o legado regalista ainda predominante na primeira metade do século XIX. Assim, enquanto o regalismo constituía a norma institucional, o ultramontanismo se apresentava como alternativa dissonante à ordem estabelecida. Roberta Angélica Quirino Pinto, “A imprensa ultramontana e a crise da Segunda Escravidão no Império do Brasil”, Dissertação (Mestrado em História Social), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2025, <https://doi.org/10.11606/D.8.2024.tde-14032025-112649>.

⁴¹ Duffy, *Santos & Pecadores...*, p. 236.

estabelecendo, assim, os parâmetros que orientariam o debate católico ao longo do século XIX.

Sua primeira inspiração direta parece ter sido o papa Gregório XVI (1831-1846) que, em 1839, manifestou-se abertamente contra o tráfico negreiro. Vale recordar que, nas primeiras décadas do século, já era de conhecimento público a violência e a desumanidade do comércio transatlântico de africanos. Disse Gregório XVI:

Conjuramos energeticamente no Senhor de todos os fiéis cristãos de todas as condições para que ninguém, de agora em diante, ouse usar violência ou privar alguém de sua propriedade ou reduzir alguém à escravidão, ou prestar ajuda ou favor àqueles que cometem tais crimes ou querem exercer aquele comércio indigno com que os negros são reduzidos à escravidão, como se não fossem seres humanos, mais animais puros e simples, sem qualquer distinção, contra todos os direitos de justiça e de humanidade, destinando-os por vezes a trabalhos árduos. Além disso, aqueles que propõem uma esperança de ganho aos primeiros invasores de negros também provocam revoltas e guerras perpétuas nas suas regiões.⁴²

Apesar de suas palavras, o papa fez uma ressalva ambígua: a escravidão ainda assim seria justificável se fosse perpetrada de maneira justa e garantisse que os africanos fossem batizados e convertidos para cumprir o martírio que os redimiria para a Vida Eterna. Em última instância, tal questão era muito difícil de ser comprovada, uma vez que muitos registros de comerciantes escravistas não traziam informações apuradas sobre a forma como se dava a compra e a venda das pessoas que seriam transportadas para as Américas.⁴³

Três anos depois, o padre jesuíta Jaime Balmes (1810-1848) escreveu uma obra de peso acerca dessa questão. Conhecido por ser um dos mais importantes apologistas da relação entre Igreja Católica e escravidão, Balmes publicou *El Protestantismo comparado con el Catolicismo* e dedicou uma parte exclusiva para defender a Igreja da acusação de que ela seria uma instituição escravista.⁴⁴ Nela, o sacerdote afirmou que o cristianismo não poderia se levantar publicamente contra o cativeiro, pois não possuía condições materiais para tal. Ademais, também não poderia ir contra o próprio dogma católico de respeito à ordem social, dada e legitimada por Deus. Desta maneira, restaria somente pregar com calma e contra o imediatismo do mundo, para então alcançar e mudar o coração

⁴² Papa Gregório XVI, *Breve del Somo Pontefice Gregorio XVI* (3 dez 1839), <https://www.vatican.va/content/gregorius-xvi/it/documents/breve-in-supremo-apostolatus-fastigio-3-dicembre-1839.html>.

⁴³ Maxwell, *Slavery and the Catholic Church...*, pp. 73-74.

⁴⁴ No Brasil, essa parte foi publicada em um livro. Jaime Balmes, *A Igreja Católica em face da escravidão*, São Paulo: Centro Brasileiro de Fomento Cultural, 1998.

dos homens de maneira profunda. Com o tempo, o sentimento de toda a humanidade em relação à escravidão se transformaria porque eles seriam verdadeiramente tocados pelos valores e pelos princípios cristãos contrários à escravidão de africanos; assim, mesmo durando séculos o cativo teria sido “continuamente minorad(o) até chegar à extinção total”. Para o jesuíta, o longo tempo da abolição do cativo, guiado pela fé católica, seguia uma lógica completamente distinta da aceleração da modernidade.⁴⁵

Para Balmes, a Igreja Católica sempre repelira a escravidão, mas como estava pautada e respeitava as leis divinas, poderia tão somente respeitar as regras das sociedades e atuar em outras esferas da vida para mudar os costumes.

Esse conjunto de circunstâncias teria de produzir nas consciências uma disposição muito favorável à liberdade. E, entabulada uma tão afetuosa integração entre os escravos e a Igreja, então já bastante poderosa e influente, necessariamente teria de resultar que a escravatura se fosse debilitando cada vez mais, até chegarem os povos à liberdade que séculos adiante estaria plenamente implementada.⁴⁶

É importante pontuar que, apesar de algumas vozes católicas se colocarem contrárias à escravidão na primeira metade do século XIX, os apologistas católicos que debateram sobre e a suposta “inocência” da religião em relação a essa questão, se pautavam por um método que colocasse o discurso a favor da construção de uma nova realidade.⁴⁷ Desejavam, ao fim e ao cabo, reescrever o passado ao colocar a Igreja Católica como uma longa defensora da liberdade e dos próprios africanos. Todavia, como demonstrado aqui, isso não aconteceu. O movimento do século das abolições demonstra um movimento puramente ideológico e retórico. A realidade é que a Igreja Católica legitimou moralmente a escravidão no século XVI e mesmo o antiescravismo cristão oitocentista não foi sequer capitaneado pela Santa Sé, mas pelas vertentes protestantes do Velho e do Novo Mundo.

O antecessor de Leão XIII também seguiu Gregório XVI e Balmes e ainda foi além. Em 1873, Pio IX resgatou a maldição de Cam para posicionar a Igreja Católica em favor das populações africanas e reescrever o passado para usá-lo a partir das necessidades do presente. Ele proferiu uma indulgência que foi transcrita posteriormente com o título *For the Conversion of Africa*. Nela, o

⁴⁵ Balmes, *A Igreja Católica em face da escravidão*, p. 29. É importante enfatizar que, na década de 1840, o cativo negro não só existia, mas crescia no sul dos Estados Unidos, na ilha de Cuba e no Império do Brasil, para atender a alta demanda europeia de algodão, açúcar e café, produzidos respectivamente em cada uma dessas regiões.

⁴⁶ Balmes, *A Igreja Católica em face da escravidão*, p. 62.

⁴⁷ Maxwell, *Slavery and the Catholic Church...*, pp. 101-115.

pontífice retirou a maldição proferida por Noé aos descendentes de Cam e removeu do coração dos africanos sua suposta condição inicial de pecado, uma vez que fossem convertidos à fé católica.⁴⁸ Vale recordar que Pio IX demonstrou notável entusiasmo e desempenhou papel ativo na promoção das missões católicas em territórios onde estas lograram se estabelecer, contando com o apoio e respaldo das potências católicas responsáveis pelo domínio e exploração de determinadas regiões da África. Como já demonstrado pela historiografia aqui citada, a maldição de Cam foi uma entre tantas justificativas para legitimar a escravidão moderna, mas ainda assim foi resgatada por Pio IX para apagar esse passado. O que poderia ser ressignificado o seria, o que não, não seria citado.⁴⁹

A reescrita e o uso do passado para se adequar aos novos tempos é uma prática recorrente da Santa Sé. Diversos momentos de crise surgiram como oportunidades de reposicionamento e readequação de dogmas, ritos e costumes dentro do catolicismo para manter a relevância da Igreja Católica na sociedade. De revisitar o mito de Cam e o episódio de Paulo em Corinto à recuperação estratégica de figuras católicas do passado no século XIX, Leão XIII usou sua liderança para reposicionar a Igreja frente à escravidão africana. Não mais como legitimadora do cativo, mas, seguindo Balme, como instituição atuante dentro de seus limites, visando aprofundar a moral cristã na humanidade, de modo que, imbuída da religião e guiada pelos valores da dogmática cristã, pudesse finalmente abolir o cativo.

O movimento de Leão XIII de reescrita e uso do passado em relação à escravidão pode ser confirmado na encíclica *In Plurimis*, direcionada aos bispos do Brasil e publicada em 5 de maio de 1888. Apesar de endereçar o documento ao clero brasileiro, o papa pouco se deteve na moribunda escravidão do Império e se concentrou, mais enfaticamente, em outro espaço: o continente africano. Tal questão demonstra, de maneira clara, que o papa achou mais interessante se voltar à África e ao crescimento e fortalecimento das missões católicas no continente, tal como fez Pio IX.⁵⁰ Além disso, é possível considerar que, para além

⁴⁸ Papa Pio IX, “n. 451, For the Conversion of Africa”, in Ambrose St. John (org.), *The Raccolta or Collection of Indulged Prayers & Good Works*, London & Cincinnati: Burns & Oates/Benziger Bros, 1910, p. 176.

⁴⁹ Segundo Maxwell, a Igreja somente corrigiu, formalmente, sua postura acerca da escravidão em 1965, durante o Concílio Vaticano II. Maxwell, *Slavery and the Catholic Church...*, p. 125.

⁵⁰ Em sua autobiografia, Joaquim Nabuco deu a entender que seu encontro com Leão XIII, em 10 de fevereiro de 1888, teria inspirado o papa a se voltar para o problema da escravidão não só no Império do Brasil, mas também em relação à África. Joaquim Nabuco, *Minha Formação*, Brasília: Senado Federal, 1998, pp. 224-225. Todavia, o pontífice já havia manifestado sua intenção de escrever uma carta ao Brasil sobre a questão da abolição. O que não é possível negar é que o barão de Cotegipe, mesmo com data anunciada para sua saída do governo como ministro, mobilizou o representante brasileiro no Vaticano para que ele conseguisse adiar a publicação papal, pois o problema já estava sendo tratado internamente. É provável que o encontro entre Nabuco e Leão

do objetivo de expandir os projetos missionários na região, o pontífice buscava afirmar a Igreja como protagonista diante do avanço das missões protestantes e da presença consolidada do Islã no continente.

Na encíclica, Leão XIII congratulou os católicos brasileiros por se empenharem na libertação de seus escravos em comemoração ao seu jubileu – celebrado em janeiro de 1888 – e ainda parabenizou a monarquia por propor leis que garantiriam o fim do cativeiro sem abalo à ordem social brasileira.⁵¹ Leão XIII ainda retomou e deu novo entendimento à maldição de Noé a Cam por meio do pensamento de Agostinho de Hipona: “com efeito, em nenhum lugar das Escrituras sagradas lemos a palavra servo, antes que Noé, o justo, punisse o pecado do filho. Portanto, foi a culpa e não a natureza que mereceu tal nome”.⁵² Tal como fez Pio IX, Leão XIII reorientou o entendimento católico acerca da escravidão africana: ela teria sua origem no pecado e não devido à cor da pele ou por uma questão geográfica, étnica ou racial.

Ao realizar uma breve retrospectiva sobre a escravidão greco-romana – retomando inclusive a reflexão de Aristóteles sobre o tema –, o papa reconhecia que à Igreja competira, de modo restrito, a tarefa de administrar pacificamente as obrigações recíprocas entre senhores e escravos e

(...) não se quis apressar no providenciar o resgate e a liberdade dos escravos, pois, com certeza, isso não podia acontecer a não ser de maneira tumultuosa; mas com sumo juízo fez com que os ânimos dos escravos, sob a sua direção, fossem educados à verdade cristã e com o batismo adotassem costumes compatíveis. Portanto, se na multidão dos escravos que a Igreja contava entre seus filhos, algum, aliciado por alguma esperança de liberdade, tivesse urdido uma sedição violenta, a Igreja sempre reprovou e reprimiu aqueles planos delituosos, e por meio de seus ministros adotou os remédios da paciência.⁵³

XIII, relatado pelo abolicionista no período *O Paiz*, e as aventadas palavras do papa contra a escravidão brasileira, tenham feito a princesa regente Isabel cobrar uma ação de Cotegipe contra a escravidão. Pinto, “A imprensa ultramontana e a crise da Segunda Escravidão no Império do Brasil”, pp. 198-212.

⁵¹ Em 1887, uma série de bispos brasileiros publicaram cartas pastorais em defesa do fim da escravidão como um presente de comemoração ao jubileu sacerdotal de Leão XIII. Pouco trataram, no entanto, da desumanidade da instituição entre as populações negras. E, de fato, por causa da intensificação da crise da escravidão no Império, a ação dos bispos foi mais retórica do que efetiva. Como demonstram as fontes, não houve uma libertação massiva de escravos, como intencionaram os sacerdotes e as grandes escravarias se mantiveram. No entanto, o papa cita as cartas pastorais como um incentivo à sua intenção de escrever uma encíclica sobre a abolição da escravidão no Império do Brasil. Pinto, “A imprensa ultramontana e a crise da Segunda Escravidão no Império do Brasil”, pp. 183, 199.

⁵² Papa Leão XIII, “*In Plurimis*”, in Papa Leão XIII, *Documentos de Leão XIII: (1878-1903)*, São Paulo: Paulus, 2005, pp. 287-307. (p. 291).

⁵³ Leão XIII, “*In Plurimis*”, p. 296.

Ora, o pontífice colocava a Igreja como uma instituição secundária da estruturação da escravidão moderna. Para fortalecer seu argumento, listou alguns bispos romanos que teriam defendido os cativos durante o Império Romano: Gregório Magno (590-604) concedera liberdade aos escravos que desejassem seguir a vida monástica, em 597; Adriano I (772-795) teria afirmado que os cativos poderiam se casar sem a permissão dos senhores; Alexandre III (1159-1181) condenou a escravidão de cristãos no ano de 1167; Inocêncio III (1198-1216) redimiu, em 1198, os cristãos que estavam sob o domínio dos turcos; além dos papas Honório III (1216-1227) e Gregório IX (1227-1241) que aprovaram a criação da Ordem de Santa Maria das Mercês, criada em 1218 com o objetivo de resgatar os cristãos feitos cativos pelos mouros.⁵⁴

Leão XIII ainda fez um *mea culpa* da Igreja ao admitir que ela não agiu ativamente contra o cativo. Mas, tal como escreveu Balmes, atuou, dentro de suas possibilidades, para mitigar o mal da escravidão sem abalos à ordem social. Aqui, o respeito irrestrito à hierarquia e à autoridade imperaram, mesmo que ao custo da liberdade de africanos e africanas. O pontífice ainda resgatou a premissa de que a escravidão seria somente do corpo, e não da alma.⁵⁵

Ele ainda fez uso do passado ao declarar que a Igreja conseguiu extinguir a escravidão nas nações cristãs, mas que ela teria ressurgido em fins do século XV a partir da chegada dos europeus cristãos na África, na Ásia e na América, “por causa da natureza do território que se devia submeter e das minas de metais a serem exploradas com grande necessidade de mão de obra, foram adotadas providências seguramente injustas e desumanas”.⁵⁶ Em outras palavras, a escravidão moderna de indígenas e africanos teria se dado pela necessidade econômica e material da colonização e a religião não tinha nada a ver com essa questão. E justamente por causa dessas “providências injustas e desumanas” é que teriam se cometido “excessos”, entre eles, o tráfico negreiro, condenado por Pio II (1458-1464) em 1462, e por Leão X (1513-1521), que teria intercedido junto aos reis ibéricos pelo fim da prática. Citou, por fim, os mesmos papas já resgatados pelos apologistas da Igreja para ratificar que todos eles teriam se colocado contra o comércio transatlântico e, conseqüentemente, contra a escravidão: Paulo III, Urbano VIII, Bento XIV, Pio VII e Gregório XVI.⁵⁷

O papa então se voltou para o presente e disse que o mais severo dos problemas a se lidar, naquele momento, era a escravidão praticada pelos muçulmanos “em terra de maneira por demais estendida e bárbara,

⁵⁴ Leão XIII, “In Plurimis”, p. 301.

⁵⁵ Leão XIII, “In Plurimis”, p. 299.

⁵⁶ Leão XIII, “In Plurimis”, p. 302.

⁵⁷ Leão XIII, “In Plurimis”, pp. 302-303.

especialmente nalgumas regiões da África”. Essa prática seria, de fato, racista pois os “maometanos julgam vergonhosamente que um homem etíope ou de nacionalidade afim seja pouco superior a um animal”.⁵⁸ Deveria, portanto, ser um dever de todo cristão atuar pelo fim da prática no continente. Dirigiu-se também aos missionários que deveriam se inspirar na vida de São Pedro Claver (1580-1654) para atingir seu intento.

(...) os incitamos a considerar, como num espelho de virtude apostólica, a vida e as obras de Pedro Claver, ao qual recentemente entregamos uma coroa de glória; olhem para ele que com suma perseverança nas fadigas, dedicou-se durante quarenta anos, sem interrupção, aos miseráveis contingentes de escravos negros e verdadeiramente mereceu o título de apóstolo daqueles aos quais se declarava e entregava como servo perpétuo. Se os missionários tiverem o cuidado de tornar própria e de renovar a caridade e a paciência desse homem, com certeza serão dignos ministros de salvação, fonte de consolação, mensageiros da paz, e poderão, com a ajuda de Deus, converter a solidão, a ignorância, a ferocidade em felicíssima riqueza da religião e da civilização.⁵⁹

Claver nasceu em Verdú, na Espanha, mas desenvolveu toda a sua atividade missionária em Cartagena de Índias. Ele era um dos responsáveis pelo batismo em larga escala dos africanos que chegavam nos tumbeiros que desembarcavam no porto da colônia espanhola. Tal ato tornaria a escravidão legítima, pois seria uma consequência necessária para a redenção dos africanos nascidos nas terras de Cam. Claver ficou conhecido pela alcunha de “Apóstolo dos negros” e teve como mentor o jesuíta Alonso de Sandoval (1576-1652), escritor do tratado *De Instauranda Æthiopum Salute*, publicado pela primeira vez em 1627, e que versa sobre o comércio transatlântico de africanos e a condição dos negros escravizados em Cartagena. Logo após a morte de Claver, foi organizado um longo dossiê a fim de iniciar o processo para torná-lo um santo da Igreja Católica. No entanto, ele só foi beatificado em 1850 por Pio IX e canonizado em janeiro de 1888, por Leão XIII.⁶⁰ Nos parece inequívoco que, ao resgatar um agente católico do século XVII, a Santa Sé atuou para ter um exemplo que representaria, de maneira concreta, sua ação antiescravista na longa duração. A reescrita da hagiografia de Claver, no século XIX, aparenta ser um movimento consciente para reconstruir a narrativa da relação da Santa Sé com a escravidão

⁵⁸ Leão XIII, “In Plurimis”, p. 303.

⁵⁹ Leão XIII, “In Plurimis”, p. 305.

⁶⁰ O processo completo pode ser lido na seguinte obra: Anna María Splendiani e Tulio Aristizábal Giraldo, *Proceso de beatificación y canonización de San Pedro Claver: Edición de 1696*, Bogotá: Centro Editorial Javeriano, Ceja, 2002.

e colocar o catolicismo como defensor da liberdade dos africanos. Katie Grimes afirma que processos de canonização demonstram as relações de poder na Igreja e criam memórias em tempos de crise, tais como a Santa Sé vivia em fins do século XIX.⁶¹ Segundo Ulpiano Bezerra de Meneses, é possível distinguir três tipos de memória: a individual, relevante para a investigação das mentalidades; a coletiva, que garante coesão e solidariedade e se estrutura por meio de mitos; e a nacional, de caráter unificador, sustentada pelo Estado e pelos grupos sociais dominantes. Assim, as memórias configuram uma demanda do presente, marcada por intencionalidade política.⁶² Nesse caso específico, o resgate de Claver e a reconstrução de sua hagiografia evidenciam a elaboração de memórias destinadas a reconfigurar o passado, permitindo à Igreja reformulá-lo para orientar seus usos no presente e no futuro.

Assim, é possível inferir que a Santa Sé resgatou Claver e o transformou em patrono especial das missões católicas na África em 1896, para torná-lo o exemplo concreto de seu movimento de reescrever o passado e recriar uma outra relação entre a Igreja e a escravidão africana.⁶³ Desta maneira, como instituição que sempre se propôs una e milenar, a Igreja Católica precisou reescrever seu passado para se manter relevante na era liberal e defender sua autocompreensão e sua própria razão de ser. Era necessário, portanto, que a instituição se readaptasse ao mundo e aos ideais liberais do século XIX e alargasse seu horizonte de expectativas, a fim de manter sua importância nos âmbitos religioso, moral e político.

A *In Plurimis*, por fim, é encerrada por Leão XIII com o resgate da questão inicial: a necessária abolição da escravidão no Império do Brasil. O papa enalteceu, mais uma vez, a figura de D. Pedro II (1825-1891) como o responsável por gerir e controlar, por meio das leis, o fim da escravidão sem abalos à ordem social. Além disso, indicou ser fundamental uma atuação que garantisse o fim do cativeiro “sem nenhuma violação do direito humano e divino, sem nenhuma perturbação social, e até com vantagem segura dos próprios escravos em questão”. Aos negros, uma vez libertos, deveriam se voltar com gratidão a seus libertadores. Que jamais perturbassem “a liberdade com a licenciosidade” para que, uma vez “contentes pela sua libertação e pela sua condição, não tenham

⁶¹ Katie Walker Grimes, *Fugitive Saints: Catholicism and the Politics of Slavery*, Minneapolis: Fortress Press, 2017, pp. 10-11, p. 26.

⁶² Ulpiano T. Bezerra de Meneses, “A história, cativa da memória? Para um mapeamento da memória no campo das ciências sociais”, *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. n. 34 (1992), pp. 9-24, <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i34p9-23>.

⁶³ Sobre esse ato de Leão XIII, não encontramos nos arquivos do Vaticano disponíveis online alguma bula, decreto ou discurso transcrito, mas essa informação consta na enciclopédia dos santos, organizada por Rosemary Guiley. Rosemary Ellen Guiley, “Peter Claver”, in Rosemary Ellen Guiley (org.), *The Encyclopedia of Saints*, New York: Facts on File, 2001, pp. 279-280.

nada mais caro, nada desejem mais ardentemente do que os bens do reino celeste, graças aos quais vieram à luz e foram redimidos”.⁶⁴ O tom paternal e a necessidade de tutela dão o tom do Sumo Pontífice em relação àqueles aos quais a liberdade mais interessava.

Como é manifesto notar, a encíclica do papa funciona mais como ferramenta de apologia da relação de longa duração entre Igreja Católica e escravidão do que como uma ação contra a ordem social vigente. Mesmo endereçada ao Brasil, seu foco central é a África.⁶⁵ A encíclica de Leão XIII funciona mais como uma ferramenta apologética da relação entre Igreja e escravidão na longa duração do que, necessariamente, uma carta endereçada à particularidade brasileira. Para Charlotte Castelnau-L’Estoile, a *In Plurimis* “era, ao mesmo tempo, uma releitura providencialista da história das relações da escravidão e da Igreja e um texto enraizado em eventos atuais”. Tal movimento teria sido uma via de mão dupla: trouxe a problemática do último território americano ainda a manter a escravidão, mas voltou sua atenção ao incentivar os católicos para atuarem, dentro de suas possibilidades, no avanço das missões na África e na luta contra o tráfico árabe-muçulmano de escravos. Assim, “por razões diplomáticas e políticas, o papado esperou para condenar a escravidão até que o Brasil, o maior país da América Latina, a abolisse em 1888, dois anos depois de Cuba, a última colônia espanhola no continente”.⁶⁶ O papa falava sobre a escravidão no Império do Brasil, mas voltava seu olhar e suas diretrizes para o outro lado do Atlântico: a África.

Os usos do passado no futuro da Igreja Católica na África

A postura retórica mais incisiva da Santa Sé contra a escravidão, sobretudo no que tange ao continente africano, rendeu ao cardeal Charles Lavigerie (1821-1892) uma turnê na Europa.⁶⁷ O sacerdote francês foi o fundador da Sociedade dos Missionários da África, em 1868, também conhecida como *Pères Blancs*. Por meio da British and Foreign Anti-Slavery Society (BFASS), o

⁶⁴ Leão XIII, “*In Plurimis*”, pp. 306-307.

⁶⁵ Para Borges, a encíclica leonina teria sido a maior ação direta contra a escravidão brasileira. Nos parece, no entanto, que a retórica pouco influenciou na realidade e tampouco negou a ordem escravista imperial. Dain Borges, “Catholic Vanguard in Brazil”, in Stephen J.C. Andes e Julia G. Young (orgs.), *Local Church, Global Church: Catholic Activism in Latin America from Rerum Novarum to Vatican II*, Washington: The Catholic University of America Press, 2016, pp. 21-49.

⁶⁶ Charlotte de Castelnau-L’Estoile, “Les Églises chrétiennes face à l’esclavage atlantique”, pp. 863-879.

⁶⁷ Charles Lavigerie, *Slavery in Africa: A Speech Made at the Meeting Held in London July 31, 1888*, Boston: Cashman, Keating, 1888.

cardeal participou de um *meeting* ao lado de lorde Granville (1815-1891) e do cardeal de Westminster, Henry Edward Manning (1808-1892), no *Prince's Hall*, em Londres. Nessa fala pública de julho de 1888, Lavigerie falou sobre sua atuação missionária na Argélia e, a partir do aval e da benção de Leão XIII, capitaneou o projeto de construção de uma rede transnacional de sociedades antiescravistas que deveriam atuar em prol da abolição da escravidão e do fortalecimento das missões cristãs no continente africano. De acordo com Daniel Laqua, a publicação da *In Plurimis* foi uma oportunidade perfeita para que o cardeal pudesse voltar a atenção do papa para a situação da escravidão no interior da África.⁶⁸

O missionário francês se via como um guerreiro de Deus e usou o termo “Cruzada” porque acreditava que os muçulmanos eram responsáveis pela permanência da escravidão no continente desde o período medieval. Assim, segundo suas próprias palavras, cabia às nações europeias cristãs o dever de “resgatar” o continente do Islã, tal como aconteceu no passado. Salta aos olhos o empreendimento de Lavigerie, visto que pretendia uma associação entre dois projetos religiosos aparentemente distintos: o protestante, predominante entre os membros da BFASS, e o católico, capitaneado por ele e largamente apoiado pelo papa Leão XIII.

O que se verifica é que, a partir da campanha de Lavigerie, surgiram uma série de sociedades antiescravistas pela Europa que mobilizaram a opinião pública em prol da “missão civilizatória” e do suposto dever moral dos europeus em relação aos africanos. Tal evento influenciou diretamente na organização de uma conferência que pudesse debater, com mais pormenores, a temática em Bruxelas, entre os anos de 1889 e 1890. Segundo Mulligan, “antes de Lavigerie começar sua campanha, havia poucos indícios de que as grandes potências tivessem planos de adotar medidas conjuntas contra o comércio de escravos”.⁶⁹

Fato é que crises são momentos de oportunidade. Se o século XIX trouxe experiências de perdas significativas para a Igreja, igualmente trouxe novos horizontes de possibilidades para a religião se readequar e se enquadrar nesse novo mundo em que não havia mais o poder temporal do papado e tampouco os Estados Pontifícios. Uma vez mais, como fez ao longo da sua história, a Santa Sé conseguiu se moldar, modular seu discurso, repensar sua unidade e sua ação a fim de reescrever um passado e se pensar no futuro. Desta maneira, conseguiu

⁶⁸ Daniel Laqua, “The Tensions of Internationalism: transnational Anti-Slavery in the 1880s and 1890s”, *The International History Review*, v. 33, n. 4 (2011), pp. 705-726, <http://dx.doi.org/10.1080/07075332.2011.620742>.

⁶⁹ William Mulligan e Maurice Bric (orgs.), *A Global History of Anti-Slavery Politics in the Nineteenth Century*, Londres: Palgrave Macmillan, 2013, p. 165.

justificar, reorganizar sua própria razão de ser como “sociedade perfeita” outorgada por Deus e reinventou sua tradição a partir das experiências do século XIX. Tal como antes, a Igreja Católica se aliou às estruturas de poder para se manter: do Império Romano ao Império do Capital, o catolicismo entou suas orações a quem aceitasse essa nova aliança com Deus.

Nesses novos “tempos modernos”, havia a possibilidade de expandir a fé católica para outros espaços do mundo. A África se abria para a missão católica e dava novos meios de construir elos até então inéditos com as potências europeias que exploravam economicamente o continente, sobretudo após a Conferência de Berlim de meados da década de 1880. O cardeal Lavignier usou a França e a encíclica *In Plurimis* para seu intento missionário. A Santa Sé resgatou a figura de Claver do século XVII e, em 1896, o elevou a patrono das missões entre os africanos, mobilizando sua memória como instrumento de reinterpretação histórica. Assim, Claver foi convertido em exemplo concreto da reescrita do passado e da reconstrução da relação entre Igreja e escravidão africana, orientada por uma intencionalidade política do presente: reposicionar a Igreja como agente desse processo histórico. O século XX batia à porta e o catolicismo queria sua parte para converter as almas que seriam exploradas pelo martírio imperialista europeu.

Referências:

Alain El Youssef, "O Império do Brasil na segunda era da abolição, 1861-1880", Tese (Doutorado em História Social), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019, <https://doi.org/10.11606/T.8.2019.tde-30042019-191619>.

Alfredo Bosi, "Sob o signo de Cam", in Alfredo Bosi (org.), *Dialética da colonização*, São Paulo: Companhia das Letras, 1992, pp. 246-272.

Anna María Splendiani e Tulio Aristizábal Giraldo, *Proceso de beatificación y canonización de San Pedro Claver: Edición de 1696*, Bogotá: Centro Editorial Javeriano, Ceja, 2002.

Benedict Anderson, *Nação e consciência nacional*, São Paulo: Editora Ática, 1989.

Calisto Vendrame, *A escravidão na Bíblia: com uma reflexão preliminar sobre a escravidão no mundo greco-romano e na civilização ocidental*, São Paulo: Editora Ática, 1981.

Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron e Camila Loureiro Dias, "A Igreja e a escravidão no mundo atlântico: notas historiográficas sobre a doutrina católica no mundo moderno e contemporâneo", *Portuguese Studies Review*, v. 25, n. 2 (2017), pp. 85-106.

Célia Maria Marinho de Azevedo, *Abolicionismo: Estados Unidos e Brasil, uma história comparada (século XIX)*, São Paulo: Editora Annablume, 2013.

Charles Lavigerie, *Slavery in Africa: A Speech Made at the Meeting Held in London July 31, 1888*, Boston: Cashman, Keating, 1888.

Charlotte de Castelnau-L'Estoile, "Les Églises chrétiennes face à l'esclavage atlantique", in Paulin Ismard (org.), *Les mondes de l'esclavage: une histoire comparée*, Paris: Éditions Seuil, 2021, pp. 863-879.

Dain Borges, "Catholic Vanguard in Brazil", in Stephen J.C. Andes e Julia G. Young (orgs.), *Local Church, Global Church: Catholic Activism in Latin America from Rerum Novarum to Vatican II*, Washington: The Catholic University of America Press, 2016, pp. 21-49.

Dale W. Tomich, "A Segunda Escravidão", in Dale W. Tomich, *Pelo prisma da escravidão: trabalho, capital e economia mundial*, São Paulo: Edusp, 2011, pp. 81-97.

Daniel Laqua, "The Tensions of Internationalism: transnational Anti-Slavery in the 1880s and 1890s", *The International History Review*, v. 33, n. 4 (2011), pp. 705-726, <http://dx.doi.org/10.1080/07075332.2011.620742>.

David Brion Davis, *O problema da escravidão na cultura Ocidental*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

David M. Goldenberg, *The Curse of Ham: Race and Slavery in Early Judaism, Christianity, and Islam*, Princeton: Princeton University Press, 2003.

Domingo de Soto, *Relecciones y opúsculos (Vol. 1)*, Salamanca: Editorial San Esteban, 1995.

Eamon Duffy, *Santos & Pecadores: História dos Papas*, São Paulo: Cosac Naify, 1998.

Eric Williams, *Capitalismo & Escravidão*, São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

Fábio Duarte Joly, *Tácito e a metáfora da escravidão: um estudo de cultura política romana*, São Paulo: Edusp, 2004.

Giacomo Martina, *História da Igreja: de Lutero a nossos dias. A era do liberalismo (Vol. 3)*, São Paulo: Edições Loyola, 2005.

Giovanni Arrighi, *O longo século XX: dinheiro, poder e as origens de nosso tempo*, Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2013.

Ítalo Domingos Santirochi, "O paradigma tridentino e a Igreja Católica no Brasil oitocentista: modernidade e secularização", *Reflexão*, v. 42, n. 2 (2017), pp. 161-181, <https://doi.org/10.24220/2447-6803v42n2a3999>.

Ivan A. Manoel, *O pêndulo da história: tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960)*, Maringá: Eduem, 2004.

Jaime Balmes, *A Igreja Católica em face da escravidão*, São Paulo: Centro Brasileiro de Fomento Cultural, 1998.

Joaquim Nabuco, *Minha Formação*, Brasília: Senado Federal, 1998.

John Francis Maxwell, *Slavery and the Catholic Church: The Story of Catholic Teaching Concerning the Moral Legitimacy of the Institution of Slavery*, London: Barry Rose Publishers, 1975.

José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press, 1994.

Katie Walker Grimes, *Fugitive Saints: Catholicism and the Politics of Slavery*, Minneapolis: Fortress Press, 2017.

Luís de Molina, *Tratado da justiça e do direito. Debates sobre a justiça, o poder, a escravatura e a guerra*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

Moses I. Finley, *Escravidão antiga e ideologia moderna*, Rio de Janeiro: Editora Graal, 1991.
Nicolau V, "Romanus Pontifex", in Centro Dom Bosco, *Documentos Pontifícios: Idade Moderna*, Rio de Janeiro: Editora CDB, 2024, pp. 15-24.

Orlando Patterson, *Escravidão e morte social: um estudo comparativo*, São Paulo: Edusp, 2008.

Orlando Patterson, *Freedom (Vol. I: Freedom in the Making of Western Culture)*, New York: Basic Books, 1991.

Owen Chadwick, *A History of the Popes, 1830-1914*, New York: Oxford University Press, 1998.

Papa Leão XIII, "In Plurimis", in Papa Leão XIII, *Documentos de Leão XIII: (1878-1903)*, São Paulo: Paulus, 2005, pp. 287-307.

Patricia Teixeira dos Santos, *Dom Comboni: profeta da África e santo no Brasil*, Rio de Janeiro: Editora Mauad, 2002.

Pius Onyemechi Adiele, *The Popes, the Catholic Church and the Transatlantic Enslavement of Black Africans 1418-1839*, Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2017.

Rafael de Bivar Marquese, "A história global da escravidão atlântica: balanço e perspectivas", in Rafael de Bivar Marquese, *Os tempos plurais da escravidão: ensaio de história e historiografia*, São Paulo: Intermeios, 2020, pp. 15-42.

Rafael de Bivar Marquese e Fábio Duarte Joly, "Panis, disciplina, et opus servo: the Jesuit Ideology in Portuguese America and Greco-Roman Ideas of Slavery", in Enrico dal Lago e Constantina Katsari (orgs.), *Slave Systems: Ancient and Modern*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. 214-359.

Reinhart Koselleck, "A temporalização dos conceitos", in Reinhart Koselleck, *História dos conceitos: estudos sobre a semântica e a pragmática da linguagem política e social*, Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2020, pp. 85-93.

Reinhart Koselleck, "Modernidade. Sobre a semântica dos conceitos de movimento na modernidade", in Reinhart Koselleck, *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*, Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2020, pp. 267-303.

Robert Blackburn, *A construção do escravismo no Novo Mundo, 1492-1800*, Rio de Janeiro: Editora Record, 2003.

Robert J. Steinfeld, *Coercion, Contract, and Free Labor in the Nineteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Roberta Angélica Quirino Pinto, "A imprensa ultramontana e a crise da Segunda Escravidão no Império do Brasil", Dissertação (Mestrado em História Social), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2025, <https://doi.org/10.11606/D.8.2024.tde-14032025-112649>.

Ronaldo Vainfas, *Ideologia e escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil Colonial*, Petrópolis: Editora Vozes, 1986.

Rosemary Ellen Guiley, "Peter Claver", in Rosemary Ellen Guiley (org.), *The Encyclopedia of Saints*, New York: Facts on File, 2001, pp. 279-280.

Seymour Drescher, *Abolição: uma história da escravidão e do antiescravismo*, São Paulo: Editora Unesp, 2011.

Ulpiano T. Bezerra de Meneses, “A história, cativa da memória? Para um mapeamento da memória no campo das ciências sociais”, *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. n. 34 (1992), pp. 9-24, <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i34p9-23>.

William Mulligan e Maurice Bric (orgs.), *A Global History of Anti-Slavery Politics in the Nineteenth Century*, Londres: Palgrave Macmilliam, 2013.

Artigo recebido em 26-09-2025. Aceito para publicação em 05-11-2025.

Citação: Roberta Angélica Quirino Pinto, “Igreja Católica e escravidão: reescrita e usos do passado”, *Clio: Revista de Pesquisa Histórica*, v. 43 (2025), pp. 1-32.

Contato do autor: Roberta Angélica Quirino Pinto: roberta.quirinop@gmail.com.